ENCICLOPEDIA DELLE RELIGIONI

DIRETTA DA MIRCEA ELIADE

VOLUME 2

IL RITO

OGGETTI, ATTI, CERIMONIE

EDIZIONE TEMATICA EUROPEA
A CURA DI
DARIO M. COSI, LUIGI SAIBENE, ROBERTO SCAGNO

Marzorati

Jaca Book

ENCICLOPEDIA DELLE RELIGIONI

ENCICLOPEDIA DELLE RELIGIONI

DIRETTA DA
MIRCEA ELIADE

EDIZIONE TEMATICA EUROPEA
A CURA DI
DARIO M. COSI, LUIGI SAIBENE, ROBERTO SCAGNO

DA UN PRIMO PROGETTO DI TEMATIZZAZIONE
DI
IOAN P. COULIANO

VOLUME 2

IL RITO

OGGETTI, ATTI, CERIMONIE

Marzorati

Jaca Book

CURATORI E CONSULENTI

Posizioni e titoli accademici sono quelli corrispondenti all'anno di uscita dell'edizione americana. Per quanto riguarda i curatori dell'edizione italiana, posizioni e titoli concernono invece la situazione attuale.

William W. Hallo
Professore di Assirologia e Letteratura Babilonese per la Cattedra William M. Laffen, Yale University

Stanley Samuel Harakas
Professore di Teologia Ortodossa per la Cattedra Arcivescovo Iakovos, Scuola di Teologia Greco-Ortodossa Holy Cross

Åke Hultkrantz
Professore di Storia delle Religioni e Direttore dell'Istituto di Religioni Comparate, Stockholms Universitet

Stanley Jaki
Distinguished University Professor di Fisica, Seton Hall University

Adrienne Kaeppler
Conservatore di Etnologia Oceanica, National Museum of Natural History, Smithsonian Institution, Washington D.C.

Pita Kelekna
Professore assistente aggiunto di Antropologia, Fordham University, Lincoln Center

H.G. Kippenberg
Professore di Teologia e Direttore dell'Istituto di Iconografia Religiosa, Rijksuniversiteit te Groningen

Ruth I. Meserve
Ricercatore associato al Centro Patrimonio Nazionale dell'Asia Interna e degli Urali, Indiana University

John Meyendorff
Rettore del Seminario Teologico Ortodosso San Vladimiro

John Middleton
Professore di Antropologia, Yale University

Wendy Doniger O'Flaherty
Professore di Storia delle Religioni per la Cattedra Mircea Eliade, University of Chicago

Richard Schechner
Professore di Arti Dinamiche, Tisch School of the Arts, New York University

Nathan A. Scott Jr.
Professore di Studi Religiosi per la Cattedra William R. Kenan Jr., University of Virginia

Anna-Leena Siikala
Professore assistente di Folclore, Helsingin Yliopisto

Denis Sinor
Distinguished Professor di Studi Uralici e Altaici e Direttore del Centro Patrimonio Nazionale dell'Asia Interna e degli Urali, Indiana University

John E. Smith
Professore di Filosofia per la Cattedra Clark, Yale University

Johanna Spector
Seminary Professor di Musicologia, Seminario Teologico Ebraico d'America

Stanley J. Tambiah
Professore di Antropologia, Harvard University

Edith Turner
Lecturer di Antropologia, University of Virginia

Michael L. Walter
Catalogatore del Fondo Tibetano e Sanscrito, Biblioteca dell'Indiana University, Indiana University

CURATORI DELL'EDIZIONE TEMATICA ITALIANA

Dario M. Cosi
Laureato in Lettere Classiche presso l'Università degli Studi di Padova, è docente di Storia delle Religioni del mondo classico. I suoi interessi scientifici si rivolgono specialmente agli aspetti religiosi del mondo antico e tardo-antico. Ha studiato i culti mistici di origine orientale e la controversa figura dell'imperatore Giuliano.

Luigi Saibene
Laureato in Lettere Classiche presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, si occupa di Storia delle Religioni, dedicando particolare attenzione alle origini del Cristianesimo e alle tematiche di ascetismo e di astensione diffuse in età tardo-antica.

Roberto Scagno
Laureato in Filosofia presso l'Università degli Studi di Torino, già docente di Filosofia della Religione, attualmente insegna Lingua e Letteratura Romena. I suoi studi toccano soprattutto la storia della riflessione filosofica sulla religione e i problemi teorici e metodologici legati agli studi storico-religiosi. Ha curato, tra l'altro, l'edizione e traduzione italiana di alcune opere romene di Mircea Eliade.

ABLUZIONE. Le abluzioni sono lavaggi rituali, completi o parziali, del corpo umano oppure di oggetti che entrano in contatto col corpo stesso, come utensili di cucina o cibi, o, talvolta, di specifici oggetti sacri, come statue di divinità o di santi. Le abluzioni possono essere lavaggi con acqua, o immersioni, o aspersioni. In luogo dell'acqua pura possono usarsi acqua e sale, sterco di mucca, sabbia o urina. Occorre dire che si tratta di atti simbolici intesi non a produrre la pulizia fisica, ma a rimuovere l'impurità e la contaminazione rituale. [Vedi *PURIFICAZIONE*]. Atti che vanno perciò interpretati non come forme di credenza magica, manifestazioni di igiene primitiva o espressioni di psicologia incolta, ma soprattutto come ritualità compiuta allo scopo di creare l'ordine e di abolire il disordine nella realtà sociale.

Le abluzioni e i gesti rituali attinenti si eseguono in società caratterizzate da differenziazioni ben definite e chiaramente segnate fra le fasi della vita umana, dalla nascita fino alla morte, attraverso la pubertà e il matrimonio. Hanno riferimento sia coi differenti ruoli sociali dei sessi, sia coi vari possibili ruoli di un individuo nella società. Compiute nelle fasi di transizione, sono atti rituali e simbolici volti a scongiurare i pericoli insiti in quei particolari stadi di fluidità delle forme sociali. Le abluzioni segnano la transizione da una fase a un'altra, o da un'area sociale a un'altra. Esse appartengono perciò, almeno in parte, alla categoria dei riti di passaggio. [Vedi *RITI DI PASSAGGIO*].

Sono ben note le abluzioni che segnano la transizione da un settore profano della società ad uno sacro. Il gran sacerdote babilonese faceva abluzioni nell'acqua del Tigri o dell'Eufrate prima di celebrare le sue funzioni quotidiane. Per le abluzioni e le aspersioni rituali veniva costruito uno speciale edificio, il *bitrimki* («casa del lavaggio»), presso l'abitazione del sacerdote o presso il tempio. Qui l'acqua vitale di *apsu* (la sorgente primordiale delle acque dolci) veniva usata per ogni genere di abluzioni. L'acqua, elemento creativo per eccellenza, serviva per mettere ordine in qualunque luogo e momento tale ordine fosse, intenzionalmente o no, minacciato. Nella religione tradizionale cinese la preparazione di una cerimonia sacrificale occupava tre giorni e comportava il bagno e la vestizione con abiti puliti. Nell'antico Egitto, prima di partecipare a qualsiasi rito religioso, il faraone doveva purificare il proprio corpo aspergendolo con acqua e natron. L'acqua, chiamata «acqua della vita e della buona ventura», veniva portata dalla piscina sacra, annessa ad ogni tempio egizio. I sacerdoti d'Israele era soggetti a regole di purificazione rigorosissime (Lv 21,22) e non potevano cibarsi delle offerte sacre senza prima lavarsi tutto il corpo in acqua (Lv 22,6). Prima di entrare nel tempio e adempiere i loro compiti, dovevano lavarsi mani e piedi nel «bacile di rame... così che non muoiano» (Es 30,17ss.). Riti simili si osservano anche in altre religioni.

L'Islam, religione senza un vero clero, esige che ogni credente si lavi prima della preghiera (*ṣalāt*, da compiersi cinque volte al giorno con la faccia rivolta alla Mecca) secondo la prescrizione del Corano: «Credenti, quando venite per adempiere la preghiera, lavate il vostro viso e le mani, fino al gomito; pulite la vostra testa e i piedi, fino alle caviglie, e, se siete contaminati, allora purificatevi» (5,9). La sura 4,46 permette l'uso della sabbia in luogo dell'acqua: «Lavatevi, ma se

siete ammalati, o in viaggio, o qualcuno di voi viene dalla latrina, o ha toccato una donna, e non trovate acqua, allora prendete terra pura e con quella pulite la vostra faccia e le vostre mani». Queste abluzioni rituali vengono compiute servendosi di un contenitore o di un serbatoio provvisti di una canna e situati dentro o presso il cortile di ogni moschea. L'acqua dev'essere pura: perciò si preferisce quella piovana, ma può andar bene anche acqua di altra origine. Il rito viene accuratamente descritto nello *ḥadīth*. Si tratta di un rito purificatore, che Maometto fa derivare, come altri elementi dell'Islam, da fonti ebraiche e cristiane. Nel Cristianesimo, l'uso dell'acqua a scopo purificatorio, in particolare per chi entra in chiesa e per il sacerdote, prima di iniziare la messa, è un altro esempio di abluzione parziale al passaggio da una zona profana a una zona sacra.

Come gli esseri umani si sottopongono a un'abluzione prima del contatto col sacro, anche gli dei talvolta si lavano prima di esporsi alla gente comune. Nel rituale quotidiano e accuratissimo di un tempio egizio, la statua sacra veniva purificata ogni mattina con acqua, natron e incenso. Nel Giainismo indiano le statue degli dei si lavano ogni mattina, e non è ammesso adorare nel tempio senza aver fatto un bagno e indossato vesti pulite. Si purificano con acqua anche le offerte prima di presentarle agli dei (nell'antico Egitto, sulle offerte si versavano libazioni). Nelle *Testimonianze del rituale e della musica del Tempio Sacro nel Confucianesimo cinese*, la cui ultima edizione è del 1887, si forniscono norme precise per i riti purificatori nel cerimoniale confuciano. Quindici giorni prima della cerimonia sacrificale il custode del tempio e i suoi assistenti vanno nel parco dove si tengono gli animali e ne scelgono alcuni immacolati. Li lavano ritualmente con acqua calda ogni giorno fino al momento del sacrificio. In tutti gli esempi citati, l'abluzione non ha lo scopo di eliminare la sporcizia o l'impurità, ma è un atto simbolico compiuto dall'uomo per prepararsi e rendersi idoneo ad attraversare un confine socioculturale. Il passaggio fra due forme sociali è un avvenimento ambiguo, quindi impuro e bisognoso di purificazione.

Quando le forme sociali vengono intaccate si ha contaminazione e si rende quindi necessaria la purificazione, spesso sotto forma di abluzione. Perciò le abluzioni sono spesso un elemento ben preciso nei riti della pubertà, nei quali la transizione dall'infanzia all'età adulta viene attuata e segnata simbolicamente. Nelle isole Fiji, alla chiusura delle cerimonie di ingresso nell'età adulta, tutti gli iniziati scendevano al fiume e si ripulivano della tinta nera (colore della morte) con cui erano stati dipinti. Qui l'abluzione è il segno dell'entrata in una nuova fase della vita, una specie di rituale di morte e rinnovamento. Le usanze thonga del nubilato prescrivevano per le ragazze un periodo di ritiro alla comparsa delle mestruazioni. Affrontando questo passaggio, venivano ricoperte ogni mattina con un panno, condotte ad una pozza e quivi immerse fino al collo. Dopo di che venivano chiuse in una capanna, dove ricevevano istruzioni sul comportamento e i doveri di una donna adulta. Analogamente, i ragazzi thonga subivano un periodo di ritiro, durante il quale ricevevano istruzioni e venivano imbrattati con tinta bianca, o argilla bianca, simbolo dell'uscita dalle tenebre dell'infanzia. Terminato il periodo di segregazione, si distruggevano tutti gli utensili scolastici, i ragazzi erano condotti a un ruscello, dove si ripulivano della tinta bianca, si tagliavano i capelli e si rivestivano a nuovo.

Il rito d'iniziazione è un morire e rinnovarsi simbolico, sovente espresso con l'immersione in acqua. I proseliti dell'Ebraismo, per esempio, dovevano sottoporsi all'immersione prima di entrare nella nuova vita di credenti. Allo stesso modo, il battesimo cristiano è un rito d'iniziazione che comprende tutto il simbolismo della morte e della resurrezione, per marcare il passaggio dal mondo alla chiesa, dal peccato alla grazia, dalla terra impura al puro regno di Dio.

Il parto e la morte, ingresso e partenza dal mondo dei vivi, sono fasi di passaggio fondamentali e quindi pericolose. [Vedi *MORTE* e *NASCITA*, vol. 3]. In molte culture, quello dopo il parto è un periodo di impurità per la donna, durante il quale può contaminare coloro, in particolare gli uomini, che vengono in contatto con lei. Perciò deve essere ritualmente purificata (per esempio, con abluzioni) prima di riprendere lo stato normale e tornare alle mansioni ordinarie. Presso gli Inuit (Eschimesi) una donna incinta deve allontanarsi dal marito, lasciando il luogo di residenza abituale, altrimenti potrebbe contaminare il cibo. Subito dopo il parto dovrà lavarsi dalla testa ai piedi e, dopo la prima notte seguente al parto, dovrà farsi nuovi indumenti. Solo così verrà riammessa nella società. Usanze analoghe vigevano nell'antico Egitto. Durante e dopo il parto la donna rimaneva chiusa in una casa speciale, detta «casa del parto» o «casa della purificazione», dove per quattordici giorni si purificava con abluzioni e fumigazioni d'incenso. Compiuta la purificazione, poteva riprendere i suoi doveri domestici. Anche l'Ebraismo ha norme rigorose per la purificazione della donna dopo il parto, regole illustrate nel *Levitico* 12,18. Il periodo di impurità varia secondo il sesso del neonato: se maschio, l'impurità dura quaranta giorni, se femmina, il doppio. Per tutto questo tempo «essa [la madre] non toccherà alcuna cosa ritenuta sacra, né entrerà nel

santuario». Alla fine del periodo di impurità, deve offrire un agnello e un piccione o una tortora.

Anche il contatto con un cadavere richiede abluzioni purificatrici, in particolare per coloro che lo maneggiano, apprestano la tomba e si occupano della sepoltura. L'attività di costoro si pone nella zona intermedia fra la morte e la vita ed è perciò in special modo pericolosa e contaminante. Nell'America settentrionale, fra le tribù indiane della costa nordoccidentale il compito di sistemare la salma spetta ai necrofori (mai membri della famiglia), i quali perciò restano contaminati e, oltre alle particolari restrizioni riguardanti il cibo e i rapporti sessuali, debbono ricorrere alle abluzioni. Presso i Thonga, i necrofori – che, ripetiamo, non possono essere parenti del defunto – sono tenuti al rito dell'abluzione dopo la sepoltura e, unitamente alle proprie mogli, debbono anche purificarsi con bagni di vapore. Sia agli uni che alle altre è prescritto di usare per cinque giorni cucchiai speciali e di non mangiare dal piatto comune. La purificazione è estesa anche alla capanna in cui è avvenuta la morte. Gli Indiani Thompson, per esempio, usano lavarla con acqua.

Spesso vedovi e vedove partecipano dell'impurità causata dalla morte del coniuge. Nelle varie tribù dei Dene e dei Salish, la vedova è considerata particolarmente impura: deve ritirarsi nelle foreste per un anno, compiere riti purificatori, bagnarsi nei ruscelli, fare bagni di vapore e di sudore. A coloro che partecipano al culto degli antenati si richiede spesso di sottoporsi ai riti di purificazione, presumendo che possano aver avuto contatti particolari col defunto. In Cina, il coniuge del defunto è tenuto a vegliarlo, ad osservare le regole del digiuno e a lavarsi il capo e il corpo prima di offrire un sacrificio agli avi. Nell'antico Egitto, frequenti abluzioni facevano parte del rituale in onore dei morti o degli dei, per un buon ingresso nella nuova vita. Nel «luogo della purificazione» (cioè nel laboratorio dell'imbalsamatore) il cadavere veniva lavato con acqua e altri liquidi per conservarne l'integrità durante lo stato intermedio fra la vecchia e la nuova vita. Le ampie e complesse norme purificatorie dell'antico Israele includevano l'obbligo che «chiunque, del vostro paese o straniero, abbia mangiato di un animale trovato morto o sbranato, si laverà e laverà le proprie vesti e sarà impuro fino alla sera» (Lv 17,15).

Fra gli Amba dell'Africa orientale, i funerali si celebrano quasi sempre il giorno stesso della morte e vengono esclusi dal rito i parenti stretti del defunto. La prima cerimonia dopo la morte è il rito funebre più importante. All'alba del quarto giorno dalla morte, tutti gli uomini e le donne della comunità fanno un bagno e quindi si radono il capo. Dopo di ciò incomincia una lunga cerimonia funebre. Bagno e rasatura sono necessari per annullare i pericoli e l'impurità insiti nella sfera fra la vita e la morte.

Il matrimonio è un altro rito di passaggio, quindi le abluzioni fanno spesso parte dei suoi preliminari. In Attica, nella Grecia classica, la sposa veniva purificata con acqua di sorgente sacra, in preparazione della cerimonia nuziale. Nella parte meridionale di Celebes, lo sposo si bagna in acqua sacra, mentre la sposa viene suffumigata. In tutti i paesi musulmani la purificazione della sposa con acqua e la truccatura con henné sono i preliminari più importanti del rito nuziale. Il bagno ha luogo un giorno o due prima che la sposa parta per la casa dello sposo.

Ampie abluzioni fanno ancora parte essenziale della vita, fortemente ritualistica, dei Mandei, setta gnostica risalente all'antichità, i cui attuali aderenti vivono a Bagdad e in alcune regioni dell'Iraq meridionale. Con le abluzioni, i Mandei cancellano l'impurità che essi vedono in varie situazioni marginali della loro vita sociale. Come tutti i poteri che fanno parte di un certo sistema sociale, lo esprimono, così anche i poteri contaminanti sono espressione della struttura delle idee. Per capire la funzione delle abluzioni in tali società, è necessario definire che cos'è l'impurità. Essa è una punizione , o «una rottura simbolica di ciò che dovrebbe essere congiunto, oppure la congiunzione di ciò che dovrebbe essere separato» (Douglas, 1966, p. 113). Il concetto di impurità e di rito di abluzione ricorre perciò solo nelle culture in cui le strutture sociali e cosmiche sono chiaramente definite e rigorosamente mantenute.

I Mandei sono portatori di una cultura di questo genere, che essi, come gruppo di minoranza, cercano in tutti i modi di conservare intatta. Poiché il corpo umano funziona come simbolo della società, i limiti del corpo fisico simboleggiano quelli del corpo sociale. I rituali, specialmente fra le minoranze, sono espressione di profonda ansietà circa il rifiuto del corpo; ciò rappresenta la preoccupazione di proteggere l'unità del gruppo e i suoi ben definiti confini. Lo stesso fenomeno è riscontrabile in molte regole purificatorie degli antichi Israeliti, altra minoranza religiosa. I Mandei seguono un sistema elaborato di abluzioni, in particolare per la nascita, il matrimonio, i rapporti sessuali e per la morte, aspetti, cioè, della vita umana in cui gli orifizi del corpo sono decisamente importanti, o in cui i confini del corpo vengono violati. Nascita, morte, matrimonio, coito, contaminano quanti vi sono coinvolti; costoro vengono dunque separati dagli altri fintanto che non si purificheranno con l'abluzione (in questo caso mediante l'immersione in acqua viva). All'approssimarsi del parto, la donna si lava e appresta un luogo appartato dalla famiglia. Come il bimbo viene

alla luce, la levatrice lo lava e la puerpera deve immergersi tre volte nel fiume e rimanere appartata per un certo tempo. Anche alle stoviglie che essa usa va fatta un'abluzione rituale. Madre e figlio debbono sottoporsi a numerose abluzioni e immersioni prima di poter rientrare nella vita normale. Se durante questi riti, che si svolgono all'aperto e nell'acqua spesso fredda del fiume, il bimbo sporca o bagna la veste del sacerdote officiante, questi prosegue la cerimonia come se niente fosse accaduto, ma deve poi farsi fare un'abluzione completa da un altro sacerdote. Succede spesso, poi, che nel corso di una prova così severa il neonato muoia. La cerimonia prosegue allora sostituendo al bimbo morto un pupazzo di pasta, allo scopo di assicurare alla sua anima un felice viaggio verso il regno della luce. Il sacerdote, però, resta contaminato dal contatto con la morte e deve subire una triplice immersione e provvedersi di nuove vesti e di nuovi utensili sacerdotali prima di poter riprendere le sue mansioni. Tutto questo dimostra il potere contaminante della morte. Un uomo non può morire con indumenti profani: approssimandosi la morte, viene portata acqua di fiume, il morente viene svestito, quindi asperso tre volte da capo a piedi. Poi viene sollevato, posto su di un giaciglio pulito rivolto verso la stella polare e infine rivestito con nuove vesti rituali. In questo modo viene assegnato al morente un posto nell'ordine cosmico ed egli può attraversare il confine fra la vita e la morte. Superfluo aggiungere che il funerale vero e proprio è accompagnato da un'accurata abluzione dei presenti e degli oggetti cultuali.

Al matrimonio, gli sposi si sottopongono a due immersioni in acqua nella capanna del culto rituale, o *mandi*; poi si danno loro nuove vesti rituali. La cerimonia nuziale ha un chiaro simbolismo cosmico, in cui l'ordine sociale è riferito all'ordine cosmico. Immersioni e abluzioni sono elementi di pratica quotidiana fra i Mandei e procurano protezione e longevità, dal momento che l'acqua è il fluido vitale per eccellenza. Hanno, inoltre, effetto purificatorio, cancellando la contaminazione in situazioni marginali. I Mandei hanno tre forme di abluzione rituale. La prima è compiuta da ciascuno di loro individualmente e quotidianamente, poco prima del levar del sole, ossia al limite fra le tenebre e la luce. La seconda è la triplice immersione nel fiume (per le donne) dopo la mestruazione e dopo il parto, (per tutti) dopo il contatto con un cadavere, dopo il coito, dopo una polluzione notturna o dopo il contatto con persone contaminate, visto che l'impurità è contagiosa. La terza abluzione, detta *masbuta* («battesimo»), è fatta da un sacerdote e deve aver luogo ogni sabato dopo gravi contaminazioni. Non solo il corpo umano e i suoi meati hanno bisogno di abluzioni, ma anche gli ortaggi e il cibo, che vengono perciò immersi tre volte nel fiume prima di cibarsene. Anche pentole e padelle vanno periodicamente «battezzate». Il lavaggio rituale del cibo per immersione era anche praticato nella comunità cristiana dei battisti di Elchasai, in cui si affermò Mani, fondatore del Manicheismo. Questa abluzione, peraltro, fu notevole motivo di controversia fra Mani e altri membri della setta, giacché Mani intendeva privilegiare non il lavaggio rituale, ma la purezza attraverso l'ascetismo. Il cibo, più particolarmente, per entrare nel corpo deve essere mangiato e quindi la sua pulizia rituale è specialmente importante nei gruppi minoritari, per i quali i confini esterni dèl sistena sociale sono costantemente sotto pressione. Gli Ebrei, i Mandei e gli induisti forniscono esempi di quella purezza e dei sistemi di abluzione. La società induista consiste in una serie di caste, o sottogruppi culturali, fra le quali vengono mantenute rigorose delimitazioni attraverso regole di purezza, poiché ciascuna casta è come un gruppo minoritario rispetto all'intera società. Quanto più elevata è la casta, tanto più dev'essere pura. Il corpo sociale è perciò come un corpo umano: le caste elevate svolgono il lavoro mentale, le più basse tagliano i capelli, asportano i rifiuti e seppelliscono i cadaveri. Ma lo scopo di queste norme di purezza non riguarda l'igiene, bensì il mantenimento della purezza del sistema sociale. Perché, appartenendo a una data casta e quindi a una data posizione, biologicamente determinata, nella gerarchia della purezza, la purezza sessuale, specialmente quella della donna, è rigorosamente custodita. Dopo il contatto sessuale, infatti, la donna è tenuta alle abluzioni. La purificazione rituale più efficace è il bagno nel Gange (benché sia uno dei fiumi più sporchi del mondo), oppure in un altro *tīrtha* («guado»). In questo contesto le abluzioni e le immersioni non sono evidentemente misure igieniche: sono piuttosto manipolazioni rituali del corpo umano che simboleggiano la pulizia sociale, la quale mantiene le varie linee di confine della società.

BIBLIOGRAFIA

Per una conoscenza fondamentale delle abluzioni rituali e del loro significato socio-religioso, si veda Mary Douglas, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Tabou*, New York 1966 (trad. it. *Purezza e pericolo*, Bologna 1975); e il suo *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*, New York 1970 (trad. it. *I simboli naturali*, Torino 1979). Molto materiale si trova sotto la voce *Purification*, in J. Hastings (cur.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, x, Edinburgh 1918, benché vi siano interpretazioni da prendere con qualche cautela. Per la Grecia antica, vedere L. Moulinier, *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs d'Homère à Aristote*; e un numero speciale di «Études et com-

mentaires», 11, Paris 1952. I rituali mandei sono stati descritti da E.S. Dower, *The Mandaeans of Iraq and Iran. Their Cults, Customs, Magic, Legends and Folklore*, 1937, rist. Leiden 1962. Per le pratiche musulmane, vedere A.J. Wensinck, *Die Entstehung der muslimischen Reinheitsgesetzgebung*, in «Der Islam», 5 (1914), pp. 62-80; e la voce *Ablution*, in *Dictionary of Islam*, London 1896 (2ª ed.). Per quanto riguarda l'India, si veda M.N. Srinivas, *Religion and Society among the Coorgs of South India*, Oxford 1952; e N. Yalman, *On the Purity of Women in the Castes of Ceylon and Malabar*, in «Journal of the Royal Anthropological Institute», 93 (1963), pp. 25-58.

HAN J.W. DRIJVERS

ALTARE. La parola altare, con il valore di «struttura rialzata sulla quale vengono offerti sacrifici alla divinità», deriva dal latino *altar* e può essere messa in relazione con *altus*. Questi riferimenti e questi significati sono presenti anche nel corrispondente termine del greco classico, *bômos*, che vale «piattaforma rialzata, piedistallo, base, altare fornito di base». Il latino *altaria*, con ogni probabilità, è in relazione con il verbo *adolere* («adorare», in origine «bruciare, far alzare fumo o fragranza»): per questo la parola ha acquisito il significato di «luogo per il fuoco», «focolare per il sacrificio».

Mondo classico e Vicino Oriente antico. L'etimologia che abbiamo or ora ricordato comprende, dunque, sia le offerte che vengono bruciate sia l'incenso. In nessuna religione né nell'antica Grecia o a Roma, né altrove l'altare è necessariamente associato al tempio. È importante cominciare a distinguere tra altare domestico e altare pubblico, tra altare fisso e altare mobile. Nell'antichità classica e nel Vicino Oriente antico si presenta, infatti, una ricca varietà di altari, destinati agli usi più diversi. Tentarne una classificazione ci consentirà, a questo punto, di meglio conoscere le funzioni fondamentali dell'altare.

I Greci e i Romani distinguevano accuratamente diverse forme di altare: l'altare rialzato, sul quale si celebravano i sacrifici agli dei celesti; il pozzo (greco *bothros*; latino *mundus*), scavato nella terra per ricevere le offerte destinate agli dei sotterranei; e infine l'altare a livello del terreno, su cui erano deposte le offerte per gli dei della terra.

L'altare era il simbolo dell'invisibile presenza degli dei ed era perciò considerato un luogo sacro. Inteso come una mensa, esso invitava il dio a consumare le offerte insieme con gli uomini; inteso come un trono, esso invitava il dio ad insediarvisi. Il focolare rappresentava la trasformazione dell'oggetto sacrificale che, attraverso il fuoco, diventava una sostanza adatta al mondo spirituale. Il focolare era inoltre un luogo sacro e centrale sia per la famiglia che per la società (si veda, ad esempio, il ruolo di Hestia). L'altare poteva talora assumere la forma di un tumulo funerario: in questo caso il foro o condotto che portava il sangue del sacrificio verso il corpo sepolto all'interno del tumulo corrispondeva al pozzo che un tempo veniva usato per i sacrifici destinati ai defunti. Omero usa un termine che vale «luogo del fuoco»: evidentemente la consumazione delle offerte nel fuoco e l'uso di altari fatti con le ceneri sono consuetudini che appartengono al più antico culto dei morti.

Le differenze e le funzioni che abbiamo finora menzionato si applicano agli altari in generale, senza alcun riferimento al modo in cui essi vengono costruiti o rappresentati nelle diverse culture e religioni: dai ciottoli raccolti in tumuli, ai mucchi di sassi, passando per gli altari a gradini degli accadi e dei cretesi; le mense sacrificali dei minoici; il focolare sacro del *megaron* (la sala di riunione riservata agli uomini nell'antica Grecia, che costituisce il prototipo del tempio); i gradini della fossa micenea e le tombe a cupola; fino agli altari sulle tombe del culto cristiano dei morti (Fauth, 1964). Presso i Pawnee, il cranio di un bisonte viene esposto su una piattaforma di terra, circondato da un gran numero di simboli cosmici: gli studiosi interpretano in genere questo luogo rialzato come un altare (Weltfish, 1965, pp. 63, 66s., 266; cfr. Reichard, 1950, pp. xxxv, 334).

Nell'antico Egitto il culto prevedeva sia l'altare mobile che quello fisso. Il primo non aveva propriamente una funzione sacra: era semplicemente un accessorio per la celebrazione del culto, una sorta di tavolino usato come sostegno per sorreggere i vassoi del cibo, le ciotole di incenso oppure i recipienti per le libazioni (a seconda del tipo di sacrificio celebrato). Altari mobili di questo tipo erano conservati in gran numero nei depositi dei templi. La maggior parte degli altari fissi veniva invece utilizzata nei templi solari. Questi altari erano circondati da un basso muretto, che segnalava la particolare sacralità assunta dal luogo durante i riti dedicati al sole, riti che erano del tutto privi di immagini. In seguito, l'importanza del luogo fu indicata, soprattutto nei templi del dio Re, da un grande obelisco. Monumenti di tali dimensioni potevano trovare spazio soltanto nel cortile del tempio («il luogo del sacrificio»); nel santo dei santi, invece, che si trovava all'interno del tempio e accoglieva l'immagine di culto, la celebrazione si realizzava sopra un altare mobile (Bonet, 1952, pp. 14s.).

Induismo. Il termine sanscrito *vedi* indica «una parte elevata di terreno utilizzata come altare sacrificale», oppure «un altare sacrificale di argilla». Si tratta di un sinonimo di *pīṭha* («seggio», «trono»), basamento di

altare o piedistallo con spazi destinati a numerosi idoli, ciascuno sostenuto da un *prabhāvalī* o «aureola» (Liebert, 1976, p. 334). *Vedi* può indicare anche una piccola fossa, poco profonda, costruita appositamente per le offerte.

Le popolazioni nomadi indoeuropee che invasero l'India intorno al 1500 a.C. portarono con sé un altare mobile del fuoco, caricato su un carro (*ratha*) e coperto da una sorta di baldacchino, che segnalava la santità dell'oggetto. Il fuoco sempre acceso su questa base montata su ruote fu infine sostituito da numerosi fuochi, accesi per l'occasione strofinando tra loro due legnetti. Nel corso del sacrificio domestico, il capofamiglia accendeva il fuoco nel focolare della propria abitazione (*āyatana*). Per le offerte della comunità, invece, il fuoco veniva acceso in un luogo appositamente consacrato (*sthaṇḍila*).

In epoca vedica non esistevano templi, ma una speciale struttura sacrificale (*yāgaśālā*) poteva essere preparata su un terreno sacro precedentemente livellato. Si trattava di una intelaiatura di pali ricoperti di paglia. L'area sacra che, come il focolare domestico, era chiamata *āyatana*, comprendeva anche alcuni recinti secondari e soprattutto il palo sacrificale (*yūpa*) al quale veniva legata la vittima. Questo palo, che rappresentava l'albero cosmico, costituiva un luogo intermedio tra il mondo divino e la vita terrena. Il *vedi*, costruito all'interno o all'esterno della struttura sacrificale in questione, era un cumulo di pietre o un fossetto poco profondo: su di esso si accendevano i fuochi sacri. Le offerte bruciate e le libazioni venivano offerte agli dei nella convinzione che quelli partecipassero davvero alle cerimonie, sedendo sull'erba sacra (*kuśa*) che veniva disposta sull'altare o ai suoi lati. Il *vedi* era più stretto nel mezzo: era costruito in modo da essere simile ad un busto femminile, con i fianchi pronunciati e una sorta di grembo (Walker, 1968, I, p. 30).

Il sacrificio *śrauta*, che veniva celebrato dai sacerdoti, era fondato sulla rivelazione vedica *śruti* («udita»); esso è ampiamente descritto e analizzato, specialmente nel *Śatapatha Brāhmaṇa*. La cerimonia richiede tre differenti altari del fuoco, opportunamente disposti intorno al *vedi*, che serve per deporre le offerte e gli strumenti sacrificali che al momento rimangono inutilizzati. L'altare circolare *gārhapatya*, collocato ad ovest, rappresenta la terra e il suo fuoco; esso contiene il «fuoco del signore della casa», che viene usato per preparare il cibo sacrificale. L'altare quadrangolare *āhavanīya*, posto a oriente, rappresenta il cielo con le sue quattro direzioni. Di solito esso accoglie il «fuoco del sacrificio». L'altare semicircolare *dakṣiṇā*, infine, posto a sud, simboleggia l'atmosfera che occupa lo spazio tra il cielo e la terra. Esso respinge gli spiriti ostili e trasmette le offerte agli antenati. In questo modo il dio del fuoco, Agni, è presente su tutti e tre gli altari, nelle sue tre differenti manifestazioni (come fuoco terrestre, celeste e aereo): i tre mondi sono così collegati all'interno di un unico piano sacrale. L'onnipresente Agni, che riassume in sé tutti gli dei, fornisce un legame tra la terra e il cielo, in quanto porta ciò che viene cucinato sul fuoco terrestre verso il fuoco celeste, cioè verso il sole.

Tutti i riti sacrificali sono in qualche modo compresi e riassunti nell'*agnicaya* («luogo del fuoco») o *uttaravedi* («altare alto»), posto a nord e caratterizzato da un ricco simbolismo. Esso raffigura il rinnovamento del dio creatore Prajāpati, «il signore della progenie», e quindi del cosmo intero che costituisce il suo corpo. Il sacrificio *agnicayana* riproduce il ciclo ritmico dell'universo: dalla nascita o venuta all'esistenza fino alla morte o annullamento, quando la vita ricomincia. La cerimonia sacrificale assolve così a tre diversi scopi, giacché restituisce vigore contemporaneamente a Prajāpati, all'universo e infine al celebrante (*yajamāna*).

L'altare del fuoco è costituito da cinque file sovrapposte di mattoni (per un totale di 10.800 mattoni, tanti quante sono le ore dell'anno secondo l'Induismo). Il dio creatore rappresenta l'anno con le sue cinque stagioni. Le cinque file simboleggiano inoltre le cinque regioni dell'universo.

Ma dietro a questi riferimenti cosmici si può ritrovare la figura dello stesso Prajāpati: i suoi capelli, la sua pelle, la carne, le ossa e il midollo; e inoltre, a costituire un'altra pentade: l'io spirituale del dio con i suoi quattro sensi. Il fuoco, portato dall'altare *āhavanīya* a quello *uttaravedi*, innalza il celebrante fino al cielo, rendendolo immortale. Questo volo spirituale è talvolta rappresentato da un altare che riproduce la forma di un uccello ad ali spiegate. Tutta l'azione si manifesta così contemporaneamente nel tempo, nello spazio e nel luogo della creazione (Gonda, 1960, pp. 141, 190ss.; Hopkins, pp. 18s.).

Il rito *agnicayana* è ancora oggi praticato in India: esso costituisce una tradizione vivente. Le sue regole e i suoi valori, come mostra il Vāstupuruṣamaṇḍala (che è una specie di diagramma delle incarnazioni di Puruṣa, l'Uomo primordiale), si manifestano anche nel simbolismo della costruzione del tempio induista (Gonda, 1960, p. 328; cfr. Eliade, 1949, parr. 142, 154, 171; 1975, parr. 76ss.).

Ebraismo antico. Il termine ebraico per altare è *mizbeaḥ* («luogo per la macellazione sacrificale»), che deriva da *zabaḥ* («macellare come in un sacrificio»). In seguito la macellazione dell'animale non fu più compiuta sopra l'altare, ma accanto ad esso. Sull'altare venivano offerti anche grano, vino e incenso. In qualche

occasione l'altare serviva per scopi non sacrificali: fungeva da testimone (Gs 22,26ss.) o rappresentava un luogo di asilo (1 Re 1,50s.), valido per tutti i crimini eccetto che per quello di omicidio.

L'altare era costruito con rocce, lasciate al naturale o appena sbozzate, oppure con pietre grezze, terra o metallo. Il tabernacolo, il santuario mobile degli Ebrei nel deserto, aveva nel cortile un altare placcato di bronzo per bruciare le offerte, mentre un altare placcato d'oro, per l'incenso, era disposto all'interno del padiglione. Entrambi questi altari erano di legno, con quattro anelli e due pali per il trasporto. L'altare per i sacrifici era concavo, come presso gli Assiri, per renderlo più leggero. Entrambi avevano ai quattro angoli delle corna, che offrivano asilo a chiunque vi si aggrappasse.

La descrizione dell'altare del tempio di Salomone (il Primo Tempio) è incompleta (cfr. 1 Re 6ss.; 2 Cr 4,1). Duecento anni più tardi Ahaz sostituì l'altare di Salomone con una copia dell'altare di Damasco (2 Re 16,10ss.), che richiama la torre di un tempio accadico non soltanto per la sua struttura istoriata, ma anche perché la sua sommità viene intesa come la «montagna di Dio».

La visione dell'altare del Nuovo Tempio avuta da Ezechiele (se non si tratta di una libera elaborazione di fantasia o non si riferisce all'altare successivo all'esilio, che risale invece al 515 a.C.) ci presenta probabilmente l'altare di Ahaz. Ezechiele definisce l'altare per l'incenso «la mensa che sta davanti al Signore». Il *Rotolo del Tempio*, uno dei testi di Qumran (inizio della nostra era), contiene una dettagliata descrizione del tempio e dei suoi riti, presentati come autentica rivelazione offerta da Dio a Mosè, rivelazione che però non fu mai realizzata. Purtroppo il passo che descrive l'altare è molto danneggiato (Mayer, 1978, pp. 67, 76).

Nella religione di Israele la funzione dell'altare era in sostanza la stessa che nel Vicino Oriente antico. C'erano però alcune importanti differenze. I sacrifici erano ancora definiti «il pane del tuo Dio» (Lv 22,25) oppure «un piacevole profumo per il Signore» (Lv 1,17), anche se ciò non implicava che Jahvè di essi davvero si nutrisse. Questa antica concezione pagana, infatti, ha acquisito, col passare del tempo, un significato solamente metaforico, come nel più tardo riferimento alla «tavola del Signore» (per esempio, Ml 1,7). Inoltre l'altare di Jahvè poteva essere eretto soltanto nella Terra Promessa.

L'altare veniva reso santo mediante grandi riti di consacrazione, che culminavano nella teofania descritta in *Levitico* 9,23s.: «La gloria del Signore apparve a tutto il popolo. Il fuoco usciva davanti al Signore e consumava le offerte e le parti grasse sull'altare. E tutto il popolo vide, gridò e cadde bocconi». Quando, in epoca successiva, si credette che nel santuario dimorasse soltanto il nome di Dio, nessuna teofania, naturalmente, divenne più possibile. L'altare, comunque, rappresentava il luogo di incontro tra la terra e il cielo, il luogo dal quale le preghiere salivano a Dio. Persino nel corso delle battaglie combattute in terra straniera, per pregare era necessario rivolgersi verso la Terra Santa, la città santa e il Tempio (1 Re 8,44; 8,48).

L'utilizzazione dell'altare per il sacrificio era condizionata anche dalla generica proibizione nei confronti del sangue. Il sangue, infatti, rappresentava la vita dell'animale destinato a ritornare al suo creatore. Per questo l'uccisione di un bue, di una capra o di una pecora doveva avvenire presso l'altare: in questo modo risultava un'offerta fatta a Dio e non poteva in alcun modo essere considerata soltanto l'appropriazione di una vita (Lv 17,3ss.; cfr. Dt 12,13ss.).

L'altare rappresentava dunque lo «strumento preparato da Dio per espiare l'appropriazione della vita di un animale» (Milgrom e Lerner, 1971, col. 765). La sacralità dell'altare proibiva che si camminasse su di esso e richiedeva che il sacerdote coprisse con adeguati indumenti le sue nudità (Es 20,26; 28,42s.). Le fonti talmudiche mantengono la distinzione tra l'altare sacrificale di bronzo, posto nel cortile del tempio, e l'altare d'oro per l'incenso, situato all'interno del santuario, poiché parlano di un altare «esterno» e di uno «interno».

Il ferro, secondo la letteratura rabbinica, non doveva essere usato per la costruzione dell'altare, dal momento che la spada di ferro indica sventura e separazione mentre l'altare simboleggia la riconciliazione e la pace tra Israele e il suo Dio. La parola *mizbeaḥ* contiene in sé altre quattro parole, che significano rispettivamente «rimuove i decreti del diavolo», «provvede», «innamora», «espia». Inoltre le quattro consonanti di *mizbeaḥ* vengono talvolta interpretate come le iniziali di quattro parole che significano «perdono», «giustificazione», «benedizione» e «vita». Sia la terminologia che le tradizioni leggendarie associate all'altare hanno dato origine a un grandissimo numero di immagini e metafore.

Isacco legato da Abramo sull'altare di Moriah è considerato l'esempio supremo del sacrificio di sé in obbedienza al volere di Dio, e insieme il simbolo del martirio degli Ebrei attraverso i secoli. Abramo in persona, da questo punto di vista, era la persona da preparare per il martirio, e la sua offerta fu l'ultima delle dieci prove alle quali fu sottoposto. Secondo la tradizione, il Tempio fu poi costruito proprio in quel luogo (Jacobs, 1971, coll. 480s.); da qui l'espressione: «chiunque viene sepolto nella terra di Israele è come se fosse sepolto

sotto l'altare». Già in *Esodo* 25,9 e 25,40 possiamo leggere di un modello celeste del tabernacolo e del suo arredo. Ma in epoca ancora precedente il re sumero Gudea (tra il 2144 e il 2124 a.C.) aveva costruito, a Lagash, un tempio secondo un progetto ispirato dagli dei. Alcune fonti rabbiniche hanno in seguito sviluppato questa relazione tra cielo e terra: l'arcangelo Michele viene descritto come un gran sacerdote che celebra un rito celeste su un altare situato davanti a Dio. Egli offre le anime dei santi, che, dopo la morte, hanno trovato riposo sotto questo altare celeste (Kohler, 1901, p. 467).

La mensa degli Ebrei è stata considerata una sorta di altare a partire dalla distruzione del Secondo Tempio da parte dei Romani. Il proverbio «ora che non vi è altare, la mensa degli uomini espia per loro» aiuta a comprendere molte delle usanze legate al pranzo previste dalla *halakhah* (Milgrom e Lerner, 1971, coll. 767ss.).

Cristianesimo. Paolo contrappone l'ufficio religioso cristiano ai pasti sacrificali dei pagani, sostenendo che non possiamo partecipare contemporaneamente alla mensa del Signore e alla mensa del diavolo (1 Cor 10,21). In questo modo egli distingue gli altari sacrificali pagani dalla mensa sulla quale Cristo celebrò l'ultima cena con i suoi discepoli. Il Nuovo Testamento costituisce il punto di rottura tra Ebraismo e Cristianesimo: Cristo, una volta per tutte, ha compiuto il pieno e sufficiente sacrificio di se stesso (Eb 8-10). La terminologia del sacrificio viene usata in senso figurato in riferimento all'offerta della vita cristiana (Rm 12,1) e alla missione dello stesso Paolo (Fil 2,17).

La Chiesa delle origini applicò opportunamente all'eucarestia il termine greco *thysia* («sacrificio»). La tavola sulla quale la *thysia* veniva celebrata era il *thysiasterion* («luogo del sacrificio»), un termine usato per la prima volta nei Settanta. Ma il termine comunemente utilizzato fra i cristiani fu *trapeza* («tavola»). Il termine *bomos* è invece quello adoperato in tutta la Bibbia per indicare gli altari delle divinità pagane (Behm, 1964-1976, p. 182).

La costruzione di ambienti separati per il servizio divino fu uno sviluppo posteriore, una conseguenza delle persecuzioni dei primi secoli. I primi cristiani usavano per i cibi eucaristici tavole portatili che non possedevano particolari connotazioni sacre o rituali. Questa situazione durò fino al 200 d.C. circa, quando l'altare divenne stabile e fu consacrato con una speciale unzione di olio (*myron*). Sotto Costantino, il Cristianesimo divenne dapprima una religione tollerata e poi quella ufficiale: di conseguenza si procedette alla costruzione di molti nuovi edifici di culto.

La Chiesa occidentale assunse infine il termine latino *altar* («luogo rialzato»), poiché esso corrispondeva non soltanto all'altare sacrificale del Tempio, centro della religione di Israele, ma anche ai diversi culti non cristiani del mondo romano. I cristiani distinsero i loro altari da quelli pagani usando i termini *altar* e *mensa* in luogo di *ara*; inoltre essi usarono il singolare, riservando il plurale *altaria* per indicare i luoghi pagani del sacrificio.

Alla fine del IV secolo gli Apologisti cristiani, elencando le caratteristiche specifiche del Cristianesimo, potevano sostenere che la nuova religione non possedeva templi, altari e riti sacrificali intesi in senso pagano (cfr. Stuiber, 1978, p. 309).

In seguito all'adozione dell'altare da parte dei primi cristiani, la sua natura sacra fu sempre più messa in risalto. Esso divenne il fondamento delle varie fasi della celebrazione e la speciale presenza di Cristo venne espressa nell'invocazione (epiclesi) della liturgia eucaristica. Poté così svilupparsi un ricco simbolismo. L'altare fu considerato il simbolo del trono celeste o addirittura di Cristo: l'altare è costruito con pietre e solo Cristo è la pietra angolare (Mt 21,42). Esso è anche la sua croce o il suo sepolcro. Il culto dei martiri, in questo periodo, forniva un'altra dimensione simbolica all'altare: esso era inteso come un sarcofago, sulla sommità del quale era posta la tavola della comunione. Il passo dell'*Apocalisse* in cui si dice che il profeta vide sotto l'altare le anime di coloro che erano stati martirizzati legittimò la pratica di inserire reliquie nell'altare. Questo sviluppo posteriore è illustrato, per esempio, dalla Basilica di San Pietro a Roma. Gli scavi hanno dimostrato che intorno al 150 d.C. venne eretto un piccolo monumento funebre sulla semplice tomba di terra dell'apostolo Pietro. L'altare della basilica di Costantino, del IV secolo, e più tardi l'altare principale della cattedrale del VI secolo, furono entrambi eretti sulla sommità del sepolcro originario. Durante la costruzione della prima basilica, i resti di Pietro furono avvolti in un tessuto di porpora ricamato in oro e deposti in una nicchia di marmo. Sul muro una mano sconosciuta ha inciso, nel greco del IV secolo, le seguenti parole: «Pietro è qui dentro». Un altare di questo tipo era anche detto *confessio* («testimonianza»), perché documentava la fede del martire che in esso era sepolto.

Durante il Medioevo si usava deporre in una cavità, posta all'interno dell'altare, accanto alla reliquia più importante, un documento che indicava l'anno della dedicazione. L'altare era infine coperto da una grande pietra e veniva detto *sepulcrum* («sepoltura»). In occasione della cerimonia di dedicazione veniva incisa una croce a ciascun angolo ed una, più grande, nel mezzo della pietra di copertura.

Il Medioevo aggiunse poche novità al simbolismo dell'altare: ribadì piuttosto e riassunse il pensiero dei Padri sull'argomento. Il più celebre predicatore della Germania medievale, Berthold von Regensburg (circa 1220-1272), sintetizzò in questo modo l'interpretazione cristologica dell'altare:

> L'altare è una manifestazione di Cristo. Esso è costruito di pietra, unto in modo sacro; si erge in un luogo elevato e serve per conservare le reliquie dei santi. Allo stesso modo anche Cristo è una roccia (1 Cor 10,4); unto con lo Spirito Santo (Sal 44,3); il capo dell'intera Chiesa (Col 1,18); in lui è nascosta la vita e la gloria dei santi (Col 3,3). Il sacrificio sull'altare rappresenta la croce sulla quale Cristo offrì se stesso, non solo per i nostri peccati, ma per i peccati del mondo intero.
>
> (Citato da Maurer, 1969, p. 36).

Dopo la Riforma, che si oppose al culto delle reliquie e alla concezione della Messa come sacrificio, all'altare fu soprattutto associata l'eucarestia delle origini. I riformatori misero in rilievo l'importanza dell'autentico e semplice annuncio della parola di Dio: perciò il pulpito acquistò una posizione di maggior prestigio, talora a scapito dell'altare.

Nella Chiesa cattolica l'altare, durante il Medioevo, venne relegato a un ruolo secondario, perché furono introdotte ornamentazioni sempre più ricche di pannelli, pitture e sculture.

Questo sviluppo fu incoraggiato durante il Rinascimento e l'Età barocca, quando il centro focale si spostò progressivamente sulla presenza sacramentale di Cristo nell'Eucaristia.

[Vedi *SANTUARIO*; e inoltre *FUOCO* e *PIETRA*, vol. 4].

BIBLIOGRAFIA

J. Behm, *Thuō, thusia, thusiastērion*, in G. Kittel e G. Friedrich (curr.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, III, Stuttgart 1938; trad. it. *Grande lessico del Nuovo Testamento*, IV, Brescia 1968 (un lavoro fondamentale; l'aggiornamento bibliografico pubblicato nel 1979 contiene soltanto lavori sul sacrificio).

H. Bonnet, *Altar*, in *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin 1952, pp. 14-17.

M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949 (trad. it. *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1954).

M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I: *De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis*, Paris 1975 (trad. it. *Storia delle credenze e delle idee religiose*, I: *Dall'età della pietra ai misteri di Eleusi*, Firenze 1979).

W. Fauth, *Altar*, in *Der Kleine Pauly*, Stuttgart 1964, I, coll. 279-81 (breve ma sufficiente per l'antichità classica).

K. Galling, *Altar*, in *Interpreter's Dictionary of the Bible*, I, pp. 96-100 (il celebre studioso tedesco dell'Antico Testamento riassume i suoi importanti contributi sul tema dell'altare nel Vicino Oriente antico).

J. Gonda, *Die Religionen Indiens*, I: *Veda und älterer Hinduismus*, 1960, Stuttgart 1978 (trad. it. *Le religioni dell'India*, I: *Veda e antico induismo*, Milano 1981).

L.H. Gray et al., *Altar*, in J. Hastings (cur.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, I, Edinburgh 1908 (benché largamente superato, alcune sezioni sono ancora utili, specialmente *Christian* e *Greek*).

Th.J. Hopkins, *The Hindu Religious Tradition*, Belmont/Calif. 1971.

L. Jacobs, *Akedah*, in *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1971, II, coll. 480-87.

J.P. Kirsch e Th. Klauser, *Altar. Christlich*, in Th. Klauser (cur.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart 1950, I, coll. 334-54 (ben documentato e con ricca bibliografia).

K. Kohler e G.A. Barton, *Altar*, in I. Singer (cur.), *Jewish Encyclopedia*, New York 1901, I, pp. 464-69 (comparazione tra materiale ebraico e materiale cristiano).

G. Liebert, *Iconographic Dictionary of the Indian Religions. Hinduism, Buddhism, Jainism*, Leiden 1976 (definizioni e riferimenti ai testi).

J. Maier, *Die Tempelrolle vom Toten Meer*, München 1978 (traduzioni e commenti).

G.J. Maurer, *Der Altar aber ist Christus. Zur symbolischen Bedeutung des christlichen Altares in der Geschichte*, Sankt Augustin 1969 (sintesi divulgativa ma assai valida).

J. Meyer, *Peking as a Sacred City*, Taipei 1976 (simbolismo cosmico dell'altare).

J. Milgrom e B.M. Lerner, *Altar*, in *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1971, II, coll. 760-71 (sottolinea l'unicità ebraica).

Gladys A. Reichard, *Navaho Religion. A Study of Symbolism*, I-II, 1950, Princeton 1974 (un classico).

Fr. Staal (cur.), *Agni. The Vedic Ritual of the Fire Altar*, I-II, Berkeley 1983 (lavoro collettivo di alcuni specialisti indologi).

A. Stuiber, *Altar. Alte Kirche*, in G. Krause e G. Muller (curr.), *Theologische Realenzyklopedie*, Berlin 1978, II, pp. 308-18 (ottimo lavoro di un notissimo patrologo, con esauriente bibliografia. Precede una breve introduzione di tipo comparativo).

G.B. Walker, *Hindu World. An Encyclopedic Survey of Hinduism*, I-II, New York 1968 (piuttosto generico, privo di note e basato su una bibliografia piuttosto antiquata).

G. Weltfish, *The Lost Universe. Pawnee Life and Culture*, 1965, Lincoln/Nebr. 1977 (costruito su molti anni di ricerca sul campo e su ampie conoscenze linguistiche).

C.G. Yavis, *Greek Altars. Origins and Typology*, Saint Louis 1949.

L. Ziehen, *Altar. Griechisch-Romisch*, in Th. Klauser (cur.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart 1959, I, coll. 310-29 (ben documentato e con ampia bibliografia).

CARL-MARTIN EDSMAN

AMULETI E TALISMANI. Un amuleto è un oggetto che si suppone dotato di potere magico e che viene portato sulla persona, oppure tenuto in casa, nella stalla, nella bottega, ecc. per tener lontane le disgrazie, le malattie o l'offesa di esseri maligni, demoniaci o umani. Un talismano è un oggetto usato analogamente per accrescere i poteri e la fortuna di un persona. Amuleti e talismani sono due facce della stessa medaglia: gli uni hanno lo scopo di respingere ciò che è malefico, gli altri quello di attirare ciò che è benefico. L'uso di entrambi (uso che è universale) è fondato sulla credenza che le proprietà intrinseche di una cosa si possano trasmettere agli esseri umani mediante il contatto.

La scelta degli oggetti da usare come amuleti e talismani è determinata da vari criteri. Può trattarsi di: 1) oggetti di forma insolita, per esempio pietre perforate; 2) oggetti rari, per esempio il quadrifoglio; 3) erbe o fiori officinali, come l'assenzio (che dovrebbe aiutare il parto) o varie specie di febbrifughi; 4) parti di animali che simboleggiano certe caratteristiche (per esempio, di una lepre per la velocità o di un toro per la forza), o ritenute capaci di proteggere dagli attacchi di questi animali; 5) reliquie di personaggi santi o eroici, o anche polvere delle loro tombe che si considera impregnata del carisma di quegli individui «numinosi»; 6) statuette di dei o dee; 7) riproduzioni di oggetti comuni, ai quali si attribuisce un significato simbolico, per esempio scale in miniatura, che rappresentano il mezzo per l'ascesa dell'anima al cielo; 8) oggetti esotici, dotati di presunti poteri non disponibili in una data società. Anche il colore di un oggetto può essere determinante, in base al principio «ogni simile ama il suo simile»: una pietra rossa, ad esempio, si crede possa alleviare un'emorragia o i disturbi mestruali e una pietra gialla preservare dall'itterizia. Ovunque si hanno anche riproduzioni dei genitali maschili e femminili per favorire la procreazione e il piacere sessuale, e fili per legare gli spiriti maligni.

Non solo nelle cose materiali si ritiene risiedano poteri magici. Poiché per certe credenze primitive il nome di una persona è una componente essenziale del suo essere (come la sua ombra o la voce) e non un mero appellativo verbale, quello di un dio o di un demonio scritto su una striscia di carta, o inciso su di un gioiello o una medaglia, può essere un efficace amuleto o un talismano. Allo stesso modo, un testo che riporti qualche fatto o impresa benefica (specie la sconfitta di un demonio, di un drago o di un mostro), associati nel mito o nel folclore tradizionali a un dio o ad un eroe, può venir considerato carico del potere che ha reso possibili quegli avvenimenti, così che portare indosso quel testo trasmette e conserva quel potere. Sono ugualmente ricercate pergamene o scritti contenenti passi di Scritture ritenute di ispirazione divina e quindi impregnate di sostanza divina, oppure (secondo l'uso cristiano medievale) copie di lettere che si dicevano cadute dal cielo.

Talora, tuttavia – specialmente quando un amuleto è rivolto contro nemici umani, piuttosto che demoniaci – la procedura non è quella di procurarsi l'influsso o il carisma di dei o di oggetti «numinosi», ma quella di incutere terrore ai potenziali assalitori esponendo nelle case statuette o figurine di esseri mostruosi, spaventosi. I Babilonesi, per esempio, modellavano la testa del feroce demone Pazuzu, e un amuleto greco aveva la forma di una testa di gorgone, il cui occhio poteva impietrire gli intenzionali aggressori.

Di notevole importanza è anche il materiale di cui è fatto un amuleto o un talismano, dal momento che il potere magico è intrinseco all'oggetto stesso, non semplicemente associato. Le gemme devono essere di quella sostanza e di quel colore che si ritiene trasmettano qualità efficaci secondo l'occorrenza, e i testi vanno scritti su pelli specifiche e con speciali inchiostri o pigmenti.

Amuleti e talismani portati sulla persona fungono anche da ornamento: fermagli, medaglioni, ciondoli, sigilli e sacchetti profumati. In realtà, secondo parecchie fonti autorevoli, ciò che poté diventare un semplice ornamento era portato in origine a scopo di protezione.

Caratteristica fondamentale degli amuleti in molte culture è l'esoterismo, e sebbene, per la verità, siano messi di frequente bene in vista sulle pareti delle stanze e delle case, quando invece si portano sulla persona c'è spesso l'esigenza di non rivelarli a nessuno, salvo a chi li usa in un'occasione specifica, agli stregoni che li fanno e li distribuiscono e agli esseri ostili, contro i quali sono rivolti. Perciò essi vengono generalmente nascosti negli abiti o riposti in borse o in capsule. Inoltre, nel caso di testi scritti, si usano spesso alfabeti criptici o un linguaggio incomprensibile (noto come *ephesia grammata*, forse distorsione di *aphasia grammata*, ossia «lettere impronunciabili»), ritenendo trattarsi di testi e linguaggi di dei o di demoni (che possono talvolta identificarsi come autentici scritti e lingue antichi, riportati in modo inesatto attraverso i secoli). Anche i segni zodiacali e i simboli convenzionali delle costellazioni e dei metalli si considerano magici, poiché, come i nomi, sono parte essenziale di ciò che rappresentano e poiché le proprietà intrinseche delle costellazioni e dei metalli si presume governino il destino e la fortuna degli uomini. È comune anche lo scambio di lettere che spiegano esotericamente le parole del testo: così, la *z* starà per la *a*, la *y* per la *b*, e così via. In modo assai simile si useranno le lettere iniziali delle

parole di un versetto biblico, invece di scriverlo per intero, e nei sistemi alfabetici (come quello ebraico) in cui ogni lettera ha anche un valore numerico (cioè *a* = 1, *b* = 2, ecc.), si ricorre a una combinazione di lettere che corrispondono all'identico totale di quelle della parola prestabilita: espediente noto come *gematria* (probabile distorsione del greco *geometria*). (La *Library of Congress* possiede il manoscritto di una Bibbia ebraica completa, scritta apposta come manuale per la preparazione di amuleti!). Altro espediente è l'uso di quadrati magici, di cui ciascuna colonna verticale e ciascuna linea orizzontale danno la stessa somma e tutte insieme scrivono, per mezzo della *gematria*, il nome di Dio o di un angelo protettore.

Possiamo aggiungere che il carattere esoterico dei testi degli amuleti è dato, nelle formule orali, dalla recitazione bisbigliata o canticchiata a bassa voce. In realtà, questo è il significato autentico del termine *incantesimo*.

Gli amuleti scritti esprimono spesso il carattere numinoso iniziando con le parole «Nel nome di... [questo o quel dio]» (per esempio, il Bismillah arabo: «In nome di Dio, il Misericordioso, il Pietoso» e inframezzandovi segni religiosi (per esempio, la croce, la svastica, il segno di Davide) e la loro efficacia viene accresciuta da sigle o lettere (*ss* o *kh*) che indicano che la recitazione va accompagnata da fischi e sputi per tener lontani i demoni. Possono anche contenere sequenze di vocali che rappresentano cripticamente gli influssi degli angeli o degli astri. Inoltre, il potere di un amuleto scritto viene talora trasmesso non semplicemente indossandolo, ma immergendolo in acqua e bevendo quindi l'acqua stessa.

Sembra che amuleti e talismani fossero in uso fin dai tempi preistorici, come dimostrano certi oggetti sepolti coi morti (conchiglie di porcellana, cunei, punte di freccia, pietre), secondo una pratica sopravvissuta nel tempo, con l'evidente scopo di proteggerli nell'aldilà. Avevano poi funzione di amuleto gli occhi dipinti sulle mura e sui monumenti preistorici, che significavano la protezione provvidenziale di dei o spiriti benevoli, in contrapposizione con l'occhio malvagio dei demoni malevoli.

Ovviamente non è possibile descrivere dettagliatamente, nei limiti di questo scritto, la moltitudine di amuleti e talismani in uso nel mondo intero. Dobbiamo perciò limitarci agli esempi più rappresentativi tratti dalle varie culture antiche e moderne.

Storicamente, gli amuleti più antichi provengono dall'Egitto. Risalenti al IV millennio a.C., essi prendono la forma di immagini e statuette di terracotta, feldspato, corniola, ossidiana, diaspro e simili, avvolte nelle bende che fasciavano le mummie. Ogni membro del cadavere aveva un amuleto specifico, normalmente posto sopra. Oltre a statuette di dei e dee, si hanno miniature di cuori, di occhi di Horus, di rane, di scale e scalini. Gli occhi di Horus (generalmente un paio), fatti d'oro, d'argento, di lapislazzuli, di ematite o porcellana, rappresentavano l'onnipotente forza e vigilanza di quel dio e venivano portati anche dai vivi per procurarsi salute e protezione. La rana, simbolo di abbondanza feconda, significava la vita nel senso più ampio, inclusa la resurrezione della carne. La scala in miniatura rappresentava il mezzo per salire al cielo e viene ancora posta accanto ai sepolcri dei Mangor del Nepal; e una scala fatta di pasta veniva posta tradizionalmente presso le bare in qualche parte della Russia. Si ricorda anche la scala di Giacobbe nella Bibbia (Gn 28,12) e il riferimento allo stesso concetto nel *Paradiso* di Dante (21,25ss.).

Presente ovunque era anche l'*ankh* familiare. Che cosa rappresenti effettivamente è incerto: per alcuni rappresenta una combinazione dei genitali maschili e femminili e quindi la vita (eterna). Era anche portato dalle divinità nella mano destra e in questo caso, naturalmente, non era un amuleto, ma un simbolo d'immortalità. Anche lo scarabeo stercorario veniva inumato insieme coi defunti: questa specie di coleottero, affaccendato a rotolare palline di sterco perché diventino sempre più grosse, simboleggia il processo continuo della creazione.

Va poi fatto cenno ai cosiddetti *cippi* di Horus, stele o lastre incise con leggende di quel dio, che rappresentano in piedi sopra, o accanto, ai serpenti che ha sconfitto. Una versione cananea di questo mito è stata recentemente scoperta in un testo magico cananeo proveniente da Ras Shamra (Ugarit) nella Siria settentrionale. I *cippi* venivano posti per tener lontani gli spiriti maligni.

Altri antichi amuleti del Vicino Oriente, comuni fra i Babilonesi, gli Assiri, i Cananei e gli Ittiti, hanno la forma di sigilli cilindrici, fatti generalmente di diorite o di ematite, intagliati con scene mitologiche che illustrano la disfatta di mostri demoniaci ad opera degli dei o la sconfitta del formidabile Huwawa, custode delle sacre foreste di cedri, ad opera degli eroi Gilgamesh e Enkidu. Talvolta, ancora, sono raffigurati nei dipinti uomini che implorano gli dei, il sole benefico che sorge fra i monti, o una dea che versa generosamente acqua da due anfore. Interpretando questi amuleti «mitologici», è importante ricordare che le scene raffigurate possono essere mere mitologizzazioni di principi generici: così, la dea che versa l'acqua può semplicemente rappresentare l'abbondanza generosa. Spesso, per la verità, il significato di fondo può ricavarsi confrontando l'illustrazione glittica con la metafora verbale corrispondente.

Altro amuleto popolare in Mesopotamia e nella Terra di Canaan era una piastra che raffigurava i danni causati da una strega diabolica o da un lupo che rapiva i neonati, e infine la loro uccisione. Cosa che trova analogie in varie parti del mondo, per esempio in Armenia, in Etiopia, nei Balcani e particolarmente nel caso di un amuleto ebraico, il cosiddetto *Kimpezettl* (distorsione yiddish del tedesco *Kindbettzettel*, «nota del parto»), in cui la strega si identifica con Lilith.

Nonostante l'orientamento monoteistico degli autori del Vecchio Testamento, sembra che nell'antico Israele le masse abbiano fatto uso di amuleti. Il profeta Isaia criticava aspramente le donne che portavano idoli (3, 20) e in Palestina venne rinvenuto un amuleto d'argento con incise le parole della Benedizione sacerdotale (Nm 6,24-27) e significativamente datato al VI secolo a.C. D'altra parte, un riferimento metaforico agli amuleti nel *Deuteronomio* (6,8), venne più tardi preso alla lettera e portò alla moderna pratica ebraica di affiggere agli stipiti una capsula cilindrica (*mezuzah*) contenente brani del Pentateuco e di portare filatteri (*tefillin*) sulla fronte e sul braccio nella preghiera del mattino.

Un amuleto ebraico più moderno è l'esagramma, stranamente chiamato scudo, non stella, di Davide. Si tratta della semplice versione ebraicizzata di un simbolo magico di significato controverso e largamente in uso altrove. Il suo contrapposto è il pentagramma, pure assai diffuso e noto agli Ebrei come il sigillo di Salomone. Di uso comune erano anche amuleti metallici in forma di mano divina (simbolo pure abbastanza diffuso), spesso incisi con la lettera *h*, abbreviazione di Je*h*ovah. Fra gli amuleti scritti più diffusi è una striscia di carta con la scritta ABRACADABRA (variamente interpretata) in una serie di linee, ciascuna delle quali ha una lettera tronca alla fine, cosicché la serie va gradualmente diminuendo per formare una piramide capovolta, terminante con la sola lettera A. In tempi più recenti un altro amuleto popolare è costituito da un ciondolo d'oro o da un fermaglio raffiguranti le lettere della parola ebraica *ḥai* («vita, vivente»).

Particolarmente interessante è una categoria di gemme o pietre semipreziose (sardonica, berillo, calcedonia, onice, ecc.) trovate principalmente nell'Egitto dell'epoca greco-romana (ma più tardi anche altrove), che riproducevano immagini fantastiche – spesso in parte umane e in parte animali – di dei egizi e di altri dei, accompagnate da iscrizioni magiche, come il misterioso «Ablalhanalba», considerato una palindromia deformata della frase ebraica «Av lanu [aramaico *lan*] attah», «Tu sei un padre per noi ». Notevole fra le divinità nominate è un certo Abraxas (o Abrasax), figura importante nella dottrina degli gnostici: venne perciò detto amuleto gnostico, attribuzione che peraltro viene messa sempre più in dubbio dagli studiosi moderni. Quando questi amuleti si diffusero nelle cerchie cristiane, il misterioso nome *Ablalhanalba* venne spiegato per mezzo della «gematria» come equivalente di *Jesus*.

In molti paesi gli amuleti scritti sono più comuni di ogni altro amuleto. Fra i musulmani, per esempio, il tipo più popolare è una capsula contenente brani del Corano o un elenco dei novantanove attributi di Dio. I copti usano dipinti con san Giorgio di Lidda che uccide il drago, gli Etiopi pergamene con le lodi di Maria Vergine o grottesche rappresentazioni dell'occhio o del volto divino. Cosa che, tuttavia, non esclude affatto l'uso di amuleti a scopo ornamentale. I cristiani portano più spesso piccole croci o crocefissi, ma è anche diffusa la leggenda «Sator Arepo», cioè «Pater Noster» espresso con un crittogramma.

I Giapponesi usano, oltre alle reliquie, due forme di amuleto che meritano un cenno. L'una è un'immagine, dipinta sui guanciali, di un animale che trangugia i brutti sogni; l'altra, un paio di sardine morte appese con un gambo di agrifoglio all'uscio di casa, per tener lontani gli spiriti malefici, alla festa annuale di Setsubun (usanza analoga, altrove, è quella dell'aglio).

Il colore usato per gli amuleti risente, anche nell'arte magica medievale, della credenza che essi portino il carisma del sole, della luna e dei sette pianeti. Così le pietre gialle (ambra, topazio) portano l'influsso del sole; le pietre biancastre (diamante, madreperla), quello della luna; le rosse (rubino) quello di Marte; le verdi (smeraldo) quello di Venere; le nere (giaietto, onice, ossidiana) quello di Saturno e così via. Inoltre, ogni pietra «controlla» una condizione specifica: in Italia l'agata è creduta efficace contro il malocchio e in Siria contro i disturbi intestinali. Il cristallo sana l'idropisia e il mal di denti; il diamante neutralizza il veleno, oltre ad allontanare il temporale. In più, le pietre preziose favoriscono le passioni e gli affetti: il berillo dà la speranza, il granato l'energia e la fiducia, il rubino l'amore e il corallo si dice che impallidisca quando muore un amico. C'è poi una pietra per ciascun mese, spesso montata in fermaglio, con la scritta del segno zodiacale che rappresenta l'oroscopo di chi la porta.

Infine, circa l'uso di oggetti esotici come amuleti e talismani, vale la pena di citare un fatto curioso. Molti anni fa, chi scrive ebbe occasione di esaminare dei costumi da cerimonia indossati dagli sciamani africani e vide che parecchi comprendevano una borsa da portarsi al petto. Apertala, trovò che conteneva per lo più banali oggetti europei, come forcine, forbici, mozziconi di sigaretta, biglietti di autobus di Londra e altre cianfrusaglie del genere, ritenute magiche.

Così come i miti e le leggende popolari, anche le forme dell'amuleto migrano da una cultura ad un'altra in seguito a rapporti commerciali, conquiste, importazione di prigionieri, matrimoni misti, viaggi, ecc., ma in esse occorre poi decifrare nuovi significati, allo scopo di adeguarle al folclore delle credenze e delle tradizioni dei popoli che le hanno adottate. Quindi, come si è detto, l'esagramma divenne per gli Ebrei lo scudo di Davide, la croce per i cristiani il simbolo di Cristo e lo scarabeo sacro (*heper*), che rotola lo sterco, divenne per gli Egizi il simbolo del dio creatore Hepera, e la pallina di sterco il simbolo del globo solare che il dio fa rotolare attraverso il cielo. Interpretando questi veicoli della magia, è perciò necessario andare al di là di tali interpretazioni locali e cercar di ricuperarne il significato subliminale latente. Un approccio simile, tuttavia, è inevitabilmente esposto ai rischi del soggettivismo ed ha infatti portato a parecchie fantasie e assurdità psicologiche. Ma *abusus non tollit usum*, la moneta falsa non invalida la moneta corrente, e non si potrà mai comprendere la natura fondamentale degli amuleti senza ricorrere a tentativi del genere.

BIBLIOGRAFIA

Per chi conosce l'inglese, lo studio e la trattazione più utili sono costituiti da E.W. Budge, *Amulets and Talismans*, rist. New Hyde Park/N.Y. 1961, originariamente intitolato *Amulets and Superstitions*. Utile è anche, benché tenda qualche volta ad allontanarsi dal tema e ad indulgere a teorie insostenibili, F.T. Elworthy, *The Evil Eye*, New York 1970. C.W. King, *The Gnostic and Their Remains, Ancient and Mediaeval*, London 1881 (2ª ed.), fornisce una buona panoramica degli «Abrascas» e degli amuleti affini, benché un po' antiquato nelle sue interpretazioni. Degli amuleti arabi trattano esaurientemente E.W. Lane, nel suo classico *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, New York 1973 (5ª ed.); e E. Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Algiers 1909. Degli amuleti ebraici tratta J. Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition*, (1939), New York 1982.

THEODOR H. GASTER

ANTENATI, CULTO DEGLI. L'espressione *culto degli antenati* indica i riti e le credenze relative ai congiunti defunti. I riti caratteristici del culto degli antenati comprendono le devozioni personali, i riti domestici e il culto rivolti agli antenati appartenenti a un gruppo familiare, come ad esempio una linea parentale; inoltre i riti periodici nell'anniversario della morte e i riti annuali rivolti alla collettività degli antenati. Sono invece generalmente esclusi da tale categoria i riti per i morti che non hanno una particolare relazione con il gruppo parentale e le credenze relative ai defunti in generale, prive di una qualche relazione specifica con la parentela.

Caratteristiche generali e problemi di ricerca. Il culto degli antenati ha sempre attirato l'interesse di coloro che si sono dedicati ai diversi settori degli studi religiosi. Intorno alla fine del XIX secolo esso fu ritenuto la forma elementare della religione e le successive ricerche, più specifiche e settoriali, hanno fornito stimolanti modalità di approccio ai numerosi problemi religiosi, sociali e culturali ad esso connessi.

Il culto degli antenati è strettamente legato alla cosmologia e alla visione del mondo, alle concezioni dell'anima e della vita futura e a una forma di regolazione sociale fondata sull'eredità e sulla successione. Nell'Asia orientale il culto degli antenati risulta profondamente inserito nel Buddhismo e i riti rivolti agli antenati costituiscono la parte principale della pratica religiosa confuciana. Si riconosce in genere che il culto degli antenati contribuisce a sostenere l'autorità degli anziani, a mantenere il controllo sociale e a favorire tendenze conservatrici e tradizionaliste. Inoltre il culto degli antenati è chiaramente connesso con un atteggiamento morale di pietà filiale e di obbedienza agli anziani.

Il culto istituzionalizzato degli antenati viene a ragione considerato una pratica religiosa, non una religione autonoma. Esso viene generalmente praticato da gruppi parentali e solo di rado esistono sacerdoti incaricati di tale pratica. Limitato ad un gruppo etnico particolare, non presenta alcun tentativo di acquisire nuovi proseliti. La sua dimensione etica rinvia fondamentalmente alla corretta gestione delle relazioni familiari e parentali. Non possiede una vera e propria dottrina; quando ci sono dei testi, essi sono di solito manuali liturgici.

Nella maggior parte dei casi, il culto degli antenati non è l'unica pratica religiosa di una comunità: esso costituisce piuttosto una parte di un sistema religioso più ampio e più complesso. Nell'espressione *culto degli antenati* il valore del termine *culto* appare problematico. Il culto degli antenati, infatti, assume forme notevolmente diverse nelle varie aree culturali e di conseguenza le sue caratteristiche fondamentali risultano fortemente oscillanti. Talora gli antenati sono considerati i detentori di un potere equivalente a quello delle divinità: in questo caso viene loro concesso un culto e sono ritenuti capaci di influire sulla comunità nella stessa misura delle divinità. Il modo di concepire gli antenati, del resto, è tipicamente e fortemente influenzato dal modo di concepire le altre entità soprannaturali presenti nel sistema religioso della comunità.

Talora, invece, gli antenati sono invocati in quanto hanno il potere di concedere favori o di allontanare le disgrazie, anche se la loro efficacia rimane pur sempre limitata all'ambito dei legami di parentela. Perciò chi appartiene a una determinata linea parentale invoca soltanto gli antenati di quella particolare linea; sarebbe giudicato un atto privo di senso invocare gli antenati di una linea parentale differente. Viceversa, chi fa parte di altre linee è escluso, in via di principio, dai riti rivolti agli antenati dei gruppi parentali dei quali egli non fa parte. Tra gli atteggiamenti religiosi caratteristici del culto degli antenati si segnalano la pietà filiale, il rispetto, la comprensione e qualche volta il timore.

I riti connessi con la morte, che comprendono i riti funerari e quelli mortuari, possono essere inclusi nell'ambito del culto degli antenati soltanto quando i riti commemorativi oltrepassano il periodo della morte e della deposizione del cadavere e costituiscono regolari cerimonie del gruppo parentale. Per questo i riti funerari e gli atti commemorativi occasionali, comuni in molte parti del mondo, non sono considerati prove indiscutibili di un autentico culto degli antenati. Quando invece i discendenti, in qualità di membri di un gruppo parentale, attribuiscono collettivamente e regolarmente un culto ai loro antenati, in questo caso tali pratiche vanno considerate forme autentiche di culto degli antenati.

I neonati defunti, i nati morti e gli aborti sono in genere distinti, a livello concettuale, dagli antenati. Nella maggior parte dei casi a questi morti eccezionali vengono al massimo attribuiti riti funerari molto abbreviati e modesti rituali commemorativi. Come nel caso di coloro che muoiono durante la giovinezza, prima del matrimonio, il loro destino è considerato particolarmente deplorevole e fonte di possibile danno per i sopravvissuti.

L'analisi del culto degli antenati propone numerosi interrogativi. Come vengono concepite le relazioni tra gli antenati e i loro discendenti? Il culto degli antenati è in qualche modo il riflesso delle effettive relazioni che intercorrono tra padri e figli? In quali circostanze gli antenati sono considerati capaci di arrecar danno ai loro discendenti e in quale misura la loro benevolenza o malevolenza è connessa al senso di colpa dei discendenti nei loro confronti? Quali insegnamenti può fornire lo studio del culto degli antenati a proposito delle relazioni giuridiche e dei rapporti di autorità? Quali sono le caratteristiche dei riti domestici? Questi ultimi, ad esempio, paiono spesso riflettere la sensazione che i defunti siano in qualche modo ancora «vivi» e che sia possibile entrare in contatto con loro per chiedere consiglio. Le varie ricerche in questo settore illuminano i diversi atteggiamenti nei confronti della morte e illustrano l'intuizione, largamente diffusa, che i morti vadano gradatamente perdendo le loro caratteristiche individuali, per venire infine lentamente assorbiti all'interno di una collettività impersonale. Un particolare filone di ricerca si è interessato, in tempi recenti, alle differenze che distinguono gli atteggiamenti delle donne, nei confronti degli antenati, da quelli degli uomini.

Il culto degli antenati nella storia degli studi. Herbert Spencer scrisse (*Principles of Sociology*, 1877) che «il culto degli antenati costituisce l'origine di ogni religione». Secondo Spencer, il culto degli eroi deriverebbe dalla divinizzazione degli antenati; tutte le divinità, addirittura, trarrebbero la loro origine da un processo consimile. La teoria evemeristica di Spencer si fondava sopra una idea assai diffusa a quel tempo: la religione nel suo complesso possiede una origine comune, dalla quale derivano tutte le sue numerose forme. La conoscenza di questa forma originaria può fornire la chiave per comprendere tutti gli sviluppi successivi.

Poco tempo prima, Fustel de Coulanges aveva sostenuto (*La cité antique*, 1864, 1901, trad. it. 1982) che in Grecia e a Roma la società era originariamente fondata sul culto degli antenati. In seguito, quando le credenze e le pratiche proprie del culto degli antenati andarono indebolendosi, la società nel suo complesso risultò interamente trasformata. Secondo questo studioso, in Grecia e a Roma era diffusa, fin dalle origini, la comune credenza nella sopravvivenza dell'anima dopo la morte del corpo. La famiglia, che continuava a tributare un culto ai suoi antenati, divenne l'unità di base della comunità, articolandosi gradualmente nelle suddivisioni del clan, della *gens*, della fratria e della tribù. Infine furono costituite le città, governate dalle famiglie nobili come associazioni di tipo religioso.

Sigmund Freud sostenne (*Totem und tabu*, 1913, trad. it. 1930) che la credenza che i vivi possono essere danneggiati dai morti ha la funzione di ridurre il senso di colpa nei confronti dei defunti stessi. All'interno delle relazioni di parentela, caratterizzate a livello conscio dall'affetto, sarebbe cioè inevitabilmente presente una certa dose di ostilità; tale ostilità, entrando in conflitto con l'ideale cosciente che auspica relazioni affettuose, deve però essere repressa. L'ostilità repressa viene infine proiettata sui defunti e si trasforma nella credenza che i morti siano malvagi e possano recare danno ai viventi.

Meyer Fortes, lavorando su materiali africani, perfezionò notevolmente l'ipotesi di Freud. Fortes (*Oedipus and Job in West African Religion*, 1959) scoprì, infatti, che tra i Tallensi la credenza nella perpetua autorità degli antenati costituisce, più che un senso di timore, il

principale mezzo per alleviare il senso di colpa derivante dall'ostilità repressa.

Fra i Tallensi le relazioni tra padri e figli sono affettuose; tuttavia, dato che il figlio acquisisce piena autorità giuridica soltanto dopo la morte del padre, i figli nutrono un rancore latente nei confronti dei padri. Tale rancore non si manifesta però nella credenza che i morti siano malvagi. I Tallensi credono invece che l'autorità del padre sia a sua volta a lui concessa dagli antenati, che esigono dal figlio continua subordinazione. In questo modo la funzione del culto degli antenati è quella di rafforzare la generale e positiva considerazione dell'autorità degli anziani, a prescindere dalla personalità individuale di ogni singolo antenato. A tale funzione è connessa quella di attribuire un valore positivo alla subordinazione dei desideri individuali all'autorità collettiva degli anziani della tribù. Tale valore contribuisce a garantire e a conservare la solidarietà del gruppo.

In *Death, Property, and the Ancestors* (1966), Jack Goody ha studiato il culto degli antenati tra i LoDagaa dell'Africa occidentale. Le proprietà, destinate ad essere ereditate dai discendenti, non vengono distribuite prima della morte del padre. Poiché non gli è consentito di disporre del pieno possesso di tali beni, il figlio nutre il desiderio inconscio che il padre muoia. La repressione di questa colpa si manifesta nella credenza che i defunti conservano in eterno i diritti sulle proprietà che un tempo possedevano. Per poter infine godere di questi diritti è necessario che i sopravvissuti indirizzino sacrifici ai defunti. Se tali sacrifici non sono solleciti, gli antenati colpiranno i loro discendenti con malattie e disgrazie. In questo caso le credenze relative alle sventure inviate dagli antenati sono inestricabilmente legate alle regole sociali dell'eredità e della successione.

In *Gods, Ghosts, and Ancestors* (1974), Arthur Wolf ha dimostrato la stretta correlazione che intercorre in Cina tra le diverse concezioni degli esseri soprannaturali e la realtà sociale. In particolare, il modo di concepire gli antenati riproduce il modo in cui vengono percepiti i genitori, gli anziani e gli altri parenti. Non si tratta però di una confusione tra i morti e i vivi: significa semplicemente che i medesimi rapporti di autorità e di obbedienza che agiscono tra i vivi si manifestano anche nei loro riti per gli antenati.

La pratica del culto degli antenati. Descriveremo in questa sezione la pratica del culto degli antenati nelle diverse aree culturali, in relazione alle varie tradizioni religiose.

Africa. Il culto degli antenati costituisce di norma soltanto un aspetto della religione africana. Un individuo privo di discendenti non può diventare un antenato: per acquisire tale rango è necessaria una corretta sepoltura, accompagnata dai riti adeguati alla condizione sociale del defunto. Dopo un certo intervallo di tempo a partire dal decesso, il defunto divenuto antenato non è più percepito come un individuo. Le sue caratteristiche personali svaniscono dalla consapevolezza dei sopravvissuti e permane soltanto il suo valore di antenato portatore di un esempio morale. Si pensa che gli antenati siano in grado di intervenire nelle vicende umane, ma soltanto all'interno dello specifico campo della loro autorità, cioè tra i loro discendenti.

In un importante studio sul culto africano degli antenati, Max Gluckman (1937) stabilì la distinzione tra culto degli antenati e culto dei morti. Gli antenati rappresentano forze morali positive, che possono provocare o evitare le sventure e che richiedono ai loro discendenti l'osservanza di un codice morale. Il culto dei morti, invece, non è rivolto esclusivamente ai congiunti defunti, ma agli spiriti dei morti in generale. In questo caso gli spiriti vengono invocati per il conseguimento di scopi amorali o antisociali, mentre agli antenati ci si può rivolgere soltanto per fini che si accordino con i principi sociali fondamentali.

Gli Edo pensano che il defunto avanzi nel mondo degli spiriti lungo una linea parallela al procedere sulla terra di suo figlio e degli altri suoi discendenti. Gli eventi di questo mondo sono contrassegnati dai riti e si crede che essi abbiano un perfetto duplicato nel mondo degli spiriti. In questo modo possono anche passare vent'anni prima che uno spirito venga finalmente assorbito nella collettività dei defunti e prima che i suoi discendenti possano acquisire la pienezza della loro autorità. Così gli antenati continuano a esercitare la loro autorità sui discendenti per un lungo periodo dopo la morte e i figli, fino a quando tale autorità resta in vigore, devono compiere i riti prescritti e devono comportarsi nei modi previsti.

Tra gli Ewe del Ghana, intorno al culto degli antenati ruota l'intera società. Tale culto costituisce la base di tutto il sistema religioso e il punto di riferimento per la concettualizzazione di tutti i rapporti sociali. Gli Ewe credono che l'uomo possegga due anime. Prima della nascita egli risiede nel mondo degli spiriti e giunge in questo mondo quando riesce a trovare una madre; alla sua morte ritornerà nel mondo degli spiriti. Questo movimento ciclico che percorre i diversi regni è perpetuo. Gli antenati vengono invocati, per mezzo di libazioni, in qualunque occasione rituale; i riti possono oscillare da semplici libazioni individuali a rituali complessi che coinvolgono un'intera linea di parentela. Durante il rito, l'anima dell'antenato ritorna a essere nutrita attraverso lo scanno cerimoniale, che funge da suo contenitore. Oltre agli scanni individuali, esi-

stono anche scanni per gli antenati di un intero gruppo parentale, che vengono conservati avvolti in panni di seta o di velluto.

Gli studi di Igor Kopytoff (1971) sui Suku dello Zaire sollevano la questione della correttezza dell'espressione *culto degli antenati*. I Suku, infatti, non hanno un termine che possa essere tradotto con «antenato»: essi non operano alcuna distinzione terminologica tra i morti e i vivi. I rapporti tra i giovani e gli anziani sono regolati da pochi e semplici princìpi e tali princìpi non sono in alcun modo segnati dalla linea di demarcazione che separa i vivi dai defunti. Perciò si può dire che tra i Suku il culto degli antenati è semplicemente un'estensione dei rapporti di parentela che intercorrono tra gli anziani e i loro giovani discendenti. Le linee di parentela, inoltre, vanno considerate come comunità che raccolgono insieme sia i vivi che i morti. I poteri attribuiti agli antenati, in definitiva, sono soltanto la proiezione dei poteri posseduti in vita dagli anziani. In questo caso l'espressione «culto degli antenati» appare impropria.

Melanesia. Gli antenati sono uno dei tanti tipi di spiriti conosciuti dalle società tribali della Melanesia. Nell'analisi del ruolo del culto degli antenati nella vita tribale, Roy Rappaport (*Pigs for the Ancestors*, 1968, trad. it. 1980) introduce un approccio assolutamente nuovo e originale rispetto alle ricerche rivolte ad altre aree geografiche. Tra gli Tsembaga delle regioni montuose, il rituale rivolto agli antenati fa parte di un complesso sistema ecologico, che tende alla regolazione di un ciclo accuratamente bilanciato tra abbondanza e scarsità. Le piantagioni di patate dolci sono infatti minacciate dalla crescita indiscriminata della popolazione suina e perciò gli uomini provvedono a integrare la loro dieta, fondamentalmente basata sugli amidi, con le proteine della carne. Questo ciclo alimentare è messo in movimento dalla credenza che i maiali debbano essere sacrificati in gran numero agli antenati: tali sacrifici forniscono agli Tsembaga una grande quantità di proteine. I maiali sacrificati in occasione della morte di qualcuno o in relazione alle guerre intertribali integrano la consueta dieta a base di patate dolci, dieta che è adatta alle consuete attività, ma non è adeguata a periodi di forte tensione. In questo caso il culto degli antenati assume un ruolo vitale in relazione all'equilibrio biologico della tribù inserita nel suo ambiente.

India. Il culto degli antenati assume in India una grandissima varietà di forme, a seconda dell'area e del gruppo etnico interessato; tuttavia la pratica di procurare cibo per i defunti è fondamentale e largamente diffusa. Nell'Induismo ortodosso c'è un rito annuale, tra agosto e settembre, che prevede l'offerta agli antenati di palle di riso consacrato (*piṇḍa*). Le *Leggi di Manu* comprendono istruzioni specifiche per le offerte rivolte agli antenati. I discendenti organizzano per i brahmani un banchetto (chiamato *śrāddha*) e il merito di questa azione viene trasferito agli antenati. Il rito assume forme diverse a seconda se viene praticato durante il funerale o in occasione delle successive cerimonie annuali. Dettagliate prescrizioni intorno alle purificazioni e alle diverse preparazioni rituali sono contenute in testi specifici.

Buddhismo. Nell'Asia orientale e sudorientale viene celebrata la «festa di tutte le anime», *Avalambana*, che si fonda su una narrazione canonica. La storia riguarda uno dei discepoli del Buddha, Maudgalyāyana, famoso per la sua abilità nella meditazione e per i suoi poteri paranormali. La madre di Maudgalyāyana apparve in sogno al figlio e gli rivelò che, a causa del suo *karman*, stava soffrendo innumerevoli tormenti nel profondo dell'inferno. Grazie alla sua magia, Maudgalyāyana si recò a sua volta nell'inferno, ma i suoi poteri non furono sufficienti a ottenere la liberazione della madre. Alla fine il Buddha gli consigliò di convocare un'assemblea di sacerdoti, che avrebbero recitato i *sūtra* e avrebbero poi trasferito agli antenati il merito di quei riti. I discendenti, in altri termini, sono costretti a utilizzare la mediazione dei sacerdoti per far pervenire i loro benefici agli antenati. Ne risulta così una festa annuale, tradizionalmente celebrata il giorno di luna piena dell'ottavo mese lunare. Nel corso di questa festa nei templi buddhisti hanno luogo speciali recitazioni dei *sūtra* e offerte rituali rivolte agli antenati; in ogni paese, inoltre, si compiono particolari riti domestici. Oltre ai riti per gli antenati, si svolgono celebrazioni religiose per le «anime affamate» e per gli spiriti di coloro che sono morti senza lasciare discendenti.

Sebbene una delle principali concezioni del primitivo Buddhismo indiano fosse quella della non-anima (*anātman*), di fatto il concetto di anima è largamente accettato nell'Asia orientale. La credenza nella rinascita in forma umana, divina o subumana, convive con l'idea che l'anima eterna riposi in una lapide dedicata agli antenati, oppure soggiorni nel regno dei morti. Le contraddizioni implicite in questo intreccio di concezioni diverse non sono in genere percepite come problematiche da coloro che pacificamente le accettano.

Al giorno d'oggi, nell'Asia orientale, l'esecuzione dei riti rivolti agli antenati e di quelli funebri fornisce al clero buddhista una delle principali fonti di reddito; questa tendenza è particolarmente marcata in Giappone. Il clero buddhista è soprattutto impegnato a recitare i *sūtra* per i morti e a conservare nei templi le lapidi dei defunti.

Sciamanismo. In ogni parte dell'Asia orientale il culto degli antenati si trova strettamente associato a

pratiche sciamaniche. Attualmente, in Asia, lo sciamanismo è ridotto a semplici comunicazioni medianiche, nelle corso delle quali lo sciamano cade in *trance* e rivela la condizione attuale degli antenati del suo cliente. Queste pratiche si fondano sull'opinione, diffusa tra la gente comune, che, se una persona è colpita da una sofferenza insolita o apparentemente ingiustificata, la causa va ricercata nei suoi antenati. Se gli antenati stanno soffrendo, se sono scontenti della condotta dei loro discendenti o se è stato loro offerto un rito inadeguato o insufficiente, essi possono provocare sofferenze ai loro discendenti. Soltanto di rado, tuttavia, una simile credenza sfocia nell'affermazione esplicita che gli antenati fanno soffrire i loro discendenti in modo volontario e dunque malevolo.

Il culto degli antenati in Cina. Nelle concezioni metafisiche cinesi legate al culto degli antenati sono presenti e particolarmente attive le antiche teorie locali sull'anima. All'inizio, a partire dai tempi di Chou (circa 1123-221 a.C.), la nozione dominante di anima, presente ad esempio nei racconti popolari, era quella di una spettrale e pallida ombra dell'uomo. Queste apparizioni sono chiamate *kuei*, che significa demoni, diavoli, fantasmi. Esse sono contrapposte agli *shen*, gli spiriti benevoli degli antenati (con lo stesso termine ci si riferisce anche, in modo generico, a tutte le divinità).

Insieme a questa idea dell'anima spettrale si sviluppò anche una concezione dell'anima rispondente alla teoria dello *yin* e dello *yang*. Secondo questa teoria, la parte *yin* dell'anima, chiamata *p'o*, può trasformarsi in un *kuei* e provocare disgrazie qualora i discendenti non celebrino i prescritti riti per gli antenati. Il *p'o* resterà invece pacifico se viene placato in modo soddisfacente. La parte *yang* dell'anima, detta *hun* e associata allo *shen*, benedirà al contrario e proteggerà i discendenti e le loro famiglie. In questo modo i riti cinesi per gli antenati hanno trovato la loro motivazione nel timore della vendetta dei morti e nella speranza della protezione degli antenati.

Il culto cinese degli antenati può essere interpretato come l'associazione di due culti distinti: da un lato il culto che esprime l'unità della linea parentale, limitandosi a un segmento di tale linea, il cosiddetto culto del vestibolo; dall'altro il culto rivolto ai membri di una famiglia da poco defunti, il culto domestico. Le cerimonie religiose della linea parentale si svolgono tutte in un vestibolo dedicato agli antenati, in cui le lapidi che rappresentano gli antecedenti vengono conservate e venerate dai discendenti alla maniera confuciana. I riti domestici si riducono invece a offerte quotidiane presentate davanti a un altare domestico. Il rituale della linea parentale tende alla formalizzazione e all'espressione di sentimenti di obbedienza all'autorità degli antenati e del gruppo degli anziani; il rituale domestico esprime invece soprattutto sentimenti individuali e mantiene continue relazioni tra i discendenti e alcuni particolari individui defunti.

Il culto cinese degli antenati è strettamente legato all'eredità dei beni; ciascun individuo defunto deve ricevere offerte da almeno un discendente, che gli fornirà i mezzi di sostentamento per la vita futura. Si richiede, tuttavia, che ogni singola persona veneri solamente quegli antenati dai quali ha ricevuto dei beni.

Confucianesimo. Il Confucianesimo attribuisce notevole importanza alla corretta pratica dei riti dedicati agli antenati. Una particolare attenzione viene prestata ai più minuti dettagli, relativi al contenuto e alla preparazione delle offerte, all'abbigliamento opportuno, ai gesti, alle posizioni e all'ordine di precedenza nel comparire davanti agli altari degli antenati. Secondo il *Libro del rituale familiare* dello studioso neoconfuciano Chu Hsi, il *Chu-tzu chia-li*, la commemorazione degli antenati divenne in primo luogo una responsabilità dei figli maggiori, mentre le donne, nella celebrazione dei riti, erano escluse da funzioni cerimoniali.

Nella dottrina confuciana la virtù più alta è la pietà filiale, che viene espressa nel modo più elevato nel culto degli antenati. Quando il Buddhismo fu introdotto in Cina, una delle principali obiezioni che i confuciani gli mossero fu che la nuova dottrina si contrapponeva alla pietà filiale e avrebbe finito per spazzare via la pratica del culto degli antenati. Se i figli avessero accettato la tonsura e avessero mancato di eseguire i riti destinati agli antenati, allora non soltanto gli spiriti dell'altro mondo avrebbero sofferto per la scarsa cura esercitata nel rituale, ma perfino i rapporti sociali della comunità sarebbero stati minati nei loro fondamenti.

Nella società cinese tradizionale il luogo in cui si collocano le tombe viene indicato da un geomante. Partendo dalla convinzione che una opportuna confluenza di «venti e acque» (*feng-shui*) porta beneficio ai defunti e ai loro discendenti, il geomante cerca un luogo in cui l'urna sepolcrale possa essere circondata da alture digradanti e da acque correnti. Si ritiene che questa combinazione di forze cosmiche offra dei vantaggi ai defunti e faciliti il loro percorso nell'altro mondo. Le famiglie sono spesso in feroce competizione tra loro per accaparrarsi questi rari luoghi privilegiati e talora arrivano a rimuovere le sepolture non custodite, per poter occupare con le proprie tombe di famiglia i luoghi migliori.

Corea. In Corea il rapporto con gli antenati è assai differenziato per le donne e per gli uomini. La donna si sposa lontano dal suo paese natale ed entra nella casa del marito, sotto l'autorità della madre e del padre di lui. I suoi rapporti con la famiglia del marito saranno

inevitabilmente caratterizzati da sentimenti di lotta e di competizione. Il suo legame di appartenenza alla linea parentale del marito è assai debole e viene pienamente riconosciuto nel rituale soltanto dopo la sua morte. Dal momento che le relazioni della donna con la linea parentale del marito sono strutturate in modo così conflittuale e insieme evanescente, la concezione femminile degli antenati risulta più negativa di quella maschile. Tale valutazione negativa, propria delle donne, si esprime nell'idea che gli antenati possano malignamente affliggere i loro discendenti provocando malattie e disgrazie. Gli uomini venerano gli antenati per mezzo dei riti confuciani, dai quali le donne sono escluse; le donne, invece, si rivolgono agli antenati alla maniera sciamanica, utilizzando l'estesa rete degli sciamani, che sono in maggior parte donne. Questa differenziazione su base sessuale del culto degli antenati è un aspetto del tutto caratteristico della tradizione coreana.

Giappone. A partire dal periodo Tokugawa (1600-1868), in Giappone il culto degli antenati è stato praticato principalmente alla maniera buddhista, anche se sopravvivono ancora i riti scintoisti. Come avviene in Cina, il rituale rivolto agli antenati riflette relazioni di autorità e di eredità. Tuttavia tali riti non sono eseguiti all'interno di ciascuna linea di parentela diretta, ma sono organizzati dalle famiglie più importanti e ramificate del sistema familiare tradizionale, le *ie*. Le famiglie «laterali» (*bunke*) riconoscono la centralità rituale della famiglia principale (*honke*) e partecipano ai suoi riti in posizione subordinata. La *honke* non contraccambia. In Giappone, accanto a questi riti *honke-bunke*, un elemento importante del culto degli antenati è costituito dai riti domestici eseguiti davanti a un altare buddhista.

Nel suo studio *Ancestor Worship in Contemporary Japan* (1973), Robert Smith ha mostrato come la compassione induca spesso i giapponesi a conservare nei loro altari domestici anche le lapidi di persone estranee alla loro famiglia. Essi custodiscono le lapidi perché sospinti da un personale sentimento di affetto per il defunto, e non per timore delle punizioni che li colpiranno se mancano al loro dovere. Oltre a riflettere le relazioni di parentela, il culto degli antenati diventa allora un mezzo per esprimere un sentimento di attaccamento.

Le «nuove religioni» costituiscono in Giappone un gruppo di parecchie centinaia di associazioni, nate nel XIX e XX secolo. Quando la loro dottrina deriva dallo Scintoismo o dal Buddhismo, esse riservano in qualche modo al culto degli antenati un ruolo di particolare importanza. L'«Associazione degli amici degli spiriti» (Reiyūkai Kyōdan) rappresenta un singolare esempio di gruppo religioso che pone il culto degli antenati al centro dei suoi riti, individuali e collettivi. La venerazione per gli antenati è, nelle nuove religioni e in generale nella società giapponese, strettamente legata ad un certo conservatorismo sociale e politico e alla valorizzazione tradizionalista dei costumi sociali del passato.

[Vedi anche *FAMIGLIA*, vol. 3].

BIBLIOGRAFIA

Emily Ahern, *The Cult of the Dead in a Chinese Village*, Stanford/Cal. 1973: ampio studio sul culto degli antenati a Taiwan, che illustra le relazioni tra la linea parentale e le cerimonie domestiche.

Carmen Blacker, *The Catalpa Bow*, London 1975: ricerca che rievoca nella religiosità popolare giapponese le pratiche sciamaniche rivolte agli antenati.

M. Freedman, *Lineage Organization in Southeastern China*, (1958), London 1965: studio antropologico sull'organizzazione delle linee parentali, che stabilisce la distinzione tra i culti domestici degli antenati e quelli del vestibolo e comprende importante materiale sulla geomanzia.

M. Gluckman, *Mortuary Customs and the Belief in Survival after Death among the South-Eastern Bantu*, in «Bantu Studies», 11 (1937), pp. 117-36.

J.J.M. De Groot, *The Religious System of China*, I-VI, (1892), Taipei 1967: ricchissimo studio sulle religioni cinesi, con ampia documentazione sul culto degli antenati, soprattutto ad Amoy.

Helen Hardacre, *Lay Buddhism in Contemporary Japan. Reiyūkai Kyōdan*, Princeton 1984: una ricerca su una delle nuove religioni in Giappone, con particolare riferimento al culto degli antenati.

Fr.L.K. Hsu, *Under the Ancestors' Shadow*, New York 1948: studio classico sul culto degli antenati in Cina.

D.Y. e R.L. Janelli, *Ancestor Worship in Korean Society*, Stanford/Cal. 1982: sul culto degli antenati in Corea, con particolare riferimento alle differenze dottrinali e cultuali legate alla differenziazione dei ruoli sessuali.

D.K. Jordan, *Gods, Ghosts, and Ancestors. The Folk Religion of a Taiwanese Village*, Chicago 1969: sul culto degli antenati a Taiwan e sui fenomeni ad esso connessi, specialmente sul matrimonio degli spiriti.

I. Kopytoff, *Ancestors as Elders in Africa*, in «Africa», 41 (1971), pp. 129-42.

W. Newell (cur.), *Ancestors*, The Hague 1976: utile raccolta di studi su aspetti particolari del culto degli antenati, soprattutto in Africa e in Giappone.

Ch. Takeda, *Sosen sūhai*, Tokyo 1971: sul culto degli antenati in Giappone, con particolare riferimento al Buddhismo.

A.P. Wolf, *Gods, Ghosts, and Ancestors*, in *Religion and Ritual in Chinese Society*, Stanford/Cal. 1974, pp. 131-82.

K. Yanagita, *Senzo no hanashi*, Tokyo 1946 (trad. ingl. *About Our Ancestors*, Tokyo 1970): una presentazione del culto degli antenati in Giappone in rapporto alla cultura giapponese.

HELEN HARDACRE

ARCHITETTURA E RELIGIONE. L'architettura può definirsi l'arte di edificare e quindi l'*architettura religiosa* riguarda gli edifici espressamente progettati a fini religiosi. Edifici che possono essere o molto semplici o molto complessi, avere la forma di un cerchio di pietre sovrapposte (megaliti) che delimita uno spazio sacro, oppure estendersi lungo parecchi acri, come il santuario di Angkor Wat. Possono essere costruiti in qualsiasi materiale, da un mucchio di terra innalzato sopra una tomba reale al cemento armato e vetro dei templi del XX secolo.

Eppure la pratica della religione in sé non richiederebbe una struttura architettonica. Si possono offrire sacrifici agli dei all'aperto, in cima a una collina; i fedeli dell'Islam possono recitare le preghiere quotidiane in una vettura ferroviaria o anche per la strada; l'Eucaristia cristiana può celebrarsi in una corsia d'ospedale. E nondimeno tutte le grandi religioni del mondo hanno edifici specificamente studiati in funzione delle proprie esigenze e che costituiscono, d'altra parte, una fonte importante di conoscenza della rispettiva fede. Essi sono in grado di rivelare la natura che i fedeli attribuiscono ai propri dei e consentono di penetrare nel carattere delle comunità per le quali sono stati costruiti e del culto che vi si celebra.

Per comprendere e valutare il significato di queste costruzioni occorre classificarle, ma la loro varietà è tale che un unico metodo di classificazione sarebbe incompleto. Per trattare adeguatamente la materia vanno perciò ricercate tipologie diverse. Se ne possono individuare almeno quattro. In primo luogo, può prendersi come base per la formulazione di una tipologia delle costruzioni religiose la loro terminologia. La quale, tuttavia, non è affatto esauriente, per cui è necessario ricorrere a una seconda tipologia desunta dal carattere o dalla natura attribuite a ciascuna costruzione, la quale può differenziarsi secondo che venga considerata una dimora divina, un centro di riferimento, un monumento o un luogo di riunione. Una terza tipologia può aversi analizzando le funzioni cui ciascun edificio adempie: l'ufficio divino, l'insegnamento religioso, la manifestazione di deferenza e di devozione, il culto pubblico, la simbologia. Un quarto tipo riguarda l'architettura, piuttosto che la religione, e si basa sulla categoria del percorso e del luogo. Altri fattori da considerare per una descrizione completa sono quelli dei vari materiali impiegati, l'effetto del clima, la cultura e le sue espressioni nei diversi stili e infine l'influenza del patrocinatore.

Classificazione secondo la terminologia. I termini usati per riferirsi agli edifici religiosi forniscono un'indicazione preliminare tanto della loro varietà quanto del loro significato.

Termini che designano una costruzione con funzione di asilo. Possono ulteriormente differenziarsi secondo gli esseri o le cose che vi si associano.

Per gli dei. L'ebraico *beit Elohim* va tradotto «casa di Dio», mentre *heikhal* (prestito sumerico attraverso il babilonese *e-kallu*), indica una casa speciale o un palazzo. In greco abbiamo *naos*, da *naio*, «abitare», mentre *kyriakos* («del Signore») sta all'origine sia dell'inglese *church* che del tedesco *Kirche*. In latino abbiamo *aedes sacra*, «edificio sacro», come anche *domus dei*, «casa di dio». *Tabernacolo* (lat. *tabernaculum*, da *taberna*, capanna) ha un'analoga connotazione di dimora. L'Induismo ha *prāsāda*, tribuna di un dio, e *devalaya*, residenza di un dio, mentre in giapponese il tempio è letteralmente «casa onorabile».

Per gli oggetti. Sacrario fa in inglese *shrine*, derivato da *scrinium*, scrigno, reliquiario. Termine più specifico è *cappella*, da *capella* (cappa, mantello), che si riferisce al mantello di san Martino, venerato in una piccola costruzione; c'è poi *cattedrale*, ossia la chiesa dove si trova la *cathedra*, o trono, del vescovo. *Pagoda*, deformazione del singalese *dagoba*, è una torre che contiene reliquie. *Agyari*, luogo dove si fa il fuoco, designa un tempio parsi in cui si tiene accesa la sacra fiamma. Il Tempio del Buddha Dormiente, a Pechino, prende nome dalla statua che vi si trova.

Per gli uomini. Il latino *domus ecclesiae* indica la comunità cristiana che occupa l'edificio. *Beit ha-keneset* in ebraico e *synagoge* in greco (da *synago*, «radunarsi insieme»), con la traslitterazione italiana *sinagoga*, denotano un luogo di adunanza. Il termine in uso fra i Quaccheri, *meeting house*, «casa di riunione», ha la stessa implicazione.

Termini che indicano il carattere di una struttura. I Greci avevano *to hagion*, «il luogo del timore», da *azomai*, «essere in soggezione di», e *to hieron*, «il luogo sacro». Il latino *adytum* è una traslitterazione del greco *adyton*, «non essere entrato», poiché è la dimora sacra di una divinità. *Templum* è uno spazio riservato e deriva da *tempus*, che significa «divisione» o «sezione», e che a sua volta deriva dal greco *temenos*, area destinata a uno scopo particolare, come quello del servizio ad un dio. L'italiano *tempio* ha la stessa etimologia, mentre *santuario* (*sanctus*) mette in risalto la santità dell'edificio.

Termini che indicano associazione con persone o avvenimenti. Parlando della Cattedrale di san Paolo a Londra si esprime un riferimento all'Apostolo. Il complesso della Moschea di Solimano a Istanbul richiama alla memoria il suo patrono, il sultano Solimano il Magnifico. Il Pantheon romano (greco *pantheion* latinizzato) era dedicato a «tutti gli dei». L'Anastasis di Gerusalemme ricorda la resurrezione (*anastasis*) di Gesù.

Basilica designa un edificio pubblico con attribuzioni reali (*basileus*, re). Il *martyrion* (latino *martyrium*), da *martyreo*, «testimoniare», è un monumento, o memoriale (due sinonimi: uno deriva da *moneo*, richiamare alla mente, l'altro da *memoro* ricordare), che cioè conserva o richiama la memoria di una persona o di un evento; la Cattedrale inglese di sant'Albano, per esempio, ricorda il Santo martire, e la Chiesa della Natività a Betlemme ricorda la nascita di Cristo.

Termini che descrivono la funzione di un edificio. L'ebraico *devir*, che designa il Sancta Sanctorum del Tempio di Gerusalemme, può suggerire un oracolo, da un verbo che significa «parlare», e in questo caso sarebbe analogo al latino *fanum*, da *fari*, «parlare», detto specialmente di oracoli. *Proseuke* (greco) e *oratorium* (latino), «oratorio», luogo di preghiera, indicano entrambi una forma particolare di devozione religiosa. *Battesimo* (greco *baptizo*, immergo) specifica l'azione cerimoniale, e *moschea*, dall'arabo *masjid*, luogo di prostrazione (davanti a Dio), il luogo di un'azione.

Termini che indicano la forma dell'edificio. Si riferiscono principalmente all'architettura funeraria: *tholos*, «cupola» o «volta», significa una tomba rotonda; il termine stesso *tomba* viene da *tumulus*, tumulo sepolcrale; *piramide* suggerisce una forma geometrica ed è al tempo stesso la tomba dei faraoni; *mastabah* in arabo sta per «banco», che ricorda la forma di una tomba; *stūpa*, dal sanscrito *stūpa* (pali: *thupa*), tumulo o torre per reliquie; *ziggurat*, dal babilonese *ziqqurratu*, significa «cima di montagna» o «pinnacolo» e definisce le terrazze sovrapposte che costituiscono questo edificio.

Tipologia secondo il carattere. Nonostante sovrapposizioni inevitabili, si possono specificare quattro tipi principali.

Dimora divina. La struttura più importante, visto che la terminologia in uso sottolinea questa particolare categoria, è quella considerata come abitazione divina. Siccome l'occupante principale gode di uno stato divino, si ritiene che il modello sia stato fornito dal cielo. Gudea, re di Lagash nel III millennio a.C., ebbe da una dea i progetti del tempio. Il sacrario di Amaterasu, la dea giapponese del sole, venne costruito secondo le indicazioni di un oracolo. Da vari passi delle Scritture ebraiche (Vecchio Testamento) risulta che il Tabernacolo e il Tempio avevano modelli celesti. Le istruzioni di Jahvè a Mosè erano di questo tenore: «Essi mi faranno un santuario, e io abiterò in mezzo a loro. Eseguirete ogni cosa secondo quanto vi mostrerò, secondo il modello della Dimora e il modello di tutti i suoi arredi... Guarda ed eseguisci secondo il modello che ti è stato mostrato sul monte» (Es 25,8s.; 25,40). Analogamente, quando Davide diede i progetti del Tempio di Salomone, è detto: «Tutto ciò era in uno scritto da parte del Signore per farmi comprendere tutti i particolari del modello» (1 Cr 28,19). Nella *Sapienza* il re Salomone dichiara che ciò che ha costruito è «imitazione della tenda santa che ti eri preparata fin da principio» (9,8). L'autore della *Lettera agli Ebrei* riprende la stessa idea quando descrive il Tempio e i suoi arredi come «una copia e un'ombra delle realtà celesti» e come «figure delle realtà celesti» (Eb 8,5; 9,23).

Si ritiene spesso che l'opera degli architetti divini non riguardi soltanto le case degli dei, ma anche intere città. Sennacherib ricevé il disegno di Ninive tracciato in uno scritto celeste. La Nuova Gerusalemme, nella visione del profeta Ezechiele, è descritta nei minimi particolari, comprese le dimensioni esatte. La città santa indiana di Benares si ritiene non solo progettata, ma effettivamente costruita da Śiva.

Idee analoghe si trovano nel pensiero cristiano dal IV secolo in avanti. Quando si cominciarono a costruire grandi chiese, a differenza delle chiesette anteriori, si fece ricorso ai precedenti del Vecchio Testamento, non fornendo il Nuovo Testamento alcuna indicazione al riguardo. Così la basilica venne considerata un'imitazione del Tempio di Gerusalemme: l'atrio corrispondeva al cortile anteriore, la navata centrale al sacrario (*heikhal*), e l'area intorno all'altare al Sancta Sanctorum (*devir*). Verso il secolo XIII la cattedrale gotica era normalmente considerata un'immagine della Gerusalemme celeste, un riflesso del cielo sulla terra.

Presenza divina. La presenza del dio può venir rappresentata in vari modi, più spesso per mezzo di statue, come nei templi egizi, greci e induisti, oppure di bassorilievi, come nel Tempio di Baal a Palmyra. L'edificio, quindi, viene giustamente chiamato santuario. Gli Ebrei, per i quali era proibita la raffigurazione di Dio, abolita a suo tempo come idolatria, misero al centro del loro culto l'arca, che alla fine venne considerata il trono su cui sedeva invisibile Jahvè. Inoltre, si usavano mosaici e dipinti, specie nelle absidi delle prime basiliche cristiane o sull'iconostasi delle chiese ortodosse d'Oriente. Ma in certe religioni, l'intera struttura era considerata una rivelazione della divinità. Così erano concepiti i santuari greci e, ancora oggi, i templi induisti non sono soltanto luoghi, ma oggetti di venerazione, in quanto evocano il divino.

Appunto perché considerati abitazioni terrene di un dio, costruite secondo un progetto trascendente, gli edifici di questo tipo sono anche ritenuti un luogo

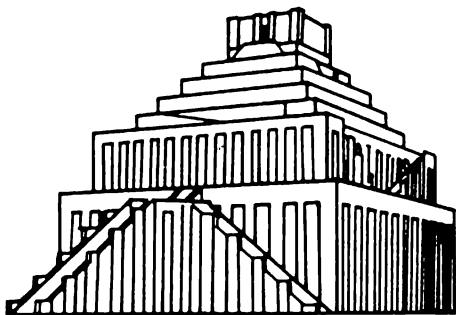



FIGURA 1. *Luogo d'incontro fra Cielo e Terra*. Rappresentazione moderna di una ziggurat babilonese del VI secolo a.C.

d'incontro fra gli dei e gli uomini. Così, la ziggurat di Larsa, nella bassa Babilonia, era detta «la casa del legame fra il cielo e la terra». Questo vincolo può essere materialmente rappresentato da un oggetto sacro (figura 1). La Ka'bah della Mecca, il sacrario più venerato dell'Islam, è il simbolo dell'intersezione fra l'asse verticale dello spirito e il piano orizzontale dell'esistenza umana: un cubo cavo di pietra che è l'*axis mundi* della cosmologia islamica. In altre religioni, dei pali di legno o dei pilastri di pietra hanno la stessa funzione; tali erano gli *asherim* dei Cananei, di cui parla il Vecchio Testamento. Il pinnacolo di uno stupa buddhista viene concepito come la sommità di un pilastro passante attraverso l'intera struttura, stabilendo il punto di contatto fra il cielo e la terra.

Naturalmente il divino viene anche associato alle montagne, che s'innalzano verso il cielo; l'Olimpo nell'antica Grecia è l'esempio più illustre. Nei miti dei Maasai il Kilimangiaro, al confine fra Kenya e Tanzania, è chiamato la «casa di dio». Lo stesso simbolismo può applicarsi agli edifici religiosi. Ogni tempio egizio si riteneva rappresentasse il colle primordiale, mentre le ziggurat babilonesi altro non erano che alture artificiali. I templi induisti, come quello di Ellora, sono talvolta chiamati Kailasa, che è il nome della montagna sacra a Śiva. La loro sovrastruttura, chiamata «cima» (*śikhara*) di una collina, e il profilo e la disposizione a gradinata dell'intero edificio vogliono suggerire l'effetto visivo di una montagna (figura 2).

Sacro e Profano. Come abbiamo accennato più sopra, benché un edificio religioso possa chiamarsi una casa, tuttavia non è in alcun modo una casa: c'è in essa qualcosa di particolare, e perciò si usano termini che significano «grande casa», o «palazzo». Ma la sua distinzione peculiare gli deriva dalla natura dell'essere che vi abita e che gli conferisce qualche cosa del suo proprio carattere. Nella maggior parte delle religioni il divino è un essere a sé stante; per conseguenza la sua dimora deve essere a parte, finendo così per venir considerata un luogo sacro, nettamente contrapposto allo spazio profano.

Parlare in questi termini di sacro e di profano significa riferirsi a due entità antitetiche. L'una potente, pienamente efficace, l'altra, viceversa, impotente. E non possono accostarsi l'una all'altra senza perdere ciascuna la propria natura: o il sacro intaccherà il profano, oppure questo contaminerà e indebolirà il primo. Il sacro è quindi pericoloso. Esso può sia attrarre che respingere gli esseri umani: li attrae in quanto fonte di potenza, li respinge poiché incontrarlo significa trovarsi in pericolo. Il sacro è il «totalmente altro», una realtà di ordine assolutamente diverso dalle «realtà naturali». I contatti non possono essere che saltuari e rigorosamente regolati dai rituali, che possono avere carattere positivo o negativo. Fra i primi sono i riti di consacrazione, attraverso i quali qualcuno, o qualche cosa, viene introdotto nel regno del sacro. Quelli negativi prendono forma di proibizioni, che innalzano una barriera fra gli uni e gli altri. Questi riti consentono una certa osmosi fra le due sfere, poiché forniscono le condizioni necessarie per stabilire il rapporto. Ma, al di fuori dei limiti prescritti, qualsiasi tentativo di mischiare sacro e profano crea solo danno e confusione.

Alla base di questo dualismo sta il concetto di due mondi: un mondo sacro e un mondo secolare. Due diversi mondi di esistenza si fronteggiano e questo con-

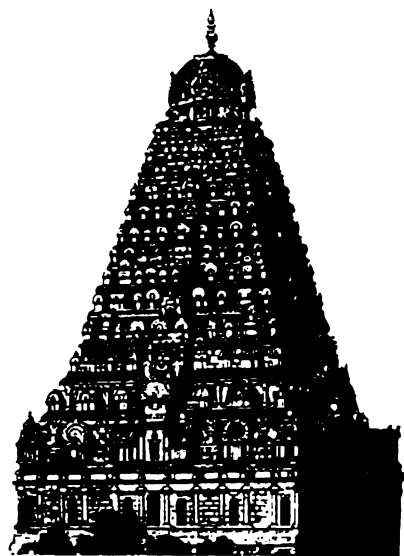



FIGURA 2. *Rappresentazione della Montagna Sacra*. Tempio di Bṛhadīśvara, Thanjavur, India, circa 1000 d.C.

trasto trova la sua espressione visibile nei luoghi sacri. Lo spazio sacro, delimitato dagli edifici o dai recinti religiosi, è anzitutto un mezzo per garantire la separazione e quindi preservare sia il sacro che il profano. Il muro che esclude l'uno, ha la funzione di racchiudere l'altro, è la linea di demarcazione (*temenos, tempus, templum*) fra i due mondi (figura 3). Ma, entro la recinzione sacra, il mondo profano viene trasceso e quindi l'esistenza del luogo sacro rende possibile agli uomini il passaggio da un mondo a un altro. La porta, o l'ingresso, è quindi cosa di grande importanza, in quanto mezzo per passare dallo spazio profano a quello sacro. Il nome stesso *Babilonia* significa letteralmente «porta degli dei», e Giacobbe esclamò a Bethel: «Questa è la

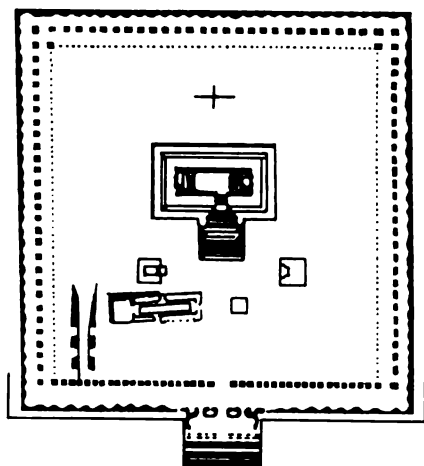



FIGURA 3. *Recinto sacro. Temenos* del Tempio di Bel, Palmyra, Siria, prima del III secolo d.C. La pianta mostra il muro di cinta, l'ingresso e l'altare sacrificale.

porta del cielo». Allo stesso ordine d'idee appartengono le porte reali che danno accesso, attraverso l'iconostasi, all'altare delle chiese ortodosse orientali, e quella che Lorenzo Ghiberti scolpì per il Battistero di Firenze e che Michelangelo chiamò «Porta del Paradiso».

L'esatta collocazione di questi luoghi sacri, in definitiva, è determinata dal loro collegamento con gli esseri divini. Il tempio nabateo di Petra si trova in cima a un monte, cosa che, come si è visto, ha connotazioni religiose. Sacre erano considerate anche le grotte, che la coscienza religiosa accostava all'utero, alla rinascita, alle tenebre dell'Ade, ai riti iniziatici e così via: più di un luogo sacro induista comprende un dirupo con una grotta. Anche in seguito a una teofania può costituirsi un luogo sacro. Davide sapeva dove erigere il Tempio di Gerusalemme grazie a un'apparizione avuta sull'aia da Araunah (Ornan) il Gebuseo. Sotto l'Impero romano si consultavano àuguri, si offrivano sacrifici e si veniva così a scoprire il volere divino. Il santuario di Monte Sant'Angelo sul Gargano (circa 1076) fu costruito perché si credeva che l'Arcangelo Michele avesse visitato il posto. Analogamente, la chiesa di Nuestra Señora de Guadalupe, presso Città del Messico, del XVI secolo, segna il punto in cui la Vergine Maria apparve a un contadino. I riti di consacrazione possono agire in sostituzione qualora manchino ordini precisi dall'alto; attraverso essi uno spazio viene dichiarato riservato e si supplica il dio di prendervi dimora, fiduciosi che la preghiera venga esaudita.

Punto di riferimento. Sia gli individui che le comunità hanno bisogno di un centro di riferimento per poter dare in definitiva alla propria vita, in un mondo mutevole e capriccioso, un punto fermo, un'ancora. Gli edifici religiosi possono costituire, e infatti costituiscono, tali centri, anzi, in essi l'idea del punto centrale è stata presa assolutamente alla lettera. Gli Egizi ritenevano ogni loro tempio situato dove cominciava la creazione, come fosse quindi l'ombelico della terra. Nel pensiero ebraico un concetto identico è stato applicato a Gerusalemme, e il punto in cui si trova il Tempio viene ritenuto quello stesso dell'atto originario della creazione. Nella religione greca, invece, si considerava come centro della terra il santuario di Apollo a Delfi. Per l'Induismo, Meru è la montagna assiale al centro dell'universo, e il nome *Meru* è usato anche a Bali per indicare la sovrastruttura di un tempio. Il grande santuario della setta scintoista Tenrikyō, a Tenrishi, segna la culla della razza umana e racchiude una colonna sacra che indica il centro del mondo.

Rientra nel medesimo ordine d'idee l'opinione che un edificio sacro possa collegarsi alle forze cosmiche e presiedere alla geomanzia. Quindi, ad esempio, le costruzioni monumentali di Teotihuacán, nel Messico, si trovano entro un vasto recinto, disposte in modo da poter osservare le relazioni della terra e del sole. Le chiese cristiane e il loro santuario sono orientati a est, altro modo di affermare il legame cosmico, mentre la concezione degli architetti induisti circa le proporzioni e le dimensioni dei loro progetti poggia sulla convinzione che l'intero universo abbia una base matematica che va rappresentata in ogni tempio.

Anche nell'Induismo il progetto del tempio funge da *maṇḍala*, diagramma geometrico sacro della struttura essenziale del cosmo. Questa interpretazione degli edifici religiosi è ampiamente diffusa nel tempo e nello spazio. La «grande casa» degli Indiani Delaware dell'America settentrionale significa il mondo: il pavimento è la terra, le quattro pareti sono i quattro punti cardinali e la volta è il cielo. Un'identica interpretazione delle chiese cristiane si trova fin dal VII secolo ed è

tipica del pensiero ortodosso orientale; il soffitto di santa Sofia a Odessa veniva paragonato al cielo, il suo mosaico al firmamento e i suoi archi ai quattro angoli della terra. Analogamente, le cattedrali medievali dell'Occidente, come quella di Chartres, venivano considerate come modelli del cosmo e come anticipazioni della Gerusalemme celeste.

Monumento o memoriale. Più che le costruzioni, sono essenziali per un luogo sacro la posizione e la delimitazione spaziale, ma dove esistono edifici, servono anch'essi a localizzarlo e a delimitarlo. La loro importanza sta non tanto nell'area specifica, quanto negli avvenimenti che vi accaddero e che essi riportano alla memoria. In altre parole, la loro posizione è principalmente associata agli avvenimenti di rilievo della vita del fondatore religioso o alle gesta delle divinità, di cui essi sono come i memoriali o i monumenti, ossia i rievocatori. Una delle costruzioni del complesso edificato da Costantino nella Gerusalemme del IV secolo era nota come Martyrium, cioè testimonianza, evidenza e prova della realtà della morte e resurrezione di Cristo, che si ritenevano avvenute esattamente in quel luogo. Sempre a Gerusalemme si trova l'islamica Cupola della Roccia, che racchiude il punto da cui si crede che Maometto ascendesse al cielo (figura 4), un luogo che già la tradizione ebraica aveva associato al Tempio di Salomone, alla tomba di Adamo e al sacrificio d'Isacco. A Bodh Gayā, nello stato indiano di Bihar, il Tempio di Mahābodhi si

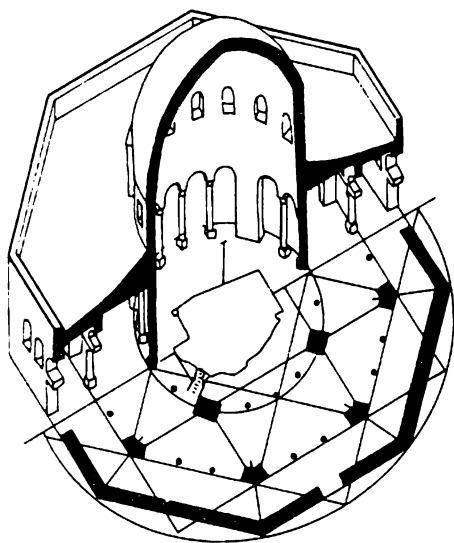
FIGURA 4. *Memoriale o monumento.* Cupola della Roccia, Gerusalemme, 689-691: pianta e alzato. La roccia da cui Maometto ascese al cielo è racchiusa nell'edificio (al centro del disegno).

trova di fronte all'Albero di Bodhi, sotto il quale Gautama raggiunse l'illuminazione. A Sarnhat, presso Benares, uno stupa ricorda il primo sermone rivolto dal Buddha a cinque asceti nel Parco del Cervo.

Non solo i fondatori, ma anche singoli seguaci possono essere onorati allo stesso modo. Numerosi stupa sono monumenti dedicati a saggi buddhisti, e più di un *martyrium*, all'epoca della prima Chiesa, era posto appunto sul luogo dove un martire (*martys*, «testimone») aveva testimoniato la sua fede col sangue. In molti casi gli edifici fungono anche da sacrari per custodire le reliquie dei martiri, e in questo caso possono classificarsi come tombe. In realtà, ogni tomba che abbia carattere di monumento richiama alla mente i morti, e può esser dedicata a un singolo defunto, come nel cimitero del Père Lachaise a Parigi, oppure a un singolo che rappresenta la collettività, come la tomba del Milite Ignoto, sempre a Parigi, o a Roma.

Molte costruzioni religiose con funzione di memoriali includono uno spazio specifico: le piramidi di Giza contengono le camere mortuarie dei faraoni; invece il Cenotafio di Londra, che è un monumento ai caduti delle due guerre mondiali, non contiene nulla. Esso corrisponde al secondo dei quattro modelli principali di questo genere architettonico: nel primo si ha una recinzione che indica i limiti dell'area monumentale e che alla fine si sviluppa secondo la tipologia di uno stadio; il secondo modello è un cumulo di pietre, che rende visibile il luogo da lontano, segnalandone l'importanza, e la cui ultima evoluzione è la piramide; il terzo è il percorso, che indica una direzione e che può evolversi in forma di strada a colonnato, rendendo così più solenne l'approccio al sacrario; il quarto, infine, è la capanna, che funge da asilo sacro e il cui sviluppo tipologico più avanzato è costituito dalla cattedrale.

Casa di riunione. Una costruzione religiosa considerata dimora divina, *domus dei*, è un luogo d'incontro del cielo e della terra; ma, concepita come casa di riunione, è più corretto definirla *domus ecclesiae*, cioè il luogo dove si raduna il popolo di dio. Salomone era indotto a chiedersi, circa la validità del suo tempio: «Ma è proprio vero che Dio abita sulla terra?» (1 Re 8,27). Tuttavia, fu solo al sorgere del Cristianesimo che venne sferrato un attacco su vasta scala all'intera concezione di una dimora di Dio in terra: secondo le parole di Stefano, «L'Altissimo non abita in costruzioni fatte da mani d'uomo» (At 7,48). Alla luce del successivo sviluppo del pensiero cristiano, è difficile rendersi conto di quanto fosse rivoluzionario questo nuovo atteggiamento.

I primi credenti si affidavano a un Dio incarnato, a qualcuno che non era più separato o lontano, ma che si era avvicinato. Al momento della sua morte sacrificale il

velo del Tempio si era squarciato, così che il Sancta Sanctorum non era più nascosto ai fedeli: la comunità stessa dei viventi divenne il tempio della presenza divina. Era sorta una concezione nuova del sacro: per i cristiani non poteva più esserci alcunché di banale o di profano (*pro*, davanti, o fuori, del *fanum*), dal momento che essi costituiscono il *naos* dello Spirito Santo (1 Cor 3,16). La stanza da pranzo di un'abitazione privata può essere un luogo adatto per l'assemblea; ci si vanta orgogliosamente: «non abbiamo templi né altari» (Minucio Felice, circa 200). Tutto ciò doveva cambiare radicalmente nel IV secolo, quando il Cristianesimo divenne la religione ufficiale dell'Impero e assunse la funzione pubblica che era stata dei culti pagani. Fu solo con la Riforma Protestante che il Nuovo Testamento venne interpretato secondo nuove prospettive, quando teologi come Giovanni Calvino contestarono l'idea di specifici luoghi sacri (figura 5). Non si tratta di una concezione peculiare del Cristianesimo: l'Ebraismo ha per le adunanze le sinagoghe e l'Islam le moschee, che sono ugualmente luoghi di riunione. Se l'edificio considerato come dimora divina sta all'estremità di una gradazione, la casa di riunione sta all'estremità opposta.

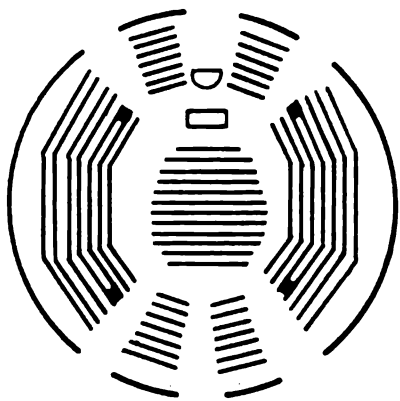



FIGURA 5. *Casa di riunione*. Pianta del Tempio Riformato Calvinista del Paradiso, Lione, 1564. Le file di panche disposte circolarmente rappresentano la concezione assembleare ed egualitaria del culto. Il pulpito è il punto focale che evidenzia il ruolo del predicatore.

Tipologia secondo la funzione. I diversi tipi di edifici che abbiamo delineato adempiono a determinati scopi in quanto accolgono attività religiose; è perciò possibile e necessario stabilire una seconda tipologia in base alla funzione, che, per carattere, deriva dalla tipologia precedente e la completa.

Culto degli dei. Gli dei richiedono ai fedeli di compiere in loro onore determinate funzioni. Forse l'esempio più singolare al riguardo ci viene dal cerimoniale di toilette nell'antico Egitto. Ogni mattina l'immagine sacra veniva aspersa, incensata, unta, vestita e incoronata. Oggigiorno, cerimonie molto simili si svolgono nei templi induisti, dove le immagini vengono rinfrescate con acqua nella stagione calda, unte, rivestite con abiti magnifici e inghirlandate. Durante il giorno si usava rallegrarle con rappresentazioni delle *devadāsī*, le danzatrici del tempio. La notte, poi, vengono portate in processione ai loro letti. Si possono anche fornire di cibo, dal semplice dono di grano nel villaggio africano fino alle ecatombi della Grecia antica. Altra forma normale di culto è il sacrificio, che può andare da un semplice colombo, o un piccione, fino a una vittima umana, dalle primizie del raccolto al pane azzimo.

Funzioni positive e negative. I motivi di queste funzioni possono essere diversi: talvolta sono dovuti alla preoccupazione di provvedere al sostentamento, tal altra servono a stabilire una comunione, a propiziare, a cercare favori. Le funzioni diventano ora reciproche: dal servizio divino ci si aspetta una risposta degli dei per ciò che riguarda i bisogni umani. Due esempi, fra i molti, basteranno a illustrarlo.

Poiché il tempio è una dimora divina, entrare nei suoi recinti significa venire alla presenza del dio e trovarsi così sotto la sua protezione. Come luogo sacro, l'edificio è inviolabile, e nessuno può venirne espulso con la forza; farlo sarebbe sacrilegio: chi si trova all'interno dell'area sacra, infatti, viene parzialmente investito della sacralità che vi è insita e nessuno può toccarlo fintantoché non ne esca. Questa è la ragione fondamentale del diritto d'asilo, come veniva praticato nel mondo classico.

Il caso più famoso fu quello di Demostene, che nel 322 a.C. cercò asilo nel tempio di Poseidone sull'isola di Calauria. In epoca postcostantiniana, quando gli edifici ecclesiastici furono considerati luoghi di speciale sacralità, alla stessa stregua dei templi pagani, il concetto di asilo fu ovviamente esteso anche ad essi. Fu, quindi, riconosciuto legalmente il diritto dei fuggiaschi a restare sotto la protezione dei loro dei e, nell'Europa occidentale, questa legge si protrasse per secoli; in Inghilterra, infatti, il diritto d'asilo fu abolito solo nel 1723.

Il secondo esempio in cui gli dei adempiono a una funzione di favore nei riguardi dei loro fedeli è quello della pratica di incubazione: una pratica, cioè, intesa ad ottenere il favore divino, passando un periodo di tempo nella casa del dio, generalmente dormendoci. Il primo aspetto è medico: si vuole, cioè, ottenere una cura o una guarigione, seguendo il volere divino manifestatosi in una visione. Chi dormiva nel tempio di Ptah a Menfi riceveva in sogno oracoli terapeutici o suggerimenti di rimedi. I due principali dei taumatur-

ghi del pantheon greco e romano furono Asclepio e Serapide, e vi sono ricordi di un santuario di Asclepio, a Ege, dove l'infermo che vi passava la notte veniva risanato. L'apparente successo di questi dei ne assicurò la costante popolarità e il loro culto cadde in disuso solo quando ai loro templi si sostituirono le chiese, dove la guarigione era data da Cristo tramite i santi. Tra i santi cristiani più popolari per la cura di malattie furono Cosma e Damiano, ai quali fu dedicata una chiesa a Costantinopoli. Subito dopo veniva quella dedicata a San Menas, presso Alessandria; qui i pazienti rimanevano per oltre un anno e la chiesa era così affollata di materassi e brandine, che anche la sagrestia ne era invasa. L'incubazione perdura anche ai nostri giorni, specialmente nell'Europa orientale.

Tutte queste funzioni possono considerarsi di carattere positivo; tuttavia, la convinzione che l'edificio religioso è luogo sacro e come tale va salvaguardato, ha anche dato origine a rituali negativi, allo scopo di purificare chi voglia accedervi. Tali rituali hanno determinato alcuni degli arredi: per esempio, nei cortili antistanti le moschee si trovano cisterne o fontane per le abluzioni. Nelle chiese cattoliche, le pile dell'acquasanta devono trovarsi subito dopo l'entrata; il fonte battesimale, originariamente, era in un locale separato dalla zona dedicata al culto o, addirittura, in un edificio a parte. Togliersi le scarpe prima di entrare in un tempio induista, o il cappello prima di accedere a una chiesa cristiana, testimonia della serietà dell'accesso a un luogo sacro. Molti edifici religiosi hanno guardiani a protezione dell'entrata: le figure dei giganti nel complesso reale di Bangkok, il toro Nandin nel tempio di Siva, le scene del Giudizio Universale nel timpano della porta occidentale delle cattedrali medievali, ne sono alcuni esempi.

Determinazione della forma. La disposizione interna degli edifici religiosi considerati dimore del sacro è fortemente influenzata dalla forma dei servizi offerti. Se il cerimoniale comprende normalmente una processione, saranno necessari corridoi per permettere la circolazione all'interno, come nel complesso di Horus a Idfu (figura 6); questo spiega anche la caratteristica forma a labirinto di molti templi induisti. Quando solo un certo sacerdote è ammesso alla presenza di una statua che va celata agli sguardi profani, si crea una camera interna, spesso completamente oscura, per proteggere gli uomini dalla luce sfavillante della presenza divina, e questo santuario può essere protetto a sua volta da una serie di stanze o cortili circostanti. Gli altari per i sacrifici si trovano spesso all'esterno del tempio, così che il fedele possa vedere di persona che cosa fa il sacerdote con la sua offerta. I templi della Grecia classica contenevano statue degli dei tutelari, ma gli altari di maggiore importanza erano all'esterno; sull'Acropoli di Atene, per esempio, l'altare si trovava di fronte al Partenone. A volte gli altari stessi assumono forme architettoniche: l'altare di Zeus a Pergamo (circa 180 a.C., figura 7), ora a Berlino, ha un basamento di 36,44 metri per 34,20 e l'altare di Gerone II (276-222 a.C.) a Siracusa ha una lunghezza di circa 200 metri e una larghezza di 27.

FIGURA 6. *Percorso processionale e Santuario interno protetto.* Pianta del Tempio di Horus, Idfu, Egitto, 237-207 a.C. Il progetto ha previsto la circumambulazione.

Comunicazione della rivelazione e dell'insegnamento. Come centro di riferimento, un edificio religioso può ospitare attività per dare significato, guida e istruzione nella fede. Molti templi babilonesi, ad esempio, erano fonti di profezia ed avevano persino un completo effettivo di indovini, esorcisti ed astrologi. I fedeli taoisti si rivolgono al tempio anche per scopi profetici. Delfi costituisce un esempio preclaro delle attività divinatorie nel mondo antico. Il Tempio ebraico di Gerusalemme aveva, fra il suo personale, profeti cultuali.

Se una religione si incentra su un libro sacro, saranno necessarie le strutture che ne permettano la lettura

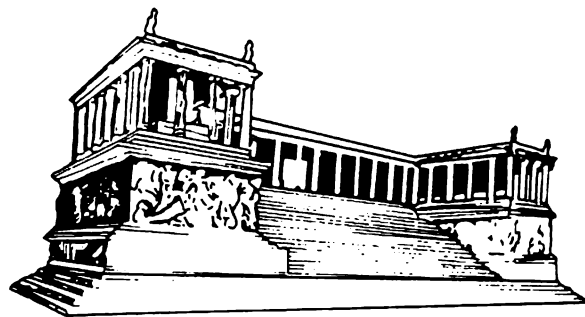



FIGURA 7. *Luogo del sacrificio.* Altare di Zeus, Pergamo (odierna Bergama, Turchia): circa 180 a.C. L'altare stesso costituisce una struttura architettonica.

e il commento. Nelle sinagoghe occorre un tabernacolo per la Torah e un tavolo dal quale commentare il testo. Nelle chiese cristiane vi sono leggii per la Bibbia e pulpiti per il sermone. L'Islam ha i supporti per il Corano, e il suo *minbar* è l'equivalente del pulpito cristiano, benché la forma differisca, trattandosi di una scala in miniatura che sale dalla folla dei fedeli, così che il predicatore li guarda dall'alto. La base del culto sikh è la lettura del Granth, accompagnata da preghiere e spiegazioni. In tutti questi casi la funzione dell'edificio religioso è quella di centro di significato.

Manifestazioni di venerazione e celebrazione di festività. Occorre ricordare che l'edificio religioso come monumento contiene spesso reliquie di fondatori religiosi o di persone particolarmente pie. La venerazione nei loro confronti può manifestarsi con una visita, talvolta per ringraziare dei benefici ricevuti, talvolta per impetrare aiuto. Coloro che cercano la guarigione vanno al Santuario della Madonna di Lourdes, per bagnarsi alla fonte sacra. In queste circostanze e in casi analoghi, le piante degli edifici risentono della necessità di sistemare le persone ammalate per una permanenza più o meno lunga. Nel mondo musulmano si ritiene che coloro che sono seguaci di un santo, o toccano un oggetto che lo riguarda, possono ottenere la sua stessa virtù. Se è morto, la sua tomba, ossia il suo tempio, diventa il centro del suo potere soprannaturale (*barakah*) e attira folle di visitatori. Il pellegrinaggio è una forma di visita. Così anche gli induisti viaggiano fino a Hardwar (India settentrionale), dove è esposta un'impronta su pietra del piede di Viṣṇu. I giainisti salgono al monte Abu, pure in India, dove l'ultimo *tīrthaṇkara* (guida), chiamato Māhavira, trascorse il trentasettesimo anno di vita. I buddhisti vanno sul Picco di Adamo, nello Sri Lanka, dove si trova un'impronta del piede di Gautama. I fedeli dell'Islam fanno lo *ḥajj* (pellegrinaggio) alla Mecca, che è appunto uno dei cinque doveri dell'Islamismo. I cristiani hanno i loro luoghi santi in Israele o in Giordania, o visitano le catacombe di Roma.

Le festività sono le celebrazioni della nascita e della morte dei santi, commemorano avvenimenti significativi della storia sacra di una religione. L'aspirazione tradizionale degli Ebrei è quella di festeggiare a Gerusalemme il Passaggio. Anche per i cristiani sarebbe ideale celebrare il Natale, Festa della Natività, appunto a Betlemme. Gli edifici religiosi fungono dunque da centri per queste celebrazioni.

Culto pubblico. Per comprendere bene questa particolare categoria, occorre distinguerla chiaramente, nonostante qualche sovrapposizione, dal culto delle divinità citate più sopra, col quale potrebbe facilmente confondersi. La differenza essenziale potrebbe chiarirsi definendo la prima funzione come *culto* e questa quarta funzione come *fede*. La differenza risalta dall'etimologia stessa del termine *culto*, che deriva da *colere*, «lavorare la terra» e quindi prendersi cura, badare, che l'oggetto dell'attenzione generi frutti o produca benefici. Significa anche «onorare» e infine «venerare».

Il culto in questi casi significa coltivare gli dei, adorarli, provvedere ai loro bisogni; significa dedicare loro le proprie opere e manifestare riguardo. È molto più che promettere qualcosa per ottenere un favore, come nell'espressione «coltivare la conoscenza di qualcuno». Il culto scaturisce dall'uomo, mentre la venerazione, come l'abbiamo intesa per descrivere questa quarta funzione, proviene dagli dei, che non solo ne forniscono i modi e la materia, ma per suo mezzo vengono in contatto con la loro comunità.

Il culto di questo tipo viene definito pubblico per meglio differenziarlo dal culto privato, che è principalmente individualistico. Il culto pubblico è quindi un incontro e l'edificio religioso è il luogo dove avviene questo incontro. Ciò che vi si svolge non è un'attività rivolta agli dei o eseguita a loro favore, ma sono gli dei a prendere l'iniziativa. Quindi il culto è la celebrazione commemorativa delle azioni salvifiche degli dei, e attraverso essa i fedeli vengono ogni volta ricreati e rinnovati. Così, in termini cristiani, il Corpo di Cristo (la comunità cristiana) progressivamente diviene ciò che è nutrendosi del corpo sacramentale di Cristo. Il culto sviluppa la coscienza di identità della comunità, e quindi nella cappella dei monasteri cristiani i sedili sono disposti gli uni di fronte agli altri per favorire un'atmosfera familiare.

L'esatta disposizione interna di un edificio dipende anche dalla particolare nozione o dalla forma del rito pubblico. Le religioni basate su un libro di rivelazione, come l'Ebraismo, l'Islamismo e il culto sikh, richiedono un auditorio. Anche il Protestantesimo, fondandosi sulla parola di Dio, tende a far disporre i fedeli in file, come si trattasse di un pubblico di spettatori (*audientes*, un gruppo di «ascoltatori»). Il Cristianesimo, data la rilevanza della Messa, si preoccupa soprattutto del dominio visivo dell'altare, che ora non è più fuori dall'edificio, come nei templi romani e greci, ma all'interno.

Se l'atto della venerazione viene eseguito da una gerarchia professionale a nome dell'intera comunità, è probabile trovare qualche struttura divisoria, dalla semplice balaustra per la comunione fino all'iconostasi degli Ortodossi orientali. Dove non esistono marcate differenze di ruoli, come nell'Islamismo (dal momento che l'imam è semplicemente una guida alla preghiera, non un sacerdote ordinato), non c'è separazione di spazio; c'è invece una disposizione laterale, per cui i fedeli stanno spalla contro spalla rivolti alla Mecca.

Simbologia. Su qualunque base si stabilisca una tipologia degli edifici religiosi e a qualunque uso essi vengano adibiti, va comunque presa in considerazione una funzione fondamentale: la simbologia. Ciascun edificio rivela particolari credenze sulle divinità alle quali è dedicato. Per capirlo basterà confrontare una cattedrale gotica con una casa di riunioni quacchera. La prima, in tutta la sua magnificenza, parla di un dio che è in alto, irraggiungibile, remoto, tremendo nella sua maestà e temibile nel suo giudizio, che impone la sottomissione (figura 8); la seconda, nella sua semplicità, testimonia di un essere che va conosciuto durante la vita, che non è separato, la cui dimora è fra gli uomini, che offre amicizia. L'una parla di potere e di forza, l'altra di dedizione e di benevolenza. Talora il simbolismo viene appreso intellettualmente, prima di acquisire forma visibile, e non ha quindi bisogno di interpretazione. Il battesimo, per esempio, è il sacramento della morte e resurrezione in Cristo. Un battistero separato può essere esagonale o ottagonale: nel primo caso fa riferimento al sesto giorno della settimana, venerdì, giorno della morte di Gesù, nell'altro caso all'ottavo giorno, inteso come primo giorno di una nuova settimana, domenica, quando Cristo resuscitò (figura 9).

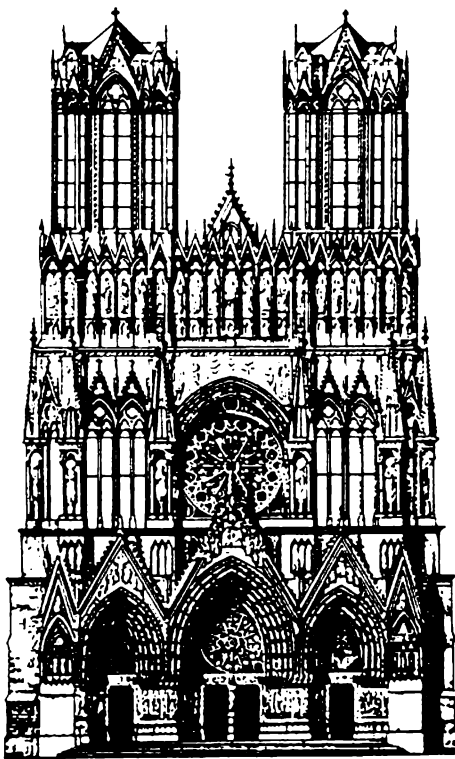



FIGURA 8. *Manifestazione di potere.* Facciata ovest della Cattedrale di Reims, completata nel 1481 circa. Forma, dimensione e particolari sottolineano la maestà del divino.

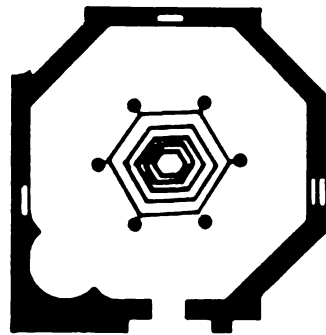



FIGURA 9. *Simbologia di morte e resurrezione.* Pianta del Battistero della Cattedrale di Aquileia, VI secolo. La forma esagonale del fonte si riferisce al sesto giorno della settimana, venerdì, giorno della morte di Gesù. La forma ottagonale dell'edificio ricorda invece il numero otto, ossia il primo giorno di una nuova settimana, domenica, giorno della resurrezione di Cristo.

La cupola che sovrasta molti battisteri è una struttura comune anche alle chiese bizantine e alle moschee islamiche e, come il tabernacolo o il baldacchino, può custodire un oggetto sacro o costituire una struttura del monumento. La sua popolarità deriva dal contesto ideologico: è la rappresentazione del regno trascendentale, un'immagine del Paradiso. La cupola è il tetto più appropriato per una tomba (figura 10), e molti battisteri hanno assunto la forma di moderne cappelle sepolcrali proprio per il significato del rito purificatorio. Le varie parti di un edificio possono esprimere ciascu-

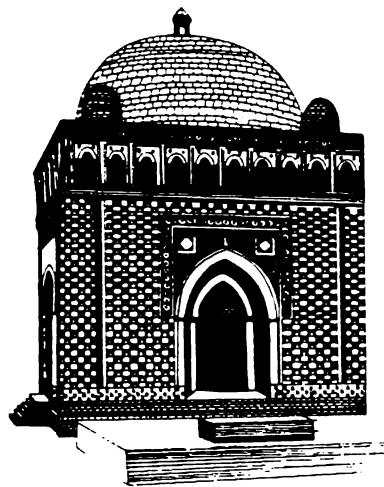
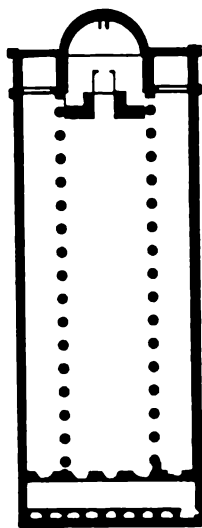



FIGURA 10. *Cupola come immagine del Cielo.* Mausoleo di Ismaele Samanide, Bukhara (odierna Bukhara Oblast, Uzbekistan), X secolo. L'immagine del Cielo fa da baldacchino al defunto.

na il proprio messaggio: le torri manifestano aspirazioni celesti, le porte d'ingresso monumentali suggeriscono autorità regale. La scultura, la pittura e il mosaico adempiono ad una funzione simbolica. Le gargolle allontanano gli spiriti maligni, i dipinti richiamano avvenimenti o personaggi della storia sacra. Il Cristo, *creator mundi*, domina i suoi fedeli guardandoli dall'alto. Anche la luce viene utilizzata a fini simbolici: in una moschea testimonia che Dio è la luce del cielo e della terra, nell'architettura gotica è un elemento basilare ed è considerata la manifestazione della gloria di Dio.

Tipi di architettura. Resta da esaminare un'altra tipologia che riguarda tutte le costruzioni, quale che sia la loro funzione, e gli edifici religiosi non fanno eccezione. Si tratta di una duplice tipologia che divide le strutture nelle categorie di percorso e di luogo. Per essere identificato, un sentiero deve presentare: 1) un tracciato ben marcato, 2) continuità, 3) direzione, 4) punti di riferimento riconoscibili, 5) un netto punto terminale, 6) una chiara distinzione fra le due estremità. Per essere identificabile, un luogo deve avere: 1) una struttura compatta e chiaramente delimitata, 2) una forma immediatamente percepibile, 3) dimensioni limitate, 4) un punto focale di raduno, 5) capacità di farsi sentire come luogo interno, in contrasto con l'esterno circostante, e 6) deve essere svincolato da qualsiasi senso di direzione.

Si può illustrare brevemente l'applicazione di questi principi agli edifici religiosi mettendo a confronto la basilica con la moschea. La basilica è un percorso che conduce all'altare: ogni particolare dell'assetto lo conferma (figura 11). La navata centrale, fiancheggiata da quelle laterali, ha limiti ben definiti, la continuità è data dai disegni del pavimento e dalle colonne che si susseguono in file regolari, indicando al tempo stesso la direzione – ogni cosa punta verso l'altare, incorniciato in un arco trionfale sullo sfondo avvolgente dell'abside. Si tratta di un vero percorso regale, molto appropriato per una folla di pellegrini che non hanno una dimora duratura qui in terra. Invece, una moschea centralizzata come quella progettata da Sinan ad Istanbul non suggerisce movimenti, è un luogo, un punto di riferimento e di raduno, è concentrata (figura 12). Una volta entrati, non si prova il desiderio di uscire, anzi, si è invogliati a rimanere. Esprimendo perfetto equilibrio, favorisce la contemplazione; è davvero un'architettura avvolgente, la sua spaziosità esprime non la specificità della dottrina cristiana dell'incarnazione, ma l'onnipresenza del divino, manifesta *tawḥīd*, la dottrina metafisica dell'unità divina, fonte e culmine di ogni diversità.

La differenza fra basilica e moschea non è quindi stilistica; si tratta di due generi architettonici ben distinti che, in questi due esempi, si identificano con la dottrina propria di ciascuna religione.

Questa circostanza, tuttavia, non suffraga la teoria del XIX secolo, secondo la quale ogni religione produrrebbe un proprio stile dominante di architettura per meglio esprimere il proprio *ethos* e il proprio spirito. Il carattere di ogni edificio, in qualsiasi epoca, risente di molti fattori: abilità tecnica, clima, disponibilità di materiali, funzione e così via. Anche il mecenatismo ha avuto un ruolo importante. Il Tempio di Gerusalem-

FIGURA 11. *Il percorso*. Pianta della Basilica di Santa Maria Maggiore, Roma, 432-440. Tutta l'attenzione si concentra sull'altare.

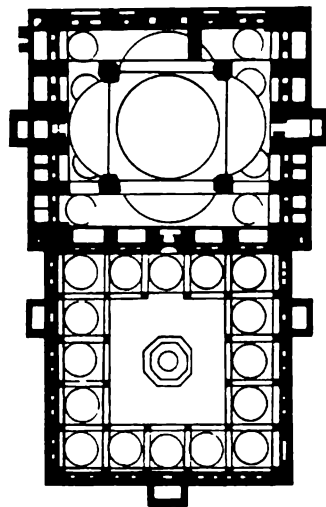



FIGURA 12. *Luogo di raduno*. Pianta della Moschea di Şehzade, Istanbul, 1548. Impianto e forma rivelano l'onnipresenza divina.

me, ad esempio, era in origine la cappella reale di Salomone; non poche chiese medievali inglesi si trovavano nei possedimenti di signori locali, che le consideravano loro proprietà personale. Uno degli effetti di questo atteggiamento fu la grandiosità di molti edifici religiosi concepiti e costruiti per ostentare il potere e l'autorità, non solo dell'essere celeste, ma anche del signorotto terrestre. Si spiega così come più di una moschea Moghul, in India, proclamasse la potenza della casa regnante. Vi erano inclusi palchi e gallerie per il re, i principi, i nobili; nell'Europa occidentale, i benestanti potevano assicurarsi la continuità dell'agiatezza costruendo cappelle votive all'interno di chiese parrocchiali esistenti. Il mecenatismo della comunità non era meno interessato alle apparenze esteriori: l'orgoglio civico e la devozione dei fedeli possono esprimersi in programmi costosi.

Tuttavia, lo studio dell'architettura del mondo religioso non fa parte solo della storia sociale: è un elemento importante per capire le diverse tradizioni religiose. Essendo il culto, o la devozione, al centro di ogni fede, ed essendo possibile studiarli a fondo solo all'interno del loro particolare ambiente, sarebbe un'astrazione concentrarsi unicamente sui testi. E ancora, la funzione simbolica delle forme architettoniche è di per se stessa un ulteriore elemento di conoscenza da prendere in considerazione.

Attraverso i secoli gli esseri umani hanno trovato significato e soccorso nei luoghi sacri racchiusi nei loro edifici religiosi. In una società secolarizzata sopravvive il bisogno di punti di riferimento, luoghi di riunione e memoriali, che spesso, tuttavia, vengono associati a figure nazionali e all'identità nazionale. La tomba di Lenin e le mura del Cremlino, dove sono sepolti i capi della Rivoluzione russa, sono stati, per i cittadini sovietici, questi luoghi sacri. A Washington, il monumento a Lincoln comprende un'ampia stanza con la sua statua seduta e, scolpite sulle pareti, le parole del discorso di Gettysburg e del secondo discorso inaugurale: sia il Presidente che i due testi sono un importante contributo al concetto di identità degli Stati Uniti (figura 13). La Casa Bianca a Washington e Buckingham Palace a Londra sono visti come dimora di chi è circondato da un'aura semidivina. Il luogo di nascita di una stella del cinema o di una *pop star*, o il museo che ne contenga i ricordi, diventa un centro di pellegrinaggio. Il monumento al primo presidente egiziano, Gamal Abdel Nasser, domina la diga di Assuan sul Nilo. L'ex campo di concentramento nazista di Dachau è diventato un memoriale dell'Olocausto. Allo stesso tempo si continuano a edificare templi, cattedrali, moschee e simili: luoghi sacri, dichiaratamente religiosi oppure no, sono una caratteristica costante della scena umana.

FIGURA 13. *Punto di riferimento.* Lincoln Memorial, Washington/D.C., 1911-1922. L'immagine fisica e le parole scolpite del presidente Lincoln mettono in risalto l'identità nazionale.

BIBLIOGRAFIA

J.G. Davies, *The Secular Use of Church Buildings*, London 1968.

J.G. Davies, *Temples, Churches and Mosques. A Guide to the Appreciation of Religious Architecture*, New York 1982.

M. Eliade, *Das Heilige und das Profane*, Hamburg 1957 (trad. it. *Il sacro e il profano*, Torino 1967, 1973, 1979).

A. Grabar, *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, I-II, 1946, rist. London 1972.

B. Smith, *The Dome. A Study in the History of Ideas*, 1950, rist. Princeton 1978.

H.W. Turner, *From Temple to Meeting House. The Phenomenology and Theology of Places of Worship*, The Hague 1979.

J.G. DAVIES

ARTI, PROFESSIONI E RELIGIONE. [Questa voce presenta uno studio ampiamente comparativo della valorizzazione religiosa di alcune arti e mestieri. Per un esame delle varie arti, vedi *ARCHITETTURA E RELIGIONE, DANZA, MUSICA E RELIGIONE, TEATRO E RITUALITÀ; LETTERATURA E RELIGIONE*, vol. 3; *ICONOGRAFIA*, vol. 4].

Nei villaggi induisti dell'India, ogni mattina l'uomo di casa si lava la faccia nei primi raggi del sole nascente e recita la preghiera suprema, Gāyatrī (letteralmente, «il salvatore di colui che canta»): «Noi meditiamo su questo fulgore degno di adorazione del risplendente vivificatore il Sole; possa egli stimolare le nostre menti». Frattanto le donne di casa compiono il loro culto disegnando un *maṇḍala* sul terreno immediatamente davanti alla porta di casa. Con gessetti di diversi colori

esse tracciano a memoria disegni tortuosi il cui significato è ormai da molto tempo oscuro. Questo disegno conduce al centro della cognizione mistica, così sicuramente come le parole del Gāyatrī. Entrambi assicurano la salvezza del giorno promettendo il rinnovarsi del sorgere del sole all'indomani. Intorno a mezzogiorno, i passi hanno mescolato il disegno in gesso con la polvere della soglia. Questo rituale è stato ripetuto per circa tremila anni fino ad oggi, da quando i Veda, le sacre Scritture induiste, esistono.

Circa trentamila anni fa, l'uomo creò il primo esempio di arte sulla terra. Nella profondità delle caverne di calcare di quelle che ora sono la Francia e la Spagna, l'*homo sapiens* di Cro-Magnon del Paleolitico più antico usò pochi tratti per raffigurare animali: bisonti, tori, renne e cavalli feriti o addormentati. Lontano da qualunque sorgente di luce naturale e distante dalle zone dove viveva, l'uomo primitivo dipinse queste scene rosse, nere e ocra come parti di una cerimonia religiosa. Con il disegnare ciò che era così essenziale per la vita – gli animali che erano il suo cibo – egli rendeva sicura, attraverso la magia simpatica, la sua continua sopravvivenza.

Gli esempi succitati, uno dell'epoca preistorica e l'altro contemporaneo, suggeriscono lo scopo della connessione tra arte e pratica spirituale. Mediante l'unione del mistero della preghiera col miracolo della descrizione grafica l'uomo viene a patti col suo ambiente. Questo fu il suo tentativo di controllare l'incontrollabile, di confrontarsi con le forze superiori della natura. La sua immaginazione creò un mondo divino all'interno del mondo reale e raffigurandolo sia dettagliatamente sia astrattamente nell'arte rese valida la sua realtà al di là della realtà tangibile. In questo modo l'uomo stesso si avvicinò alla divinità. Se poteva disegnare un bisonte, imitarlo in modo mimetico in una rappresentazione primitiva, o più tardi inventare un disegno mistico dell'intero cosmo (come è rappresentato da un *maṇḍala*), allora anche lui era un creatore, se non il Creatore, e così poteva essere sereno in ambienti turbolenti.

Valorizzato dalle informazioni che gli comunicava la fede ed eccitato dall'emozione che comunicava l'arte, l'uomo abbellì se stesso e il suo mondo. Nella preistoria il bisogno della decorazione già ebbe la precedenza su applicazioni più utilitaristiche di risorse e abilità. Con utensili di pietra appena sufficienti per la caccia o per la coltivazione del terreno, l'uomo all'inizio usò minerali ferrosi per i pigmenti con cui dipingersi il corpo e colorarsi i capelli. Il rame fu battuto in perle per collane prima che fosse usato per gli utensili di cucina. Leghe metalliche e saldature e anche il tornio più antico furono sviluppati per fare gioielli. La ruota, come si può vedere dalle scoperte archeologiche, fu inventata prima per il gioco e solo più tardi fu usata per il trasporto.

Come la storia ha dimostrato, nulla sfugge alla teologia o alla passione per l'arte. L'utile e il dilettevole, il duraturo e il deperibile esistono fianco a fianco. Fatte per durare eternamente furono le tombe piramidali che univano l'uomo e i suoi dei; fatti per scopi più immediati erano le pitture di sabbia tracciate nel tremolìo di un istante e i falò di immagini divine costruite in modo complesso solo per essere consegnate al fumo che vaga nel cielo. Manufatti e oggetti di artigianato furono raccolti nelle braccia di Dio; tutte le cose divennero sacre. Il lavoro stesso fu santificato. Utilizzando metafore prese dal lavoro degli artigiani, un saggio delle Upaniṣad dice: «Dal cotone della compassione, tessi il filo della letizia... Nella fucina della continenza, lascia che la pazienza sia l'orafo. Sull'incudine della comprensione, lascialo colpire con il martello della conoscenza. Lascia che il timor di Dio sia il mantice». Nel commento vedānta ai libri sacri dell'India, il saggio dice: «Un solo oro ma vari ornamenti; una sola argilla ma molte forme e figure; l'unico oceano in cui si gettano tutti i fiumi».

Kabir, il tessitore di Benares che fu il sommo poeta dell'India nel XV secolo, cantò: «Il barbiere ha cercato Dio, il lavandaio e il carpentiere...». Nello stesso modo, il suo contemporaneo Raidās, il poeta schiavo davanti al quale anche i brahmani si prostravano, proclamò: «O popolo della città! Tutti sanno che io sono un calzolaio per mestiere e un conciatore per casta, e tuttavia nel mio cuore medito su Dio». Sul sudicio cuoio delle sue pelli conciate egli scalpellava immagini di Rāma e Sītā. «Quant'è la somiglianza e la differenza?», chiedeva, e rispondeva: «La somiglianza e la differenza come tra l'oro e un braccialetto fatto d'oro». Egli arrivò a dedurre che il vino è fatto dalle palme, perciò le foglie di palma sono impure. Tuttavia se le sacre Scritture sono scritte su foglie di palma, gli uomini adorano le foglie; «Se il vino è fatto con l'acqua sacra del Gange, voi santi uomini non lo berrete. Ma se il vino è gettato nel Gange, il fiume resta sacro» (Raghaven, 1966).

Nell'India di oggi l'umile vasaio ha un grande posto nel sacramento induista del matrimonio. Il suo mestiere provvede ai bisogni basilari della vita rurale, così come il suo lavoro è diviso tra la costruzione di utensili e la modellatura di oggetti votivi usati per le cerimonie. Un pellegrinaggio per fare omaggio al tornio da vasaio è essenziale per ogni giorno di nozze, dopo che lo sposo ha portato la sposa nella sua casa. Le donne di casa cantano e salmodiano, toccando la ruota con le loro fronti, mentre la sposa e lo sposo stanno sull'altro lato. Il vasaio, tenendo della creta bagnata in mano, fa

un *lingam*, un simbolo fallico della creatività, e lo immerge nel vaso che gira tra loro.

Il culto degli utensili è stato per molto tempo un luogo comune nell'Induismo e nelle sue estensioni buddhiste. Un artigiano si accinge al suo lavoro giornaliero con abluzioni e devozioni. Nell'India moderna, metropolitana e nelle sue colonie culturali dell'Asia sudorientale, pochi tassisti girano la chiave di accensione delle loro auto senza aver prima toccato con la fronte il volante.

Nel mondo occidentale è proverbiale che il diavolo trovi lavoro per rendere inattive le mani e le menti. Come i preti e i monaci ripetono senza fine sillabe mistiche o lezioni scritturali, raggiungendo la salvezza mediante la ripetizione senza badare alla comprensione parola per parola, così i lavoratori si uniscono a Dio per mezzo della mera operosità delle loro mani. Il «fare» meccanico in sé e per sé produce un'efficacia spirituale.

I prodotti di artigianato possono diventare metafore dell'altalena inesorabile tra il mondo più esterno, percettibile e quello più interno, invisibile. Nel fare i ricami indiani, le cucitrici quasi si accecano, come se fosse una penitenza, per cucire migliaia di volti di Kṛṣṇa sul bordo di un sari. Tra i musulmani del Kashmir un solo scialle richiede un milione di punti che riproducono ripetutamente la Mano di Fatima, la figlia del Profeta. Le donne giapponesi che sono esperte nell'arte dell'origami fanno centinaia di gru di carta che sono appese ai rami dei pini per garantire la longevità. Il pino stesso ha un significato sacro. Il suo legno, pulito e laccato, costituisce il fondale scenico per tutto il teatro *nō*, il *kamibashira* («colonna divina») della scena oltre il quale si muovono gli attori e giù dal quale gli dei discendono per benedire gli spettatori che testimoniano il messaggio delle parole sacramentali del lavoro teatrale.

In ampia misura la Cina ha rinunciato alla sua religiosità e si è secolarizzata. Nonostante ciò, i calligrafi cinesi scrivono ancora la parola per «buona fortuna» in innumerevoli e diversi stili di scrittura e configurazioni, per disciplina nella loro arte e per il favore degli dei adesso abbandonati. Comunque, nell'arte della giada, studiosi e artisti, mentre condannano il Taoismo e il Buddhismo, rifiutano il rifuggire dalla divinità del Confucianesimo.

Nella giada, il cinese moderno continua a trovare Dio. La giada è chiamata «la pietra del cielo», perché è pura, lucida, misteriosamente colorata e – non più nativa della Cina del Buddha stesso – viene da molto lontano. In aggiunta, come l'oro, essa dura tutta l'eternità. Lavorare la giada è «l'opera divina». La giada è più dura di molti metalli e può solo essere forata, non incisa, sebbene quando è messa a nudo sembri molle come cera. Come «uova deposte dal Cosmo», dice il cinese, la giada si presenta in ciottoli racchiusi in uno strato di roccia brutto, scuro, ruvido. Come lo stesso uomo, occorre del lavoro per realizzare l'angelo che è in lui. I pezzi finiti di giada sono selezionati, le file più alte diventano *shen-p'in* («pezzo divino»); gli esemplari perfetti dell'artigianato vengono alzati su tribune intagliate in modo speciale, per essere «più vicini al cielo in alto». [Vedi *GIADA*, vol. 4].

L'abilità dell'artigiano consiste nel trovare lo spirito che è insito in ogni pezzo di giada. Nello stesso modo in cui l'uomo primitivo si sottometteva al contorno naturale del muro di una caverna e obbediva ai suoi modelli già manifesti quando disegnava, ad esempio, un fianco di un animale o una coscia di uomo, così fa anche questo artigiano cinese che ascolta «la voce del gioiello». La sua mèta non è rappresentare una cosa particolare in un momento specifico, ma catturare, per esempio, «la cavallinità del cavallo». Un famoso episodio tratto dalla storia cinese illustra il potere della pietra sui suoi maestri. Un imperatore si presentò con un prezioso blocco di giada e chiese all'artigiano di corte di scolpirlo in «draghi e nuvole», un accoppiamento come «monti e fiumi» in pittura. In tempo utile l'artista tornò con tre pesciolini e pochi granelli di polvere di giada, tutto ciò che rimase del suo lavoro. Non c'erano «né draghi né nuvole al suo interno», egli spiegò, e l'imperatore acconsentì.

Nella lavorazione della giada, come in tutte le arti, è il dettaglio che esalta un oggetto e manda in estasi l'osservatore. Michelangelo insegnò ai suoi allievi che «l'arte è una questione di poco conto, ma l'arte non è una sciocchezza». In Asia, sotto l'influenza dello Zen, e particolarmente in Giappone, il culto del dettaglio assume una capitale importanza nell'arte, nella religione e nella vita quotidiana. In una domanda Zen, o *koan*, al capo di casa è chiesto: «Come metteresti le scarpe di un ospite quando arriva alla porta?». Se l'adepto può rispondere, egli sa tutto e ha raggiunto l'illuminazione. *Satori* è tanto nella percezione del minuto dettaglio quanto nelle verità straordinarie delle verità eterne. Il Buddha risiede egualmente in entrambi. La comprensione trascendentale può venire inaspettatamente al lavoratore come al santo ed è possibile nel cuore come anche nella mente. Essa può essere raggiunta mediante l'ordinaria *routine* fisica – spazzando il giardino, cucinando con la coppa della felicità, lanciando una freccia con l'arco o ponendo le scarpe del visitatore in modo che egli possa entrarvi facilmente quando lascia la casa.

In Asia anche gli sport sono dedicati al servizio di Dio. «Onorare Dio con un bastone e una palla in tempo di pestilenza», dice un'antica massima indiana e

persiana, che riflette culture in cui l'hockey e il polo erano gli sport preferiti. Attualmente, i ginnasti dello Zour Khaneh di Teheran si esercitano in preghiere musicali dedicate ad 'Alī, vice-reggente e genero di Maometto e profeta dello Sciismo. Qui lo sport rituale è stato elevato ad arte, almeno quello della danza, dal momento che i ginnasti agitano i loro bastoni indiani, assi di legno e scudi e catene di metallo più pesante, fanno movimenti di nuoto nell'aria, o oscillano sul terreno imitando le onde del mare. Questa atletica è accentuata mediante il rullio dei tamburi, le pause per momenti di calma e atti pubblici di venerazione. [Vedi *GIOCO*].

Zarathustra proclamò la forza e la lotta «virtù divine». Gli atleti obbediscono ad un elaborato codice di cavalleria (*aryary*) e come «acrobati di Dio» si sforzano di diventare sacri *pahlevan* («cavalieri della forza»). Le palestre di tutto l'Iran sono fornite di cupole come i monasteri dervisci. L'allenamento all'interno è destinato «a scoprire il facile piacere» e «a stabilire un accordo col cielo». La frivolezza e la volgarità sono proibite. Esercizi-preghiera precedono ogni allenamento per rendere «i muscoli duri come bronzo» e i «cuori umili come fango». «L'uomo è polvere e polvere tornerà», canta il *morched* («signore della campana e del tamburo»), mentre gli atleti-cavalieri si contorcono sui loro stomachi. Erodoto, nel v secolo a.C., descrisse questi primi Persiani: «Dai cinque ai venticinque anni a questi atleti vengono insegnate solo tre cose – equitazione, tiro con l'arco e l'importanza di dire la verità». Dire la verità significa perciò, come anche oggi, la difesa e la diffusione della religione come la più alta preghiera a Dio.

La letteratura e la poesia sono state nel passato sinonimo di religione, come possiamo vedere da opuscoli e trattati, *sūtra* e salmi. La pittura e la scultura hanno tramandato la storia dell'uomo che compie le sue devozioni. Milioni e milioni di icone e immagini, ritratti e pitture – rappresentazioni di Cristo, del Buddha, di Śiva e Pārvatī, di Kṛṣṇa e Rādhā, di Rāma e Sītā – sono stati dipinti, disegnati, cesellati, incisi, impressi all'acquaforte e tatuati nel corso dei secoli. La varietà di queste immagini è schiacciante, andando dalle decorazioni corporali ai bronzi giganteschi, dalle preghiere delicatamente dipinte a mano nella fodera degli abiti alle enormi statue che ricoprono le montagne di pietra. Comunque, è probabilmente nell'arte teatrale della danza e del teatro come si è sviluppata nell'Asia che le origini religiose sono legate molto più strettamente all'arte.

Il teatro e la danza nel mondo hanno le loro origini nei riti religiosi. La tragedia e la commedia occidentali nacquero dalle feste in onore di Dioniso della Grecia. Nel v secolo, comunque, Agostino separò la danza dalle sue connessioni religiose, nonostante il fatto che, come riportato dal *Vangelo di Tommaso*, Cristo danzasse nell'Ultima Cena e i Salmi fossero originariamente danzati e cantati. Agostino decretò che «è meglio lavorare nei campi che danzare in essi». Allo stesso modo, un migliaio di anni prima, in Cina, Confucio aveva avvertito il suo popolo che «l'Uomo Superiore mantiene le distanze dagli Spiriti». Nonostante queste separazioni del teatro e della danza dalla religione, abbondano esempi di un originario e durevole legame. Il *Ṛgveda*, il testo religioso indiano più antico, contiene inni e dialoghi da cui deriva tutto il susseguente teatro indiano. Nell'*Inno della Rana*, recitato per invocare la pioggia, uomini vestiti da rana saltano attorno mentre suonano e danzano in un dialogo antifonale. L'*Inno del Giocatore* è un altro esempio dove gli attori imitano il lancio dei dadi e perciò suscitano la buona fortuna o la sicurezza della scelta. Parlando dell'arte asiatica è difficile usare termini diversi per la danza e il teatro. Le arti sono fuse: la danza è impensabile senza una storia, e il teatro perderebbe il suo pubblico senza le abbondanti mescolanze della danza. La parola sanscrita *natya* si riferisce sia alla danza sia al teatro. Il personaggio per l'arte giapponese del *kabuki* è scritto in modo da rappresentare l'amalgama «canto-danza-abilità». Attraverso l'Oriente, la musica, la poesia, il movimento e la trama si intrecciano e comprendono le arti minori delle acrobazie, della mimica, della scenografia e dei trucchi di scena.

Secondo le credenze induiste, ogni sera Śiva, il Creatore e il Distruttore, danza col figlio Gaṇeśa sulla cima del monte Kailas nello Himalaya. Un altro nome di Śiva è Nāṭarāja, il Signore della Danza o il Re dei Danzatori. Il suo movimento creò il mondo, quando egli mise in movimento la sua prima vibrazione. Nei templi śivaiti egli è rappresentato sia in forma statica come *lingam* di pietra sia in forma dinamica come danzatore. Statue di bronzo lo mostrano nell'atto di danzare, schiacciando il male con un piede, il fiume Gange che scorre dai suoi capelli, un minuscolo tamburo nella mano più alta. Lo scultore francese Auguste Rodin ritenne che il modello statuario che raffigura Śiva come Nāṭarāja fosse «il più alto concetto plastico del movimento del corpo noto al mondo».

Il Re dei Danzatori danza in ogni occasione nella vita induista per celebrare la vittoria sul male, per rassicurare i mortali sull'attimo sempre rinnovantesi dell'universo, e anche quando si annoia in cielo. Una volta, per tenere a freno l'orgoglio di sua moglie Mohini sulla danza a lei propria, fece una gara con lei in cui egli mostrò tutti i passi più complicati, ognuno dei quali lei eseguì alla perfezione. Alla fine, esasperato, egli stese

con indecenza la gamba in aria perpendicolare al corpo. La decenza impedì a sua moglie di eseguire questo movimento e Śiva mantenne la corona.

I programmi di danza in India da allora in poi iniziarono con un'invocazione e finirono con una preghiera; anche i contemporanei esperimenti secolari di avanguardia si avvicinano alle tecniche religiose per l'ispirazione e il contenuto. Anche la danza degli ex satelliti dell'India nell'Asia sudorientale, in particolare Thailandia e Indonesia, mantiene questa antica provenienza. Nonostante la loro sovrapposizione di Buddhismo e Islamismo, i lavori teatrali danzati della Thailandia e dell'Indonesia ripetono le leggende induiste – il ratto di Sītā, la punizione dell'offesa da parte di Arjuna, e le guerre delle scimmie. Diversamente dall'Occidente, dove l'uomo è creato a somiglianza di Dio, in Asia gli dei esprimono l'uomo in tutte le loro sembianze di debolezza e di forza; ed è questo nucleo di umanità riconoscibile che li rende universali. Queste rappresentazioni sono sia interessanti per il santo e il peccatore, sia simpatetiche per il ricercatore e lo scopritore.

In Giappone l'origine del teatro danzato è mitologica, radicata nei tempi più antichi, quando cielo e terra erano abitati da «otto miriadi di divinità». La storia più antica del Giappone, il *Kojiki* (Testimonianza sulle Cose Antiche), scritto nel 712 d.C. ma che riflette la storia orale risalente a mille anni prima, descrive la prima rappresentazione teatrale di quel paese. Amaterasu Ōmikami, divinità centrale dello Scintoismo e antenata della dinastia imperiale, è stata offesa dalla fastidiosa allegria del fratello. Di malumore ella si nasconde in una caverna e sigilla l'entrata con una pietra. Una delle divinità minori, Ame no Uzume no Mikoto, trova il modo per convincerla a mostrare di nuovo il suo volto e riportare nel mondo la luce del sole.

Vestitasi in modo complicato, Ame no Uzume pone un'asse risonante (un mastello di legno capovolto) fuori della caverna, battendo su di essa finché non risuona rumorosamente e, «come se fosse posseduta, tira i suoi capezzoli e spinge giù la sottana al di sotto delle sue parti intime». Gli dei ridono, e il chiasso attira la curiosità della dea solare, che sbircia da dietro la pietra. Ella è placata. Ame no Uzume allora le dice: «Siamo rallegrati e contenti perché c'è una divinità più illustre della Tua Maestà». Questa è una delle linee più oscure della teologia giapponese: gli studiosi non hanno ancora stabilito chi sia la «divinità più illustre». Forse è un riferimento all'arte assolutamente potente della danza e del teatro, compresi i suoi sottintesi erotici.

Da quell'inizio il Giappone ha sviluppato il più grande tesoro nel mondo delle arti teatrali; in nessun altro paese il teatro è così ricco e fiorente. Oggi in Giappone si possono vedere le danze *bugaku* che furono importate più di mille anni fa dalla Cina e dall'India e che ora sono estinte nei loro paesi d'origine. Bassorilievi nei fregi dei templi e delle caverne nel deserto e che mostrano gli strani strumenti musicali e i bizzarri atteggiamenti e pose dei danzatori attestano l'autenticità della *bugaku* di oggi. I drammi *nō* sono ancora visti da spettatori rispettosi e devoti quanto i nobili per i quali i drammi furono originariamente scritti e recitati settecento anni fa. Il principale divertimento popolare del Giappone, oggi vecchio di quattrocento anni, è il *kabuki*. Equivalente alle opere di Shakespeare per la magnificenza della poesia, della trama, del costume, della sceneggiatura e della recitazione, il *kabuki* continua a deliziare il pubblico in patria e a onorare all'estero i suoi artisti. In aggiunta, il Giappone vanta una varietà di teatri e di forme di danza contemporanei, che vanno dalle commedie, i musical e le traduzioni dall'Occidente agli splendidi esperimenti e innovazioni.

Fin dai suoi inizi l'arte ha ben servito la religione: ha dato piacere agli uomini e ha loro instillato i valori e le virtù più alti. Lo scopo specifico di collegare religione e arte si è diffuso in tutti i secoli. In Occidente, il teatro moderno è servito anche per scopi antiteistici. Comunque, in Oriente, nonostante tutto l'abuso di materialismo, una stretta relazione tra il divino e l'uomo è ancora sostenuta. Gli asiatici non sono ancora pronti ad abbandonare la spiritualità inerente alle loro arti. Per il momento, e per molto tempo a venire, sembra difficile isolare la religione dalle arti e dai mestieri a cui ha dato origine.

BIBLIOGRAFIA

F. Bowers, *Japanese Theatre*, New York 1953.
F. Bowers, *Theatre in the East*, New York 1956.
M. Bright, *Cities Built to Music. Aesthetic Theories of the Victorian Gothic Revival*, Columbus/Ohio 1984.
J.E. Cirlot, *Diccionario de símbolos tradicionales*, Barcelona 1958 (trad. ingl. New York 1971, 2ª ed.).
B. Gargi, *Folk Theatre in India*, Seattle 1966.
J.E. Pfeiffer, *The Creative Explosion. An Inquiry into the Origins of Art and Religion*, New York 1982.
Sally Price, *Co-Wifes and Calabashes*, Ann Arbor 1983.
V. Raghavan, *The Indian Heritage. An Anthology of Sanskrit Literature*, Bangalore 1963 (3ª ed.).
V. Raghavan, *The Great Integrators. The Saint-Singers of India*, Delhi 1966.
J. Raz, *Audience and Actors*, Leiden 1983.
M. Thévoz, *The Painted Body. The Illusion of Reality*, New York 1983.
R.F. Thompson, *Flash of the Spirit. African and Afro-American Art and Philosophy*, New York 1981.

FAUBION BOWERS

ATTEGGIAMENTO E GESTO. Gli atteggiamenti e i gesti sono un aspetto essenziale di ogni credenza e fede religiosa e, come tali, sono emersi agli albori dell'esistenza umana insieme ad altri elementi della comunicazione e delle espressioni culturalmente simboliche. Il loro uso non è tipico solo degli uomini; anche gli animali ne presentano un'ampia varietà, che serve per differenziare una specie dall'altra, per indicare il dominio del territorio, per i comportamenti relativi alla procreazione e per la gerarchia sociale. Tuttavia, gli atteggiamenti e i gesti prodotti e trasmessi dalla cultura, pur conservando tratti di atteggiamenti e gesti evolutisi filogeneticamente, superano questi ultimi nelle loro specifiche configurazioni di modelli, di significati e di simboli culturali e intenzionali.

Ogni tradizione religiosa riconosce un rapporto intimo fra movenze interiori ed espressioni esteriori del corpo umano, che è capace di comunicare ed esaltare un'ampia gamma di atteggiamenti, stati d'animo, motivazioni e intenzioni, sacri o profani che siano. Lo studio degli atteggiamenti e dei gesti non è progredito tanto quanto quello di altri aspetti della religione o quanto lo studio della scienza sociale nella sua totalità; ma la ricerca su questo argomento merita la massima attenzione, specie da parte di discipline emergenti come la cinesica, l'etologia e la semiotica.

Islam: un campo per le osservazioni e le analisi preliminari. Fra le religioni abramiche, l'Islam è quella che nell'osservanza rituale contiene il repertorio più ampio e multiforme di gesti controllati da ogni fedele. Anche nel Cristianesimo ci si serve di molti movimenti fisici di profondo significato, ma né vengono eseguiti universalmente nell'ambito della sua tradizione, né sono permessi ai credenti di tutti i livelli. Tutti i musulmani eseguono la *rak'ah* (serie di inchini) ad ogni *ṣalāt*, o rito delle preghiere, con una serie di posizioni: stare eretti, inchinarsi, prosternarsi e sedersi, ciascuna posizione coordinata con precisi movimenti del capo, delle mani, delle braccia e dei piedi. Per contro, nel culto cristiano, ad esempio nella tradizione cattolica, i gesti assegnati al clero e quelli permessi ai laici sono accuratamente regolati; alcuni sono comuni, come la genuflessione e il segno della croce, ma i laici non sollevano né distribuiscono gli elementi sacramentali, e non dispensano la benedizione – tutti atti riservati ai sacerdoti ordinati.

Un musulmano, o un osservatore esterno ben informato, possono capire con un'occhiata o da una certa distanza se un fedele musulmano è intento alla preghiera canonica (*ṣalāt*), e perfino in quale punto del rituale si trovi, solo osservando la sua posizione e i suoi movimenti. Se il fedele è in piedi, con le mani quasi di fronte o ai lati della testa, con i pollici all'altezza dei lobi delle orecchie, la preghiera è appena cominciata con la giaculatoria «Allāhu akbar» («Dio è grande!»). Se l'orante sta seduto, le ginocchia sul pavimento, le natiche sulle caviglie, è a metà o verso la fine della preghiera, a seconda della posizione dei piedi e delle mani. Se la mano destra, chiusa a pugno con l'indice che si muove lentamente avanti e indietro, sta sulla coscia destra, mentre il piede sinistro si trova sotto la caviglia destra, e quindi sotto le natiche, significa che il ciclo di preghiere è quasi terminato. Se si tratta del ciclo finale di tutta la serie – per ogni giorno la *ṣalāt* ha un determinato numero di *rak'ah* – si capirà che la preghiera è quasi alla fine se il fedele muove la testa da destra a sinistra, mormorando una benedizione nelle due direzioni. Questo è l'unico momento della *ṣalāt* in cui il fedele volge il capo verso il lato opposto alla *qiblah*, o direzione della Mecca. Altri momenti importanti della *rak'ah*, che significa propriamente «inchinarsi», sono l'inchino stesso e, anche più importante, una genuflessione, portando il capo sul pavimento o sul terreno; questo gesto, in arabo *sajda*, indica il momento centrale del culto islamico, quando lo schiavo di Dio esterna la propria totale sottomissione e obbedienza. Se l'orante è in posizione seduta, le mani protese, le palme verso l'alto, con ogni probabilità non è impegnato nella *ṣalāt* formale, ma in una *du'ā'*, preghiera volontaria per una richiesta personale, spesso pronunciata dopo il culto formale o in altri momenti propizi, come alla chiusura della recitazione del Corano, specie del testo intero. Ci si può prosternare durante la recitazione di uno speciale versetto del Corano – l'ascolto del quale rende meritoria una *sajda* che l'accompagna – omettendo, tuttavia, ogni altro gesto della *rak'ah*.

Funzioni sociali degli atteggiamenti e dei gesti religiosi. Nella religione, i gesti non solo contribuiscono a simboleggiare e a regolare la devozione; ma servono anche a distinguere le comunità religiose e le varie correnti. Se in un contesto medio-orientale o sudorientale asiatico, dove la maggioranza è musulmana, accadesse di scorgere una persona genuflessa in atteggiamento devoto, le mani giunte, il capo chino e gli occhi chiusi, la si potrebbe senz'altro riconoscere per un membro della tradizione cristiana, o anche buddhista. I musulmani non pregano assumendo questi atteggiamenti, tipici dei cristiani. All'interno della stessa comunità cristiana vi sono notevoli variazioni, che caratterizzano le varie Chiese, le denominazioni, le sette e, in alcuni casi – come risulta dalle espressioni artistiche e iconografiche – i diversi periodi storici. Il genuflettersi, ad esempio, è un atto di devozione già attestato dalla Bibbia, adottato, in tempi diversi, dalla maggior parte delle comunità cristiane. Tuttavia, i cristiani delle diverse professioni di fede non si mettono in ginocchio neces-

sariamente tutti allo stesso punto del rito cultuale o per la stessa ragione. Alcuni si inginocchiano in adorazione, altri per la penitenza, spesso atto privato. Alcuni, mentre ricevono l'Eucaristia, stanno in piedi, altri si genuflettono.

Anche per farsi il segno della croce esistono vari modi, due dei quali distinguono i cattolici dagli ortodossi: i primi muovono la mano dalla spalla sinistra a quella destra, mentre gli altri fanno il contrario. Entrambi i gesti sono inconfondibilmente cristiani, ma la leggera differenza rappresenta una grande separazione storica della comunità. Allo stesso modo, alcune particolari sette islamiche possono presentare variazioni gestuali: durante la posizione eretta del culto formale, alcuni lasciano pendere le braccia lungo i fianchi; altri le incrociano sul davanti. Generalmente, come si è già osservato, il codice islamico dei gesti e delle posizioni è assai uniforme in tutto il mondo, e lo è fin da quando fu formalizzato. Un battista di esperienza limitata, assistendo a una Messa solenne in una chiesa cattolica, non saprebbe come comportarsi durante la liturgia: stare in piedi, genuflettersi, sedersi? Al contrario, un musulmano con un minimo di educazione religiosa si troverebbe a proprio agio con la liturgia islamica in qualsiasi parte del mondo. Perfino se non capisse alcuna parola di arabo – ma la maggioranza ricorda almeno alcune frasi del rito – probabilmente conoscerebbe nei minimi particolari le posizioni e i gesti cultuali.

Portata simbolica degli atteggiamenti e dei gesti religiosi. La gestualità religiosa è un prodotto culturale e viene trasmessa e recepita in modi diversi. Di conseguenza, è difficile stabilire se vi sia un intrinseco rapporto fra lo stato d'animo e l'atteggiamento esteriore. Parrebbe che in generale queste manifestazioni siano segni intenzionali, efficaci nel rinforzare ed esprimere dottrine e moti dell'animo. Ciò nonostante, esse sono simili in molte culture; certe posizioni e certi gesti sono profondamente connessi con un'ampia gamma di emozioni e di scopi comunemente, se non esclusivamente, religiosi o magici. Fra questi, l'adorazione, l'affermazione, la benedizione, la consacrazione, la maledizione, la gratitudine, il saluto, l'umiliazione, l'invocazione, la meditazione, il compianto, il giuramento, il pentimento, la supplica, la lode, la preghiera, la protezione, il rimorso, la venerazione, il dolore e la sottomissione.

La genuflessione è spesso associata all'adorazione, alla benedizione, alla confessione, all'umiltà, alla penitenza, alla supplica, all'implorazione, al rimorso, alla sottomissione, specie per il cristiano.

Il prosternarsi è un atto drammatico esprimente sottomissione, penitenza, consacrazione e umiliazione. È tipico del culto islamico, ma noto anche nella Bibbia e in altri contesti religiosi.

Anche lo stare seduti, in alcuni casi, è espressione religiosa, particolarmente nella posizione buddhista della concentrazione, con la gamba destra incrociata sulla sinistra, le piante dei piedi verso l'alto, le mani sulle cosce, con i pollici che si toccano. Questa «posizione del loto» è fondamentale per la meditazione buddhista e per lo yoga induista. I musulmani stanno seduti in modo simile a quello della «posizione del loto» quando si trovano in una moschea, ma possono assumere comunemente tale posizione in qualsiasi tempo e luogo. I musulmani egiziani sono soliti dondolarsi avanti e indietro in questa posizione mentre ascoltano la lettura del Corano, che è altamente ritmica. Un'abitudine del genere è comune anche fra gli Ebrei. Inoltre, lo stare seduti è indice di regalità o divinità, come testimoniano il trono e la montagna sacra da cui scendono ordini e sentenze.

Lo stare in piedi, secondo la tradizione religiosa, significa rispetto, come dimostrano i cristiani mentre ascoltano la lettura del Vangelo. I primi cristiani stavano in piedi durante le preghiere collettive, e, ancora oggi, gli ortodossi rimangono in questa posizione durante tutto il servizio religioso. I musulmani si alzano all'inizio della *ṣalāt*, quando esprimono la loro *nīyah*, o «proposito», e pronunciano il primo *takbīr*, «Dio è grande!». Durante il servizio funebre islamico i presenti devono rimanere in piedi; ci si alza anche quando passa un corteo funebre, perché in quel momento l'anima del defunto viene portata nel luogo dove riposerà fino alla resurrezione. Il momento più importante del pellegrinaggio islamico alla Mecca (*ḥajj*) è il *wuqūf*, o cerimonia «stando in piedi», quando i pellegrini rimangono eretti per ore, dichiarando il loro pentimento e sperando nel perdono di Dio. Questo rito è così importante per un musulmano, che tralasciarlo per un qualsiasi motivo, invaliderebbe il suo pellegrinaggio; diversamente da altri elementi, il *wuqūf* va eseguito all'inizio del pellegrinaggio in un preciso giorno e a mezzodì.

La danza, praticata in un contesto religioso, è la combinazione di molte movenze e gesti in configurazioni complesse. Gli Indiani d'America hanno elaborato le loro danze a scopo religioso e magico per impetrare la guarigione, il successo della caccia, la pioggia, un buon raccolto, la vittoria sul nemico, ma anche per i riti di passaggio riguardanti la pubertà, l'iniziazione, le stagioni, i raccolti e le calamità naturali. La danza ha avuto grande rilievo nella vita religiosa di ogni popolo e risale alla preistoria. I Mevlevī, membri dell'ordine sufi dei dervisci «danzanti» e «rotanti», fondato da Jalāl al-Dīn Rūmī (morto nel 1273), ruotano intorno al

loro superiore, come corpi celesti intorno al sole. Il nostro secolo ha visto rinnovarsi l'interesse della Chiesa cattolica e di quella protestante per la danza sacra, nella convinzione che il corpo e i suoi movimenti sono depositari di santità e costituiscono un mezzo fondamentale per comunicare con Dio e magnificare i misteri della salvezza. Del resto, la celebrazione di un rito con la partecipazione di tutta la persona, anima e corpo, era una dimensione fondamentale nel culto degli Ebrei nei tempi biblici, quando danzavano battendo le mani per la gioia della presenza di Dio. [Vedi *DANZA*].

Le mani, il mezzo più espressivo di un'ampia gamma di significati religiosi e magici, vengono usate in tutte le tradizioni per movimenti e figure che suggeriscono benedizione, preghiera, consacrazione, guarigione, unzione, protezione, ordinazione, accoglienza ed altri scopi. [Vedi *MANO*, vol. 4].

Mudrā, «segno, gesto» in sanscrito, denota un linguaggio manuale simbolico altamente diversificato e concettualmente sofisticato, elaborato dall'Induismo e dal Buddhismo, religioni di origini comuni; esso compenetra e amalgama livelli diversi del loro credo, del loro comportamento, della sensibilità estetica e della vita comunitaria. *Mudrā* ha forme svariate, ciascuna simboleggiante una dottrina, una verità, una percezione o un'esperienza. Nel Buddhismo, un avvenimento rilevante nel percorso religioso del suo fondatore viene simboleggiato dal *mudrā*.

Nelle aree di religione induista e buddhista si fa largo uso di queste espressioni manuali nei rituali, nell'iconografia, nella danza, nel teatro e nell'insegnamento. Non riuscendo a decifrare i *mudrā*, non si possono interpretare, e quindi apprezzare, le centinaia di sculture in pietra riguardanti l'evoluzione cosmica del Buddha che arricchiscono il magnifico stupa di Borobudur, nel centro di Giava.

Oltre alle mani, la gestualità religiosa si è avvalsa anche delle braccia. Per indicare l'adorazione del sole si stendevano le braccia lateralmente. I cristiani copti, al battesimo, stendono le braccia a suggerire la croce. Gli antichi Egizi, i Sumeri, i Babilonesi e gli Etruschi stendevano le braccia durante la preghiera. Gli antichi Egizi, i buddhisti e i Romani pregavano con le braccia incrociate sul petto. Per gli Armeni di oggi le braccia tese in avanti sono simbolo della Trinità; in questa posizione il neofita si volge a occidente e sputa sul Diavolo, poi si volge a oriente e guarda il cielo a riconoscimento di Dio Padre, del Figlio e dello Spirito Santo.

Anche la bocca e le labbra hanno avuto il loro ruolo negli atti sacri. Le pratiche magiche richiedevano che si sputasse tre volte nelle pieghe del proprio abito per allontanare il malocchio (antica Grecia); per la stessa ragione gli antichi Romani sputavano sui bambini; nella Grecia antica e moderna, per accertarsi che non vi fossero malefici, si sputava nell'occhio di un parente stretto; in Giappone la pratica scintoista e buddhista è di sputare sugli dei guaritori. Il Corano insegna a garantirsi dal «male di donne che soffiano sui nodi» (113,5), ossia le streghe che operano incantesimi maligni, sputando ritualmente sui nodi di una corda. [Vedi *SPUTO*, vol. 4].

Il bacio rituale è particolarmente diffuso. Le donne baciarono i piedi di Gesù (Lc 7,38). Tradizionalmente si bacia la soglia della chiesa, si baciano le reliquie, le pietre tombali e altri potenti depositari del sacro. Le pratiche popolari musulmane prevedono il bacio delle pareti della santa moschea per ottenerne la benedizione. È noto che i cristiani baciano la Bibbia quando fanno un giuramento. A volte i musulmani sciiti baciano il Corano. Gli Ebrei baciano il *mezuzah* quando entrano o escono di casa. I pellegrini alla Mecca cercano di baciare la Pietra Nera della Ka'bah per imitare il gesto di Maometto; gli antichi Greci baciavano la quercia sacra di Zeus a Egina; i cattolici baciano il Crocifisso. Molti popoli antichi del Vicino Oriente baciavano le mani, i piedi e gli abiti delle immagini sacre. Papa Giovanni Paolo II bacia il suolo del paese dove si reca in visita. I giovani musulmani baciano la mano del loro insegnante di Corano come segno di profondo rispetto non solo per la persona dell'insegnante, ma anche per il tesoro che regge in mano e che insegna. [Vedi *TOCCO E CONTATTO*].

Oltre alle posizioni assunte dai vivi, vi sono quelle che si fanno assumere ai defunti. La posizione fetale, svelataci dall'archeologia preistorica e dall'etnografia, è una pratica insolita, sorta forse dal desiderio di impedire allo spirito del morto di vagare fra i vivi, specie nel caso in cui il corpo fosse stato bendato strettamente. Secondo un'altra interpretazione, questa posizione voleva imitare quella nel grembo materno, la sepoltura essendo una sorta di ritorno. La maggior parte dei defunti viene adagiata sul dorso, a volte con un particolare orientamento. Occasionalmente i musulmani seppelliscono i loro morti stendendoli sul fianco destro, col viso rivolto alla Mecca; anche se il corpo è supino, il capo viene girato verso quella direzione. Al-Ghazzālī teologo musulmano morto nel 1111, consigliava ai fedeli di coricarsi sul fianco destro, rivolti alla Mecca, perché, dal punto di vista islamico, il sonno è una «piccola morte», da cui potremmo non svegliarci. Il battesimo cristiano per immersione imita una posizione dopo la morte, in cui l'iniziato si sottomette passivamente, mentre l'officiante simbolicamente seppellisce il «vecchio» che sta per essere lavato e resusciterà a nuova vita in Cristo.

Gesti sociali, magici, di scongiuro e autodistruttivi. La gestualità sociale delle popolazioni civilizzate, che presenta la più ampia varietà e che, forse, è stata oggetto dello studio più accurato, è quella dell'area mediterranea, ossia Italia, Francia, Grecia, Egitto, Libano, Turchia, Siria e Maghreb. La maggior parte non può certo considerarsi di carattere religioso; infatti, molti dei gesti sono, fin dall'antichità, chiaramente profani, persino osceni. Un esempio è l'immagine del fico, resa col pollice stretto fra l'indice e il medio. Si tratta normalmente di un insulto sessuale e nel Medioevo era considerato blasfemo se diretto contro immagini e simboli sacri. Il segno delle corna – pugno chiuso, indice e mignolo puntati contro gli occhi di una persona minacciosa – è sempre stato un gesto apotropaico. Per neutralizzare il malocchio di un supposto nemico, i musulmani, specie nell'Africa settentrionale, stendono le dita in un gesto chiamato la Mano di Fatima. Nel dubbio che si tratti veramente di minaccia, il gesto può essere fatto sotto il mantello o di nascosto, specialmente se il pericolo non è grave. Anche le «corna» vengono spesso fatte di nascosto.

I gesti e gli atteggiamenti sociali indicano spesso uno scongiuro rituale. I musulmani, in particolare quelli del Medio Oriente e dell'Asia sudorientale, fanno una netta distinzione fra il lato destro e il lato sinistro del corpo. Solo la mano destra è considerata monda e idonea alla gestualità: dare, ricevere, benedire, salutare, mangiare e toccare. La mano sinistra è immonda perché adempie ai lavori più umili, come la pulizia del corpo. Sarebbe una grave scorrettezza usare la sinistra per un atto assegnato alla destra. Si entra nella moschea con il piede destro, ma se ne esce col sinistro. Si entra nella stanza da bagno col piede sinistro, ma si esce col destro. Le piante dei piedi sono immonde per i musulmani e per altri popoli orientali; è, quindi, prudente evitare di rivolgerle verso qualcuno (come potrebbe succedere ad un americano, quando appoggia i piedi sopra la scrivania). A Giava si considera arrogante e irrispettoso che un ragazzo o un uomo accavallino le gambe o incrocino le caviglie davanti a un superiore, specialmente se sono seduti su una sedia. Sebbene si tratti di un tabu culturale, la sua osservanza è rispettata soprattutto dai fedeli musulmani, per i quali un esatto comportamento fisico è indice di buona religiosità. Gli atteggiamenti e i gesti sociali di società tradizionali altamente stratificate, come a Giava, offrono la chiave per la comprensione della scena religiosa in tutto il mondo.

Nella pratica religiosa esistono anche gesti autodistruttivi, espressione di una profonda emozione: la flagellazione praticata dai cristiani nella settimana di Passione; l'autoflagellazione, spesso con catene, degli sciiti durante le processioni del dieci del mese di Muḥarram, anniversario del martirio di Imam Ḥusayn ibn Alī a Karbala in Iraq (680). Gli antichi Ebrei piangevano i loro morti mettendosene le ceneri sul capo (2 Sm 13,19) o strappandosi i capelli e la barba (Esd 9,3). Nelle stesse occasioni, le donne palestinesi di oggi si battono il petto, si strappano i capelli, si graffiano le guance e si sporcano le mani con la fuliggine, gesti che risalgono a tempi antichissimi.

[Vedi *CORPO UMANO*, vol. 1].

BIBLIOGRAFIA

Betty J. Bäuml e F.H. Bäuml, *A Dictionary of Gestures*, Metuchen/N.J. 1975: ottima raccolta di testimonianze con ricca bibliografia. Gli studiosi di religione non hanno ancora fatto ricerche approfondite in questo campo, almeno in modo comparativo. Nelle diverse tradizioni religiose si trova, comunque, un'ampia letteratura sulle pratiche rituali e devozionali, con l'analisi dettagliata e l'interpretazione dei gesti e degli atteggiamenti. Oltre alle fonti rituali, liturgiche e scritturali, si possono attingere informazioni da altre fonti come i testi legali, l'etnografia, l'arte e la storia. Le scienze relativamente nuove dell'etologia, della cinesica e della semiotica promettono di dare in futuro una migliore comprensione della gestualità. Gli studi di K. Lorenz, *Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens*, 2ª ed. München 1973 (trad. it. *L'altra faccia dello specchio*, Milano 1983), contengono idee provocatorie sul rapporto fra i gesti degli uomini e quelli degli animali trasmessi filogeneticamente e culturalmente.

FREDERICK MATHEWSON DENNY

BEVANDE. Oltre alla naturale funzione nutritiva, le bevande assunsero nel tempo anche un certo contenuto simbolico e affettivo. Sembra anzi che non ve ne sia una a cui non sia stato attribuito, in qualche parte del mondo, un profondo significato religioso. Le sostanze tossiche e allucinogene sono quelle che meglio si prestano a un'interpretazione del genere, considerato che aprono a coloro che le assumono nuovi e straordinari campi di esperienza: estasi, esaltazione, allucinazioni, ecc. [Vedi *DROGHE PSICHEDELICHE*, vol. 5]. Ma non solo le bevande dagli effetti più strani vengono celebrate nei miti, nei rituali e nelle speculazioni sacre: spesso anche quelle più comuni, cioè usate correntemente in un normale pasto e più irrilevanti quanto agli effetti neuropsichici, vengono investite di significato religioso.

Così, per esempio, fra i Maasai e altri popoli allevatori dell'Africa orientale, il latte vaccino, fondamentale e quindi comune nella loro dieta, è tuttavia tenuto in grande considerazione, per il fatto che, a differenza di tutti gli altri alimenti, può ottenersi senza causare la morte di alcun essere vivente, animale o vegetale che sia. Per questa ragione, il latte viene nettamente contrapposto alla carne, cibo che, pur avendo la stessa origine, comporta la morte violenta di un animale. L'equazione è chiara: il latte sta alla carne come la vita sta alla morte, e l'uno e l'altra non possono coesistere nello stesso pasto. Troviamo la medesima proibizione nella legge rabbinica (a sua volta estensione del divieto biblico, stabilito nell'*Esodo*, di cucinare il capretto nel latte della madre), forse dovuta a un concetto analogo.

In realtà, il latte è inteso come un fluido perfetto e paradisiaco in vari passi delle Scritture ebraiche, per esempio dove si parla di Israele come del «paese dove scorre latte e miele» (Es 3,8 et al.), essendo il miele, appunto come il latte, cibo nutriente e squisito, ottenuto senza usare violenza ad alcun essere vivente. Anche nei rituali greci e romani troviamo questo simbolismo, benché in forma diversa, poiché l'offerta di una libazione composta di latte e miele, detta *melikraton*, aveva il potere di rianimare i morti (*Odissea* 10,519), mentre una pozione nota come *hermesias*, bevuta dalle donne prima del concepimento e durante l'allattamento perché i figli fossero «eccellenti di animo e belli del corpo», era una mistura carica di simbolismo, composta di latte, miele, pinoli, mirra, zafferano e vino di palma (Plinio, *Storia Naturale* 24,166).

Questa specie di intruglio chiamato *hermesias* è ben lontano dalla semplicità e familiarità del latte, ma le idee associate al latte – alimento materno e dono di vita – sono egualmente il punto di partenza per un'ampia elaborazione simbolica. Altra semplice bevanda investita di un profondo significato religioso è il tè. La sua preparazione, distribuzione e consumo vengono considerati in Giappone nientemeno che un'arte superiore e un mezzo di conoscenza e di liberazione, come esprime il termine corrente *chadō* («la via del tè»), in cui il secondo elemento *dō* è l'equivalente giapponese del termine cinese *tao*, riservato a una serie di raffinate attività estetico-religiose: pittura, poesia, calligrafia, tiro con l'arco, composizione floreale e soprattutto, appunto, il tè. Adibito originariamente in Cina ad uso medicinale, il tè finì col diventare una bevanda comune, la cui preparazione altamente ritualistica – con ventiquattro utensili accuratamente specificati – venne già sistematizzata da Lu Yü (morto nell'804) nel suo

Ch'a ching (Classico del tè). Sebbene vi siano indicazioni che il tè possa esser giunto in Giappone fin dal IX secolo, la sua vera introduzione avvenne con Eisai (1141-1215), fondatore della setta Rinzai del Buddhismo Zen in Giappone, il quale, coi semi della pianta, portò anche la conoscenza del cerimoniale del tè, dopo un periodo di studio in Cina.

Benché dal titolo dell'opera di Eisai sull'arte del tè – *Kissayōjōki* (Come bere il tè e prolungare la vita) – sia evidente l'interesse per gli effetti medico-fisiologici della bevanda, questo non divenne mai l'aspetto principale della celebrazione del tè in Giappone. Piuttosto, come venne sviluppato e spiegato da famosi maestri del tè, quali Daitō (1236-1308), Nōami (1397-1471), Ikkyū (1394-1481), Shukū (1422-1502) e soprattutto Rikyū (1521-1591), le preoccupazioni preminenti furono l'assoluta semplicità e serenità e l'austera bellezza del rito del tè (*cha no yu*). Infatti, nelle piccole sale da tè, meticolosamente ripulite di ogni impurità e provviste di utensili e decorazioni accuratamente scelti, i maestri del tè cercavano di creare addirittura un perfetto microcosmo, un ambiente del tutto armonioso, nel quale era possibile trovare rifugio dalle sofferenze e dal disordine del mondo esterno e incontrare la natura del Buddha al di là dei conflitti e dell'instabilità della vita materiale. Su questa falsariga il maestro del tè Takuan osservava:

> Il principio di *cha-no-yu* è lo spirito del connubio armonioso del Cielo e della Terra e provvede i mezzi per stabilire la pace universale... Il metodo *cha-no-yu* è perciò quello di comprendere lo spirito di una fusione naturalmente armoniosa fra Cielo e Terra, di vedere nel proprio cantuccio la presenza penetrante dei cinque elementi, in cui montagne, fiumi, rocce, alberi si trovano come sono in natura, di attingere l'acqua rinfrescante alla fonte della natura, di assaporare con la propria bocca la fragranza della natura. Quanto è grande il piacere di un'armoniosa fusione del Cielo e della Terra!
>
> (Suzuki, 1959, p. 278).

Per tutto ciò, il rito del tè ha una dimensione cosmica e può essere addirittura un veicolo per la completa illuminazione; ma, nonostante questi significati così elevati, esso resta pur sempre il rito del semplice piacere di bere il tè. Una famosa poesia di Rikyū, il maggiore di tutti i maestri del tè, sottolinea questo punto:

> La sostanza del rito del tè
> è solo quella di bollire l'acqua,
> Fare il tè,
> E berlo – niente di più!
> Non te ne dimenticare.
>
> (Ludwig, 1974, p. 41).

Al contrario, le sostanze tossiche sono raramente viste con una così perfetta serenità e semplicità, dato il dramma, la forza e perfino la violenza dei loro effetti degenerativi. «La birra», nota un testo islandese, «è un altro uomo» (*Jómsvikingasaga* 27). Consideriamo, per esempio, l'infuso allucinogeno di vini chiamato *yagé*, usato in tutta l'alta Amazzonia; Gerardo Reichel-Dolmatoff (1975 e 1978) ne ha descritto ampiamente l'uso. Lo *yagé* viene consumato ritualmente: produce nausea, vomito e diarrea, ma, con l'ausilio di altre stimolazioni, come fiaccole e ritmi musicali, produce anche allucinazioni che prendono forme regolari e prevedibili, cui sono legate interpretazioni basate su riferimenti mitici.

Secondo Reichel-Dolmatoff, le allucinazioni prodotte dallo *yagé* si presentano in stadi diversi: una fase iniziale di forme fosfeniche (ad esempio soltanto colori e forme geometriche), seguite da una o più immagini coerenti di natura allucinogena.

L'interpretazione indigena della prima fase attribuisce specifici significati iconografici alle forme – un diamante con un punto nel mezzo rappresenterebbe un embrione nell'utero, per esempio – e fa anche uso del simbolismo dei colori. Così, il giallo e il bianco si considerano colori freddi, e, cosa più rilevante, incarnazione dell'energia fecondante embrionale e solare. Il rosso viene considerato caldo, venendo soprattutto associato al fuoco, all'utero e al sangue mestruale. Infine, il blu è colore asessuale, essendo anche moralmente ambiguo. Una «buona» allucinazione nella prima fase dipende da un giusto equilibrio di rosso e di giallo, che è quanto dire di maschio e di femmina, di principi del caldo e del freddo.

L'interpretazione delle visioni nella fase allucinatoria è un po' più complessa, e Reichel-Dolmatoff (1975) sottolinea la natura sociale di queste visioni e dei significati che vi si annettono: «Le allucinazioni individuali non costituiscono un mondo privato, un'esperienza intima e quasi segreta; esse vengono liberamente discusse, e ciascuno può porre domande e sollecitare risposte». C'è, quindi, un processo di *feedback*, o di reinterpretazione ed elaborazione, che riporta incessantemente le visioni ai miti della creazione per dar loro un senso, miti che narrano dell'incesto primordiale del Sole e di sua figlia. Attraverso le proprie visioni, ci si sente ritornare al tempo e al luogo della creazione, diventando testimoni e partecipi di tali eventi. Per di più, il consumo rituale di *yagé* è per se stesso considerato un'esperienza sessuale di natura incestuosa e creativa, poiché il recipiente che lo contiene è visto come il corpo della madre, la sua apertura come la vagina e il suo interno come l'utero. Bere *yagé* significa perciò entrare in rapporto sessuale con la propria madre, ma an-

che rientrare nel suo grembo, ridiventare un embrione. Alla fine, riemersi dalla *trance* indotta dalla droga, ci si sente rinati, ri-creati, rinnovati.

Il mito della creazione dello *yagé* è anche interessante perché mostra un genere diverso di *feedback*, per cui i particolari degli effetti fisiologici della droga si adattano a costruire un racconto mitico. Si narra l'ingresso di una Donna Yagé primordiale nella prima maloca (capanna), dove erano radunati i primi antenati di tutti i popoli dell'Amazzonia. La Donna Yagé diede alla luce un bimbo fuori della maloca e poi lo portò all'interno. Qui il neonato – che è la personificazione dello *yagé* – brillò radioso di bianco, di giallo, di rosso, i colori che per primi si vedono nella fase fosfenica delle visioni *yagé*. Al vedere il bimbo, tutti gli astanti provarono le varie sensazioni procurate dallo *yagé*: nausea, smarrimento e la sensazione di «annegare». Secondo gli informatori di Reichel-Dolmatoff, l'entrata della Donna Yagé e del figlio nella maloca è il punto centrale del mito, ma qui segue un episodio curioso. Quando la Donna Yagé chiese chi era il padre del bambino, tutti gli uomini presenti reclamarono questo onore e si azzuffarono per il diritto sul figlio. Alla fine, improvvisamente lo aggredirono e lo smembrarono e ognuno si prese una parte diversa del corpo. Queste membra si trasformarono poi nelle varie viti da cui i diversi popoli amazzonici ricavarono il proprio particolare tipo di *yagé*.

Questo stesso motivo – la derivazione di un eccitante dal corpo di un essere divino primordiale – si trova in molte altre tradizioni religiose, non ultimo l'istituto dell'Eucaristia cristiana. Alla fine dell'Ultima Cena, secondo i Sinottici, Gesù diede il vino ai discepoli dicendo: «Bevetene tutti, perché questo è il mio sangue dell'alleanza, versato per molti, in remissione dei peccati. Io vi dico che da ora non berrò più di questo frutto della vite fino al giorno in cui lo berrò nuovo con voi nel regno del Padre mio» (Mt 26,27-29 e paralleli). L'interpretazione letterale di questo passo è stata controversa lungo tutta la storia della Chiesa, e questa controversia è al centro del dibattito teologico sulla transustanziazione nella Messa.

Altra storia che fa derivare gli stupefacenti da una vittima quasi sacrificale è quella persiana dell'origine del vino, in cui si narra come la vite si generò dal sangue del primo bovino ucciso. Quindi la spremitura dell'uva costituisce una riattuazione della morte del toro, e il vino così prodotto è considerato né più né meno che il sangue dell'animale ucciso, sangue che infonde in chi lo beve la potenza, l'energia e la forza vitale del toro (*Zādspram* 3,46), proprio come chi beve il vino sacramentale assume nel proprio corpo la natura sostanziale e il sangue stesso di Cristo, secondo un teoria radicale della transustanziazione.

Ancora un altro mito di stupefacenti originati dal sangue di un essere primordiale ucciso si trova nel racconto norvegese dell'origine dell'idromele, riportato dal dio della poesia, Bragi, in risposta alla domanda: «Donde proviene l'arte della poesia?» (*Skáldskaparmál* 2).

Il racconto incomincia al punto in cui i due principali gruppi di dei, gli Æsir e i Vanir, conclusero un trattato di pace sputando nella stessa tinozza e lasciando la saliva mescolarsi. Da questa mescolanza spuntò un uomo di nome Kvasir – lo stesso che impersona uno stupefacente noto in Russia come *kvas*, se il nome può darci qualche indicazione – individuo dotato di sapienza eccezionale, addirittura onnisciente. Kvasir fu poi ucciso da due nani, che mescolarono il suo sangue col miele e ne ottennero il primo idromele, bevanda di tale potere che, si diceva, «chiunque ne beva diventa un poeta o un dotto».

Altre storie accompagnano questo «idromele della poesia» e narrano come cadde dapprima nelle mani dei nani, poi di giganti e venne finalmente messo in salvo dal più saggio degli dei, Odino stesso, che, per conquistare la preziosa bevanda, prese prima la forma di un serpente, poi di un'aquila. Questa leggenda dell'idromele rapito ha notevoli riscontri coi miti di altri luoghi del mondo indoeuropeo (per esempio, il testo indiano *Ṛgveda* 4,26); ma è la parte della storia che narra l'origine dell'idromele a fornire un principio giustificativo religioso e una legittimazione dei suoi effetti miracolosi: ossia l'idromele può infondere conoscenza e illuminazione poiché in origine e in sostanza altro non è che il sangue degli uomini più saggi, oltre che la saliva degli dei.

L'assunzione altamente ritualizzata, addirittura solenne, di bevande come idromele, birra, vino, in Europa, è stata una consuetudine caratteristica dei banchetti fin dall'antichità: si può anzi dire che avesse un'origine e un significato rituali. Come abbiamo visto, si riteneva spesso che bevande del genere partecipassero della divinità e mettessero anche in grado chi ne beveva di trascendere in modo evidente i limiti della normale condizione umana, infondendogli straordinari poteri di eloquio, di intelletto, di forza fisica e di benessere. Fluidi così potenti venivano anche normalmente offerti come libazioni sacrificali, con cui si conferivano i medesimi doni agli dei, ai semidei, agli spiriti dei morti o all'ordine naturale stesso.

In nessun luogo, tuttavia, le pozioni allucinogene vennero innalzate a significati religiosi così elevati come fra i popoli indoiranici, i quali conoscevano sia uno stupefacente profano chiamato *surā* in India e *hurā* in

Iran, sia una bevanda sacra (indiano *soma*, iranico *haoma*). Quest'ultima veniva investita di uno stato divino e di una serie straordinariamente complessa di elaborazioni simboliche. Più concretamente, questa bevanda – preparata spremendo la linfa da una pianta specifica e ottenendo un succo da mischiare con acqua, latte o miele, secondo i vari contesti rituali – aveva potenti effetti allucinogeni, ma, oltre a ciò, era considerata intensificante per qualsiasi scopo, capace cioè di accrescere tutte le capacità umane, procurando salute agli infermi, figli agli sterili, eloquenza ai poeti, intuito e acume ai sacerdoti, forza ai guerrieri, e lunga vita a chiunque potesse berne. Andando oltre, si affermava che *soma* e *haoma* assicuravano la liberazione dalla morte (sanscrito *amṛta*, letteralmente «non morte», spesso tradotto impropriamente «immortalità») sia agli dei che agli uomini, come nell'esultante *Ṛgveda* 8,48,3:

> Abbiamo bevuto soma; ci siamo liberati dalla morte.
> Siamo andati verso la luce; abbiamo trovato gli dei!
> Ora, cosa può farci la tristezza? In verità, cosa può mai
> farvi il male della mortalità, o voi che siete liberi
> dalla morte?

Andando più oltre ancora, *soma* e *haoma* erano addirittura considerati l'essenza universale della vita, il fluido che vivifica e rinvigorisce ogni essere vivente. Di qui l'offerta sacrificale di questo elisir fu ritenuta un mezzo che provoca la circolazione dell'energia vitale attraverso l'intero cosmo. Poiché, in sostanza, *soma* e *haoma* non erano semplicemente bevande, né le piante da cui si ottenevano: erano piuttosto, solo momentaneamente, alcune delle tante forme e incarnazioni dell'essenza della vita. Seguendo una sola interpretazione nell'analisi contenuta nei testi indiani di speculazione esoterica sul rituale sacrificale, vediamo che il succo estratto da alcune piante, una volta versato sul fuoco sacrificale, ascende al cielo sotto forma di fumo. Questo fumo si raccoglie in forma di nuvole, da cui le piogge si versano sulla terra. Fumo, nuvole e pioggia – come il succo di *soma* – sono tutte forme del fluido energetico universale, e quando la pioggia cade sulla terra fa crescere le piante (tra cui il *soma* stesso, «re delle piante», ma allo stesso modo tutte le altre). Queste piante, a loro volta, vengono mangiate dagli animali al pascolo. Passando attraverso la pioggia e le piante, l'elisir diventa sperma nel corpo degli animali maschi e latte nelle femmine: l'uno e l'altro non sono che ulteriori trasformazioni del *soma*. Anche gli uomini, mangiando i vegetali, bevendo acqua e latte, assorbono il *soma* nel proprio corpo, ottenendo con ciò vita ed energia. Ma sotto tutte le sue varie forme, il *soma* è alla fine e inevitabilmente destinato al fuoco sacrificale, poiché non si offrono solo piante, acqua e latte con liquido di *soma*, ma anche il fuoco della cremazione è un fuoco sacrificale che riporta nel ciclo cosmico i fluidi vitali rimasti nel cadavere.

Questo è solo un aspetto della speculazione simbolica basata sul *soma*; molti altri hanno ugualmente goduto di una certa diffusione, come quello che assimila la luna crescente a un recipiente colmo del fluido sacro e la luna calante a una libazione benefica per tutte le acque e le piante (cfr., per esempio, *Śatapatha Brāhmaṇa* 11,1,5,3). Alla fine, l'importanza simbolica del *soma* finì per offuscarne l'uso come inebriante, tanto che non ci si preoccupò troppo quando venne a mancare l'approvvigionamento della pianta originale e quando addirittura si finì per perdere la nozione della sua vera identità. Per secoli il sacrificio del *soma* si è celebrato con un succedaneo, l'*Efedra*, pianta che non ha assolutamente effetti allucinogeni e che tuttavia viene trattata con lo stesso riguardo del suo potente predecessore. Per quanti tentativi si siano fatti di individuare la pianta originale – il candidato più recente è il fungo allucinogeno *Amanita muscaria* – la maggior parte degli indianisti ritiene improbabile che si possa mai identificarla.

In Iran il culto dello *haoma* si sviluppò in modo alquanto diverso, ma anche qui, come in India, i dati confermano la stessa conclusione generale: le potenzialità simbolica della bevanda divennero, a lungo andare, assai più importanti dei suoi effetti psicologici. In tutti i testi iranici, i primi accenni allo *haoma* risuonano di condanne della bevanda stupefacente. Ci sono due versi della parte più antica e prestigiosa dell'Avesta, attribuita allo stesso Zarathustra sia dalla tradizione zoroastriana che dalla maggior parte degli studiosi moderni (*Yasna* 32,4 e 48,10); nell'ultimo, colui che parla si rivolge direttamente ad Ahura Mazda, il Signore Saggio, invocando: «Quando disperderai questo piscio di veleno, con cui i sacerdoti Karapan e i malvagi signori delle terre cagionano crudeli sofferenze?».

Non sappiamo se questo implichi una condanna generalizzata dello *haoma*, o solo il rifiuto di certi abusi: in proposito l'opinione degli esperti è divisa. Quel che è certo è che col periodo degli Achemenidi lo *haoma* si trova ancora al centro del culto iranico, come attestano centinaia di iscrizioni a Persepoli. I testi zoroastriani più tardi, anzi, assicurano allo *haoma* un posto privilegiato come bevanda sacra, elisir di lunga vita e divinità celebrata con un suo proprio inno, il famoso *Hōm Yasht* (*Yasna* 9-11), testo che meriterebbe uno studio molto più attento e minuzioso di quanto gli sia stato dedicato finora. Questo inno rappresenta un fortunato tentativo di riabilitare il culto dello *haoma*, purifican-

dolo degli elementi indecorosi che portarono alla denuncia da parte di Zarathustra, pur mantenendogli molti aspetti del suo significato simbolico e reintegrandolo nel culto zoroastriano. E, a tutt'oggi, la solenne preparazione, assunzione e offerta di *haoma* – bevanda ora priva di ogni effetto tossico – è al centro del rituale zoroastriano.

A questi pochi esempi se ne potrebbero aggiungere innumerevoli altri, non ultimo dei quali il chiaro simbolismo magico-religioso presente nella pubblicità commerciale delle bevande analcoliche, per esempio «Risuscita con Pepsi Cola», slogan mal tradotto per il mercato taiwanese con «Pepsi risuscita i tuoi antenati».

[Vedi *ELISIR*].

BIBLIOGRAFIA

Non esiste ad oggi un esauriente sommario generale dei vari usi e significati religiosi delle bevande. Esiste piuttosto, in proposito, una letteratura sporadica, per la maggior parte in lingue diverse dall'inglese.

Sul valore simbolico del latte presso i Maasai, cfr. J.G. Galaty, *Ceremony and Society. The Poetics of Maasai Ritual*, in «Man», 18, (1983), pp. 361-82. Sul latte nell'antichità, cfr. K. Wyss, *Die Milch im Kultus der Griechen und Römer*, Giessen 1914; e, specificamente per il latte e il miele, l'articolo tuttora utile di H. Usener, *Milch und Honig*, in «Rheinisches Museum für Philologie», 57 (1902), 177-95. Sul vino, cfr. K. Kirchner, *Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum*, Giessen 1910.

Sul cerimoniale giapponese del tè, disponiamo di molti buoni scritti. A.L. Sadler, nel suo *Cha-no-yu, the Japanese Tea Ceremony*, Rutland/Vt. 1962, fa una descrizione dettagliata, ma esigua in quanto ad analisi e interpretazione. Per questo cfr. D.T. Suzuki, *Zen and Japanese Culture*, 1959 (2ª ed. riv. e ampl.), rist. Princeton 1970, pp. 269-328; e T.M. Ludwig, *The Way of Tea. A Religio-Aesthetic Mode of Life*, in «History of Religions», 14 (1974), pp. 28-50. Altro ottimo esempio di valorizzazione religiosa di una bevanda comune è G. Mantovani, *Acqua magica e acqua di luce in due testi gnostici*, in J. Ries (cur.), *Gnosticisme et monde hellénistique*, Louvain 1982, pp. 429-39.

Sull'uso di stupefacenti in Amazzonia, le fonti migliori sono finora gli scritti di G. Reichel-Dolmatoff, in particolare *The Shaman and the Jaguar*, Philadelphia 1975; e *Beyond the Milky Way. Hallucinatory Imagery of the Tukano Indians*, Los Angeles 1978. Circa l'uso e la mitologia dell'idromele presso i Germani, cfr. lo splendido lavoro di Renate Doht, *Der Rauschtrank im germanischen Mythos*, Wien 1974.

Sui miti del furto di un «fluido dell'immortalità», cfr. le interpretazioni contrastanti di A. Kuhn, *Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks*, Berlin 1859; di G. Dumézil, *Le festin d'immortalité*, Paris 1924; e di D.M. Knipe, *The Heroic Theft. Myths from Ṛgveda* IV *and the Ancient Near East*, in «History of Religions», 6 (1967), pp. 328-60. Sui fluidi di immortalità in generale, ma con particolare accento sul mondo greco-romano, è tuttora valido il vecchio lavoro di W.H. Roscher, *Nektar und Ambrosia*, Leipzig 1883.

Su *soma* e *haoma* esistono numerose trattazioni: la più preziosa, per la sua attenzione al ricco simbolismo di queste bevande cultuali, è H. Lommel, *König Soma*, in «Numen», 2 (1955), pp. 196-205. Il tentativo di identificare il *soma* con l'*Amanita muscaria* si deve a R.G. Wasson, *Soma. Divine Mushroom of Immortality*, New York 1968; peraltro efficacemente confutato da J. Brough, *Soma and Amanita Muscaria*, in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», 34 (1971), pp. 331-62.

BRUCE LINCOLN

BOVINI, USO SACRIFICALE DEI. Per *bestiame* si intendono i bovini addomesticati (*Bos taurus*, *Bos longifrons*, *Bos brachyceros*, *Bos indicus*), e quindi non tutti i bovini, né gli animali domestici in generale. Il primo dato interessante relativo all'importanza storico-religiosa del bestiame è proprio la domesticazione dei bovini selvatici, caratteristica culturale essenziale della «rivoluzione neolitica», databile fra il X e il VI millennio a.C. A partire dal secolo scorso si è aperta una discussione fra quanti attribuiscono a un motivo religioso la domesticazione di questa specie, e quanti, invece, la ritengono conseguenza delle necessità materiali ed economiche. La prima teoria, formulata da Edward Hahn, si basava sull'antico uso sacrificale degli animali diffuso in tutta la Mesopotamia, deducendone che gli animali vennero addomesticati per assicurare al culto sacrificale una adeguata riserva di vittime. Questa teoria trova ancora credito, ma ai nostri giorni è più diffuso l'altro punto di vista, ossia che il motivo primo della domesticazione sia stato l'esigenza di disporre regolarmente di una fonte di latte, carne e forza di trazione per scopi non religiosi.

Una volta addomesticato, il bestiame assunse in breve tempo un ruolo essenziale nell'economia agricola e pastorale delle società neolitiche. Nelle zone dove i raccolti erano assicurati dall'abbondanza di pioggia e da una conveniente durata del periodo di coltivazione, i buoi vennero aggiogati all'aratro per l'aratura dei campi, con conseguente incremento della produzione. L'introduzione nella cerealicoltura dell'aratro tirato da buoi fu un fatto estremamente dinamico: l'aumento della produzione agricola permise l'allevamento di mandrie sempre più numerose (e il nutrimento di un numero crescente di persone) e, quindi, la coltivazione di aree sempre più estese. Con il perfezionarsi delle tecniche d'irrigazione la produzione aumentò tanto da rendere alla fine possibile la civiltà urbana.

Altrove, dove i terreni meno si prestavano alla produzione agraria, forse a causa del limitato apporto idrologico o della brevità della stagione agricola, si svi-

luppò l'economia pastorale e le mandrie vennero sfruttate non come ausilio al lavoro, ma come cibo e come materia prima. In questi casi la dieta consisteva soprattutto di latte, burro, formaggio e, a volte, perfino di sangue bovino, mentre i prodotti agricoli si ottenevano con gli scambi. Per gli allevatori e per le società che praticavano sia l'allevamento che l'agricoltura, la carne è sempre stata un cibo raffinato e prestigioso, la cui consumazione si accompagnava a procedure rituali e ad atteggiamenti religiosi.

Oltre al cibo, il bestiame soddisfaceva ad altre necessità dei popoli pastorali (ad esempio, le tribù nilotiche dell'Africa orientale, gli Israeliti del periodo patriarcale e i primi Indoeuropei). Fra i prodotti ricavati dai bovini, le pelli erano usate per fare indumenti, capanne, armi difensive, corregge e simili; le ossa per fare strumenti; il letame, da bruciare come combustibile lento nelle zone scarsamente boschive; e l'urina, spesso impiegata come disinfettante. Non è, quindi, eccessivo affermare che, per le società pastorali, i bovini erano veri e propri mezzi di produzione, macchine per la trasformazione dell'erba in articoli di uso diverso.

Egualmente importante è il fatto che il bestiame servisse come misura di ricchezza e come mezzo di scambio, che non va semplicemente inteso col significato di commercio: anzi, il trasferimento di bestiame da un gruppo, o da un uomo all'altro serviva ad avviare un rapporto stabile, poiché lo scambio aveva dimensioni sociali, rituali e sentimentali. Ne sono esempio chiarificatore le istituzioni della dote matrimoniale e del *wergild* (l'odio di sangue), per cui un gruppo sociale che aveva causato a un altro gruppo la perdita di un membro valido doveva compensarlo con una quantità prescritta di animali domestici. Gli animali non solo compensavano il valore economico della persona perduta, ma sostituivano la persona stessa nell'affetto del gruppo che li riceveva. Come risultato dello scambio, si ristabilivano equilibrio e armonia fra i due gruppi – uno dei quali avrebbe altrimenti beneficiato di vantaggi a spese dell'altro.

Gli animali domestici fanno, quindi, parte integrante di ogni società pastorale, poiché ne rendono possibile la vita sociale. Tutti i momenti di passaggio – nascita, morte, matrimonio, iniziazione – sono caratterizzati dallo scambio di bestiame. Oltre agli scambi orizzontali (cioè fra esseri umani che occupano tutti lo stesso livello nel cosmo), sono frequenti quelli verticali, ossia i sacrifici rituali, che sono in qualche modo uno scambio fra gli uomini e gli dei – come i sacrifici offerti a pro di chi è afflitto da qualche infermità, per cui si immola un animale alla divinità, che, in cambio, sanerà la persona sofferente restituendola al suo gruppo sociale.

Si può chiaramente vedere come vi sia nelle società pastorali una costante richiesta di bestiame, vista la sua enorme importanza come mezzo di produzione e di scambio, come misura del benessere e come indice di prestigio. Il rifornimento è assicurato in parte dalla riproduzione naturale e dall'allevamento, ma anche dalla violenza, poiché fra gli allevatori il furto delle mandrie vicine è una pratica molto diffusa. Queste incursioni stanno in netta opposizione col carattere degli scambi sopra descritti. Esse non prevedono reciprocità, provocando così squilibrio e attrito fra il gruppo predatore e il gruppo depredato; la reciprocità e l'equilibrio (non certo l'armonia) si realizzano quando il gruppo depredato si trasforma a sua volta in razziatore. Per assicurare il successo all'incursione, si trae profitto da valori e schemi organizzativi di tipo militare – classi d'età, *Männerbünde* e simili. Lo speciale addestramento, il rito iniziatico e il potere della magia preparano i giovani alle razzie, spedizioni che non solo nascono da necessità socioeconomiche, ma sono anche – almeno dal punto di vista dei partecipanti – rituali sacri.

Il principale mezzo per cui l'abigeato si eleva al rango di rituale è il mito, che costituisce un precedente divino alle imprese dei guerrieri. I miti, in cui si celebrano le imprese di un dio, di un eroe o di un antenato primordiale, servono a istituzionalizzare e a legittimare le scorrerie, poiché i guerrieri si identificano con i loro modelli mitici imitandoli. Un esempio calzante è costituito da un mito dei Nuer, in cui si narra il primo furto di bestiame effettuato dal primo Nuer ai danni del primo Dinka su comando di Dio stesso:

> Non vi era ancora bestiame sulla terra. Allora Dio fermò Nuer e gli diede una mucca e un vitello con la raccomandazione di dividerli con Dinka – tenere per sé il vitello e dare a Dinka la mucca. Poi, in segreto, ordinò a Nuer di andare da lui la mattina di buon'ora per ricevere il vitello. Ma Dinka aveva origliato la conversazione.
> Molto presto – prima dell'alba – Nuer si recò alla dimora di Dio e disse: «Gwah, Padre mio, sono venuto; dammi il vitello».
> «Chi sei?», chiese Dio.
> Al che Nuer rispose: «Sono Nuer».
> «Ma allora – chiese Dio – chi era quello che è venuto da me poco fa dicendo di essere Nuer, e al quale ho dato il vitello?».
> Meravigliato Nuer rispose: «Io non sono venuto. Sarà stato Dinka. È stata un'astuzia di Dinka. Mi ha messo nel sacco».
> Allora Dio disse a Nuer: «Bene, ora prenditi la mucca; poi segui Dinka. Quando l'hai raggiunto, puoi ucciderlo e prenderti il vitello».
> Da allora cominciarono le lotte dei Nuer contro i Dinka per il possesso del bestiame.
>
> (Crazzolara, 1953, pp. 68s.).

Come suggerisce l'ultima frase di questo testo significativo, i Nuer – che sono militarmente superiori ai loro vicini Dinka – sfruttano questo mito per giustificare le loro razzie, in quanto il mito permette loro di affermare che l'aggressione 1) rende giustizia di un antico torto, quando Dinka defraudò Nuer del vitello, e 2) ottempera a un comandamento orale di Dio. Siffatta ideologia permette ai Nuer di fare uso della superiorità della propria forza, con la convinzione di essere nel giusto.

Potrebbe credersi che, a lungo andare, gli attacchi dei Nuer priverebbero i Dinka delle loro mandrie; sennonché i Dinka hanno più o meno lo stesso mito, interpretato, invece, come l'autorizzazione celeste e come un precedente per continuare a derubare i Nuer delle loro mandrie, ricorrendo all'inganno e alla dissimulazione, arti in cui essi superano i loro nemici.

Racconti del genere si trovano fra molte altre popolazioni, per le quali il bestiame è alla base della società e dell'economia. A volte sussistono versioni profane, come in Irlanda, dove molti racconti – compresa la grande epopea nazionale *Táin Bó Cuailnge* (La razzia di bestiame di Cuailnge) – celebrano le imprese predatorie di guerrieri prodigiosi. Altrove, a diventare gli eroi prototipi del furto di mandrie sono i semidei, come Eracle e Gerione per i Greci, o i loro omologhi romani, Ercole e Caco. Entrambi i miti sono molto simili a quello di Nuer e raccontano di uno straniero che ruba una mandria, ricuperata poi dall'eroe nazionale o etnico con un'incursione pienamente giustificata. Oppure la figura centrale dei miti di razzia può essere finanche una divinità, come in numerose leggende dell'India vedica, dove il dio guerriero Indra recupera gli animali sottratti dai nemici *paṇi*, Vṛtra e Vala. In questi casi l'abigeato si innalza a significato cosmogonico, in quanto, al recupero da parte di Indra, segue immancabilmente la liberazione delle acque e della luce, prevenendo così un possibile disastro cosmico. Qui, le piogge e i raggi del sole vengono omologati al bestiame; sono rispettivamente i bovini dell'atmosfera e del cielo, rinchiusi dalla siccità e dalla notte, ma liberati dalla vittoriosa impresa predatoria del dio – impresa che rende possibile la vita e la prosperità e sulla quale si modellano le imprese umane.

Tuttavia, una certa ambiguità morale spesso caratterizzava il mito, proprio come caratterizza l'atto pratico. Così, l'omerico *Inno a Hermes* racconta come il dio Hermes, ancora fanciullo, sottraesse le mandrie al fratello Apollo. Nonostante che l'impresa venga celebrata e permetta ad Hermes di elevarsi a statura divina (qui si evidenzia il ricorrente valore iniziatico della razzia), il gesto del dio viene messo in discussione. Secondo l'inno, egli fu inseguito da Apollo, sottoposto a un processo e, alla fine, obbligato alla restituzione, unica via alla riappacificazione fraterna.

La questione si complicava, perché Hermes aveva ucciso alcuni degli animali predati, e l'indebita uccisione di bestiame è sempre un crimine grave per le popolazioni dedite alla pastorizia. Nell'*Epopea di Gilgamesh*, infatti, Enkidu viene condannato a morte per aver preso parte all'uccisione del Toro del Cielo; gli uomini dell'ultima nave di Odisseo furono abbattuti da un fulmine per aver strappato ai pascoli della Trinacria, ucciso e mangiato alcuni animali del dio Helios. Anche i Nuer e i Dinka considerano l'uccisione di animali per cibarsene, al di fuori del sacrificio, una strage «inutile» (*bang lora*) e credono che l'animale tornerà per perseguitare il suo carnefice.

Lo stesso concetto è implicito nella leggenda di Nuer e Dinka e degli uomini di Odisseo: per quanto forte sia la fame che spinge l'uomo a cibarsi di carne, la soppressione del bestiame costituisce sacrilegio, se non avviene nel contesto rituale – ossia eseguita in una certa forma, con solennità e con decoro (spesso ad opera di specialisti) e legittimata dal riferimento a determinati precedenti religiosi, a costrutti simbolici o a principi trascendenti. Quando siano soddisfatte queste condizioni, l'immolazione dell'animale e la distribuzione della sua carne vengono considerate un sacrificio; in assenza di tali condizioni, diventa un massacro perverso.

Per le società pastorali l'immolazione sacrificale di bovini è ideologicamente il rito più prestigioso e significativo, anche se in pratica viene spesso sostituito con offerte economicamente inferiori (capre, pecore, latticini, focacce ecc.). Come sopra accennato, i significati e le funzioni del sacrificio contemplano, in parte, anche la consacrazione della carne e la legittimazione della violenza necessaria per procacciarla. Non si tratta, tuttavia, di una procedura unicamente diretta all'utile, e tanto meno semplice e univoca. Al contrario, ha in sé simbolismi complessi e dimensioni molteplici, anche se profondamente diversi da una celebrazione all'altra e a seconda dell'area culturale, nonché del periodo storico.

Nell'antica Babilonia, per esempio, il sacrificio di bestiame, pur essendo, ovviamente, parte dell'obbligo generale di «onorare e nutrire gli dei», era anche la rievocazione e la riconferma della cosmogonia. Secondo la tavola 5 del racconto della creazione, *Enuma elish*, la dea Tiamat – la cui morte segna l'inizio del cosmo, così come lo conosciamo – assumeva la forma di una mucca, mentre altri brani del testo la presentano come un essere caotico e mostruoso. (Un racconto simile si trova in *Esodo* 32, dove il vitello d'oro, essere mostruoso e bovino allo stesso tempo, deve essere ucciso

perché possano emergere il cosmo e la società umana). Inoltre, il sacrificio animale era ritenuto un atto divino, come è evidente dalla dichiarazione del sacerdote babilonese che, offrendo un bue, la cui pelle servirà per la membrana di un tamburo sacro, dice: «Questi atti – è la totalità degli dei che li ha eseguiti, in realtà non sono stato io ad eseguirli».

Anche il sacrificio animale della *polis* greca (città-stato) era informato ai miti del primo sacrificio, in particolare quello di Prometeo, nella versione di Esiodo, che – come hanno dimostrato Marcel Detienne e Jean-Pierre Vernant (1980) – serviva a definire la posizione degli uomini nell'universo, ossia quella intermedia fra gli animali e gli dei. Di particolare interesse nel mito e nella pratica è la precisazione delle parti destinate agli dei – le ossa della vittima ricoperte da un solo strato di grasso – e di quelle che, avvolte nello stomaco dell'animale, erano destinate all'uomo. Alcuni studiosi hanno visto in tutto questo una reminiscenza dei riti dei cacciatori arcaici: le ossa venivano conservate perché l'animale potesse rinascere. Detienne e Vernant tendono, invece, a una diversa interpretazione, secondo cui le ossa, parte incorruttibile (o immortale) della vittima, sono contrapposte alla carne, parte corruttibile (o mortale). Il contrasto fra carne e ossa ripete e commenta il contrasto fra dei e uomini; l'inserimento delle porzioni per l'uomo nello stomaco della vittima sottolinea la necessità di cibo per l'uomo stesso, necessità che lo spinge a uccidere.

Nella logica e nella struttura del sacrificio animale si evidenziano distintamente anche i processi sociali, poiché l'assegnazione della carne tende ad essere differenziata e gerarchica tanto nella natura delle porzioni, quanto nell'ordine di distribuzione. Un esempio ne sono le *Feriae Latinae*, cerimonia annuale dell'antica Roma, in cui tutti i membri della Lega latina mandavano rappresentanti e tributi. Il punto culminante era il sacrificio e lo smembramento di un toro bianco, di cui i rappresentanti ricevevano porzioni secondo l'importanza della loro città. Nelle procedure di queste celebrazioni si riflettevano anche i cambiamenti nel tempo, poiché la porzione di carne aumentava o diminuiva proporzionalmente alle variazioni di superficie e di prestigio delle singole città.

Anche altre società possedevano nel contesto sacrificale meccanismi attraverso i quali esprimere, o addirittura contestare la gerarchia sociale, come dimostrano i racconti di risse e duelli fra i Greci e fra i Celti per la «porzione del vincitore».

Il sacrificio animale aveva un ruolo eminente anche per la religione indoiranica, rispecchiando l'importanza dei bovini per la società e l'economia dell'India e dell'Iran. Questi animali figurano in modo quasi ossessivo nei testi religiosi più antichi (il *Ṛgveda* indiano e le *Gāthā* dell'Avesta iranica); ma per alcuni studiosi i riferimenti alle mandrie vanno intesi metaforicamente o allegoricamente, ricordando, tuttavia, che lo stimolo per tali immagini proveniva dal possesso reale di mandrie. Controversa è anche l'ipotesi che i sacrifici di animali fossero condannati da Zarathustra (Zoroastro) – come potrebbero suggerire alcuni testi gathici – o che essi facessero parte dei culti zoroastriani.

Il rifiuto del sacrificio animale è attestato in altri momenti della storia, particolarmente nel caso di una popolazione che avesse abbandonato il proprio passato pastorale, cambiando modo di produzione e, perciò, di vita.

Infatti, nella *polis* ateniese, i particolari del principale sacrificio animale – i Bouphonia (feste ateniesi con uccisione del bue) – rivelano un profondo disagio per la violenza cruenta del rito. La celebrazione si chiudeva con un processo per accertare chi avesse causato la morte della vittima, e, alla fine, si attribuiva la colpa al coltello sacrificale, che si puniva (e purificava) gettandolo in mare.

Per quanto la strage rituale di animali suscitasse una certa inquietudine morale, la pratica continuò inalterata lungo tutta la storia dell'antica Grecia, poiché il sacrificio era un meccanismo essenziale per il rinnovamento periodico della gerarchia sociale e dell'integrazione nella *polis*. Nondimeno, le critiche al sacrificio, implicite nei Bouphonia, furono formulate in modo più articolato e aggressivo da alcuni filosofi e mistici mossi da una visione totalmente diversa di ciò che la *polis* doveva essere e dalla coscienza del reato di violenza commesso col sacrificio. Fra questi ricordiamo soprattutto Pitagora ed Empedocle: quest'ultimo condannò il sacrificio contrapponendolo a un'immaginaria forma paradisiaca di offerte, che sarebbe stata in uso in un lontano passato e che – secondo la sua teoria sulla ciclicità del tempo – tornerebbe a sostituire i rituale cruenti:

> Ares non era un dio per loro, né lo era il fragore della battaglia.
> Né Zeus era il re, né Kronos, né Poseidone,
> Ma Afrodite era regina.
> La placavano con doni pii:
> Dipinte figurine d'animali, profumi,
> Offerte di pura mirra e fragrante incenso,
> Libazioni di miele dorato versate sul terreno.
> L'altare non veniva imbrattato dal puro sangue dei tori.
> Questa era, invece, la peggior contaminazione per l'uomo:
> Strappare la forza vitale per cibarsi delle nobili membra.

Se in Grecia i nemici del sacrifico rituale rimasero sempre una minoranza – spesso, anzi, una minoranza

sospetta – in India ebbero maggior successo, quando la dottrina della *ahiṃsā*, «non lesione» a nessuna creatura vivente, gradualmente si sostituì alle antiche ideologie sacrificali, in particolare sulla scia dell'opposizione buddhista e giainista alle dottrine e alle pratiche brahmaniche. I testi giuridici sanscriti – come dimostrò Ludwig Alsdorf (1962) – rivelano un chiaro processo di sviluppo: se prima era permesso nutrirsi liberamente delle carni di animali sacrificati, più tardi venne proibito.

Lo stato privilegiato della «vacca sacra» in India è in qualche misura connesso con il nascere dell'etica *ahiṃsā*, ma le sue origini sono ben più antiche. Già nel *Ṛgveda*, come pure nell'Avesta, le mucche erano dette «animali da non uccidere» (sanscrito *aghnya*; avestico *agenya*), corrispondenza che indica come questa fosse già una credenza indoiranica all'inizio del II millennio a.C. Va rilevato, tuttavia, che si parla solo di vacche, ossia delle sole femmine dei bovini, non del bestiame in generale; è probabile, quindi, che i principi religiosi che proteggono la mucca dalle stragi, anche nel contesto del sacrificio, derivino dalla sua importanza simbolica, sentimentale e socioeconomica, come fonte di latte e di nuovo bestiame.

L'Induismo moderno, tuttavia, ha visto nella «vacca sacra» il più importante esempio del principio generale dell'*ahiṃsā* (cfr., per esempio, il celebre trattato di Mohandas K. Gandhi, *Come servire la vacca*). Un gran numero di questi animali erra indisturbato nel subcontinente indiano (nelle città i tentativi di cacciarli dalle strade di maggior traffico e dai mercati ha spesso provocato disordini) e sono stati organizzati ospizi per la cura di bovini vecchi o malati.

I tecnocrati occidentali, le autorità coloniali e altri hanno generalmente considerato la «vacca sacra» dell'India un classico esempio di come i principi religiosi possano indurre una popolazione numerosa a irrazionalità di comportamento e di organizzazione sociale, controproducente in termini strettamente economici. Opinione che, in larga misura, è stata messa in discussione dalla ricerca di Marvin Harris; l'animata disputa che ne è seguita non si è ancora conclusa. Se si considerano l'utilizzo delle risorse dei bovini in India (la trazione, lo sterco come combustibile, il latte, i latticini, il fatto che si nutrano di rifiuti, di stoppie nei campi, ecc.) ed altri fattori stagionali ed ecologici, si dovrebbe dedurre che il divieto di uccidere il bestiame è razionale e proficuo, anche nel senso economico più stretto. Molti elementi della teoria di Harris e la sua stessa conclusione sono ancora oggetto di dibattito, ma i suoi scritti sono stati un valido correttivo agli studi che sostengono la divergenza fra le considerazioni di carattere religioso e quelle di carattere socioeconomico. Anzi, lungi dall'essere contraddittorie, nel caso della «vacca sacra» esse sono intimamente congiunte, in modo ben più ricco e complesso di quanto normalmente si creda.

BIBLIOGRAFIA

B. Lincoln, *Priests, Warriors, and Cattle. A Study in the Ecology of Religions*, Berkeley 1981, sul significato religioso del bestiame nelle culture pastorali. F.E. Zeuner, *A History of Domesticated Animals*, New York 1963, sulla domesticazione dei bovini. E. Hahn, *Die Haustiere und ihre Beziehungen zur Wirtschaft des Menschen*, Lepzig 1896, sulle origini religiose della domesticazione.

L'importanza dei bovini nella vita e nella religione dei popoli dell'Africa orientale è stata trattata in numerose opere di rilievo, fra cui ricordiamo M.J. Herskovits, *The Cattle Complex in East Africa*, in «American Anthropologist», 28 (1926), pp. 230-72; 361-88; E.E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, Oxford 1956 (trad. it. *Nuer. I modi di vita e le istituzioni politiche di un popolo nilotico*, Milano 1985); G. Lienhardt, *Divinity and Experience. The Religion of the Dinka*, Oxford 1961; P. Rigby, *Cattle and Kinship among the Gogo*, Ithaca/N.Y. 1969; P. Bonte, *Il bestiame produce gli uomini. Sacrificio, valore e feticismo del bestiame nell'Africa Orientale*, in «Studi storici», 25 (1984), pp. 875-96; J.P. Crazzolara, *Zur Gesellschaft und Religion der Nueer*, Wien 1953.

Sul sacrificio in generale, cfr. W. Burkert, *Homo Necans*, Berkeley 1983 (trad. it. *Homo Necans. Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia Antica*, Torino 1981); M. Detienne, J.P. Vernant (curr.), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris 1980 (trad. it. *La cucina del sacrificio in terra greca*, Torino 1982); e i saggi sul tema *Sacrificio, organizzazione del cosmo, dinamica sociale*, in «Studi storici», 25 (1984), pp. 829-956.

Sulle metafore legate ai bovini, cfr. W.E. Schmid, *Die Kuh auf der Weide*, in «Indogermanische Forschungen», 64 (1958-1959), pp. 1-2; G.C. Cameron *Zoroaster the Herdsman*, in «Indo-Iranian Journal», 10 (1968), pp. 261-81; B. Oguibenine, *Le symbolisme de la razzia d'après les hymnes vediques*, in «Études indo-européennes», 1984, pp. 1-17.

Sulle razzie di bestiame, cfr. P. Walcot, *Cattle Raiding, Heroic Tradition and Ritual. The Greek Evidence*, in «History of Religion», 18 (1979), pp. 326-51; Françoise Bader, *Rhapsodies homériques et irlandaises*, in R. Bloch (cur.), *Recherches sur les religions de l'antiquité classique*, Paris 1980; Doris Srinivasan, *The Concept of Cow in the Rigveda*, Delhi 1979.

Sull'*ahiṃsā* in India, cfr. L. Alsdorf, *Beiträge zur Geschichte von Vegetarismus und Rinderverehrung in Indien*, Wiesbaden 1962. Dal 1966 ad oggi, «Current Anthropology», Chicago, ha pubblicato i dibattiti sulla «vacca sacra». M. Harris ne dà un sommario in *Cows, Pigs, Wars and Witches*, New York 1974. Sugli ospizi indiani per i bovini malati, cfr. D.O. Lodrick, *Sacred Cows, Sacred Places*, Berkeley 1981.

BRUCE LINCOLN

BUFFONE SACRO. Il termine *buffone sacro* (inglese *clown*) viene qui usato come glossa per una varietà di figure che compaiono nelle manifestazioni religiose di vari popoli e che hanno in comune alcune precise caratteristiche. Si tratta, quindi, di un termine cui si fa ricorso per definire il ruolo religioso di tali figure. L'uso non vuole essere omologo alle percezioni di un popolo particolare, la cui cultura, con ogni probabilità, implicherebbe un significato più specifico di tali personaggi e loro affini. Suggeriamo, invece, che i vari buffoni sacri abbiano in comune una certa logica di struttura, e che, quando la posseggano, abbiano una funzione essenziale nei rituali e nei drammi in cui agiscono.

L'etimologia del vocabolo *clown* nella lingua inglese suggerisce la logica della struttura di questo personaggio. Secondo l'*Oxford English Dictionary*, il termine comparve nell'uso corrente nella seconda metà del XVI secolo; originariamente significava «gleba» (*clod*), «grumo» (*clot*): il primo connota la coagulazione di un liquido o un ammasso irregolare di materiale; il secondo un ammasso semisolido causato da congelamento o da coagulazione. Insieme, connotano un'entità imperfetta o incompleta nella sua struttura interna, tale da restare unita in modo instabile e grossolano. Il *clown* è irregolare nella sua imperfetta – ma solida e permanente – fusione di attributi. Ha anche un senso di movimento congelato, di liquidità rappresa, che suggerisce progressione e dinamismo, piuttosto che struttura e stasi. Nella tradizione europea, il *clown* aveva affinità con il matto delle sagre («folle», come l'inglese *fool*), col matto popolare e con i pazzi santi, i quali avevano tutti la tendenza a sgretolare la solidità del mondo. Il termine «folle» deriva dal latino *follis*, che letteralmente significa «mantice», o anche «borsa piena d'aria». Il termine «buffone» (inglese *buffoon*), con connotazioni simili a quelle di «folle», è affine al verbo «buffare» italiano incrociato col latino *bufo*, *bufonis*, «rospo». Nella derivazione di «folle» vi è un senso di leggerezza e movimento, e, quindi, di progressione. Vista la probabile affinità tra «buffone» e «folle», nella figura del buffone compare qualcosa che è integrato in maniera grossolana e la cui coesione ha un incipiente movimento interno.

Il buffone è un personaggio ambiguo e ambivalente. Nella sua struttura variegata comprende attributi che si contraddicono e si invertono reciprocamente. Nel rituale, il buffone è al tempo stesso un elemento di solennità e di spasso, di serietà e di ilarità, di pericolo e di assurdità, di saggezza e idiozia, di sacro e profano. La logica interiore della sua struttura non è omogenea. Dato l'aspetto «né dell'uno/né dell'altro», questa figura ingloba olisticamente, anche se grossolanamente, tutta la contraddittorietà dei suoi attributi.

Tali contraddizioni si risolvono raramente nel buffone sacro. Al contrario, qualsiasi attributo si manifesti nella sua esibizione, se ne vedrà presto anche il suo contrario. I caratteri opposti continuano a oscillare all'interno della sua persona. Data questa oscillazione interna, si può dire che la figura del buffone contenga in sé la nozione di limite o linea di confine, sulla quale si mantiene, ma non varca mai, né in un senso né nell'altro, finché rimane fedele a se stesso. Essenzialmente il buffone sacro è una figura paradossale: non è saggio né sciocco, ha, tuttavia, tutt'e due le qualità senza possederne appieno alcuna; è l'uno e l'altro, senza essere completamente né l'uno né l'altro. Come individuo paradossale, evoca incoerenza di significato e ambiguità di riferimenti nei contesti rituali che avrebbero, altrimenti, aspetto di solidità e stabilità. Ha un costrutto incompleto, eppure è un intero (un grumo), che è in via di trasformazione (congelamento), ma che, per qualche aspetto, è fuori di posto nel contesto (una gleba).

A chi giudica dall'esterno, il buffone sacro appare come un'unità malformata. I buffoni degli Indiani Pueblo sono gibbosi nella forma o dipinti a strisce di colori contrastanti. Altri, esseri variegati e fatti a pezzi e bocconi, appaiono come parti eterogenee che stanno a malapena insieme. Internamente, il buffone sacro manifesta qualità di molteplicità e fluidità: è fluttuante, appunto, e instabile. Questa organizzazione interiore può riassumersi in una condizione di autotrasformazione: la figura è in continuo movimento interno, e rimane, quindi, perpetuamente incompleta. È una potente versione iconografica della trasformazione. Questo lo rende un valido solvente dei contesti e delle strutture entro i quali è situato. Tutte queste caratteristiche sono essenziali al suo ruolo in occasione di riti e cerimonie.

Sembra che il buffone sacro abbia una speciale relazione coi confini delle manifestazioni ritualistiche. Nei riti e nei drammi popolari europei associati alle transizioni stagionali, specie quella dall'inverno alla primavera, e quindi associati alla nozione di rinascita dell'ordine naturale e sociale, il buffone popolare assumeva, talvolta, il ruolo di maestro di cerimonia, durante la quale doveva morire e risuscitare, così da unire e mediare le transizioni cosmiche. Per i Tewa, gli Hopi, gli Zuni e i Pueblo, il buffone sacro era l'arbitro indiscusso dei limiti. In generale, quando tali figure clownesche sono presenti nelle cerimonie, controllano il succedersi dei vari momenti, oppure compaiono negli intervalli fra una fase e l'altra del rito. In altri casi si collocano in zone di transizione che connotano il succedersi dell'azione o il passaggio del rituale da un contesto all'altro. Poiché questo personaggio include la no-

zione di limite nella composizione del proprio essere – limite sul quale oscilla di continuo – la sua affinità con i limiti interni ed esterni del rituale dovrebbe risultare chiaramente. Egli è la manifestazione mobile dei confini, poiché la sua composizione è in consonanza, e quindi è intonata, con i confini del rituale in termini spaziali e sequenziali.

Questa analisi del buffone sacro va distinta nettamente da quella del moderno clown del circo o del personaggio della commedia nella tradizione europea. La rappresentazione circense generalmente richiede almeno due clown, di categorie ben distinte. Il clown dal viso bianco è il simbolo della «cultura»: è formale, elegante, autoritario, rigido ed estremamente garbato. Il clown «augusto», invece, è sporco, sciatto, amorale e caotico: è l'inverso degli attributi del clown dal viso bianco, e si identifica con quelli della «natura». I due personaggi sono vitali solo se in coppia, le loro rispettive caratteristiche essendo complementari.

Anche questi clown hanno uno stretto rapporto con i limiti; rapporto che, nel loro caso, è solo esterno, poiché il senso di limite viene stabilito dal loro interagire nella rappresentazione, piuttosto che far parte della struttura logica di uno di loro o di entrambi. Così il limite fra, diciamo, la categoria di «natura» e la categoria di «cultura» si colloca fra queste due figure anziché all'interno di una di esse o di entrambe. Ogni figura possiede una struttura stabile e omogenea, per cui il contrasto di opposti è evidente solo quando i due sono insieme: essi manipolano i limiti solo come duetto. Il buffone sacro cancella i limiti per mezzo del contrasto. Le comuni figure comiche dei drammi rituali, la cui provenienza etnografica sembra molto più estesa di quella dei buffoni sacri, tendono anch'esse a presentare una struttura omogenea e stabile internamente. In generale mancano, invece, in sé e per sé, di quelle capacità metamorfiche che sono essenziali nel buffone sacro.

Tuttavia, figure che si avvicinano alle caratteristiche del buffone sacro, come le abbiamo illustrate più sopra, sono presenti un po' ovunque fra i popoli della terra, oltre a quelli già citati. Problemi di spazio ci obbligano a limitare la nostra elencazione: si è avuta notizia della loro presenza fra le popolazioni Mayo e Yaqui nel Messico settentrionale; fra gli Indiani Pueblo e fra altre popolazioni autoctone della California, delle Pianure e della Costa nordoccidentale. Nelle tradizioni europee, il buffone delle feste era rilevante in numerosi drammi inglesi della primavera e nei *Fastnachtsspiele* della Svizzera tedesca; aveva affinità con il «buffo» di tradizione italiana e, forse, con il «pìcaro» di letteraria memoria. Si trovano figure clownesche nel teatro dei burattini turco, in alcuni spettacoli popolari improvvisati dell'Iran e nella tradizione del teatro cinese di Se-Ciuan. Sono presenti nelle rappresentazioni moderne di *ludruk* giavanesi e negli spettacoli di burattini. Più complesso è il quadro nelle varie tradizioni dell'India meridionale: teatro di burattini del Carnatico, drammi danzati *yakṣagaṇa* del Kannada, tradizione drammatica *kūṭiyāṭṭam* del Kerala, danze *karakam* e drammi itineranti *tĕrukkŭttu* tamil, nei racconti tamil del XVI secolo e nel giullare di corte Tĕnāli Rāma dei Telugu. Buffoni di questo tipo si incontrano anche nello Sri-Lanka e nella tradizione dei drammi danzati dei monasteri tibetani. [Vedi *TEATRO E RITUALITÀ*].

Si riscontrano nel buffone molteplicità e duplicità e un'eccezionale evidenziazione della disarmonia che, a prima vista, sembra fuori posto in molte delle cerimonie e dei drammi in cui compare. E il tentativo di spiegare il perché della sua presenza in questi ambiti provoca sempre un senso di disagio. La spiegazione più comune, e meno soddisfacente, è che il buffone costituisce un momento di distensione umoristica rispetto alla serietà e al tedio del rituale stesso o rispetto alla quotidiana proibizione di argomenti che il buffone propone ad un esame aperto e cosciente.

Esistono numerose versioni di questa tesi. Per alcuni, questa figura permette agli spettatori di pensare e comportarsi in modi abitualmente repressi; per altri consente di violare i tabu, appagando quindi il bisogno di evocare temi banditi dal contesto della vita quotidiana. Si tratta di approcci riconducibili a semplificazione psicologica: il buffone concretizzerebbe e libererebbe le tensioni psichiche inconsce portandole a livello di pensiero cosciente. Secondo un'altra spiegazione, l'innocente parodia del buffone, rendendo familiare e noto ciò che altrimenti desterebbe timore, attenua l'ansia e la tensione suscitate dalla sacralità solenne e misteriosa.

Di fatto nel rituale e nel dramma, ricorrendo a un'ironia moderata, ad allegorie drammatiche, oppure al burlesco escatologico, egli capovolge, deride e satireggia sia le convenzioni della vita date per scontate, che quelle sacralizzate e venerate. Eppure, nelle stesse occasioni, egli è il giusto sostenitore della moralità e della correttezza. Gli Indiani Hopi riconoscono esplicitamente che, con le sue buffonate amorali, il clown fa risaltare i precetti morali e mostra la vita come non dovrebbe essere. Altri Indiani d'America, i Tewa, gli Zuni e i Mayo, attribuiscono ai loro buffoni sacri una statura sacra e morale. Anzi, secondo i Mayo essi suscitano più timore che diletto. Altri popoli, astenendosi da ogni analisi, vedono nel buffone sacro semplicemente una fonte di divertimento.

Trattando del clown sacro, ci sono serie difficoltà a spiegare l'esistenza di una figura così contrastante sulla

base di catarsi o di inversione satirica. Innanzitutto, una o entrambe le funzioni possono venire soddisfatte da figure di struttura molto più semplice, ossia dai comuni personaggi comici, che compaiono nel corso di cerimonie o di attività drammatiche e la cui struttura è omogenea e non metamorfica. Sono la quintessenza dello zimbello, del pasticcione, dell'intrigante le cui trovate spassose e l'esagerata amoralità offrono agli astanti il destro di celiare su quanto normalmente non si può dire né forse pensare, con la sicurezza che si tratta solo di rivolgimenti innaturali e momentanei dell'ordine e che tutto rientrerà nell'originaria moralità, riaffermando così i giusti valori e il retto comportamento. Perché allora, equiparare il ruolo e la funzione delle figure clownesche, di struttura così incostante e complessa, a quello di comuni personaggi comici così semplici e diretti? La risposta più verosimile è che il paragone non sia ammissibile e che il buffone sacro soddisfi ad altri compiti più consoni alla sua struttura interna.

Altra difficoltà è che il buffone sacro viene trattato come se riflettesse, in modo non mediato, temi di significato culturale e psicologico molto più generale. In altre parole, il buffone sacro viene scalzato dal contesto del suo aspetto e della sua esibizione, senza alcuna spiegazione della sua presenza. Presenza che viceversa andrebbe spiegata anzitutto in termini di occasioni della sua apparizione, prima di ogni considerazione sul suo significato in base ad astratte ragioni di equilibrio psichico e di valori culturali.

Che il buffone sacro nel rituale sia un esempio vivente di vivido contrasto e di sfumature di confronto, è indicativo del suo status nella rappresentazione. In quanto interlocutore e commentatore, egli ha affinità con i limiti che separano l'azione cerimoniale o narrativa dal mondano o che distinguono le varie fasi e contesti della cerimonia stessa. In un certo senso, egli sta con un piede in una certa fase della partecipazione e dell'esperienza che è in via di svolgimento, mentre con l'altro è già entrato nella fase successiva. In questo momento diventa l'agente del mutamento, il mediatore che dissolve e trasforma l'immobilità delle categorie della rappresentazione e della narrazione, categorie organizzate e integrate dai loro stessi confini.

Le occasioni rituali e cerimoniali hanno programmi e testi scritti o prescritti, che ne costituiscono l'organizzazione elementare, Le occasioni in cui si inseriscono i buffoni sacri sono sempre composte da più di un contesto di significato ed esperienza. Ossia, queste occasioni sono formate da un certo numero di fasi in contrasto reciproco per quanto concerne il loro scopo programmatico e che devono succedersi l'una all'altra secondo un certo ordine. I testi e i programmi orali o scritti suggeriscono spesso che queste transizioni si compiono semplicemente, in quanto sono scritte o prescritte. Eppure, nella pratica delle rappresentazioni, ogni fase o contesto ha la tendenza a prefigurarsi e a concretarsi in modi invariabili e ininterrotti che coinvolgono in pieno i partecipanti. Questa mancanza di discordanza ostacola la decomposizione o disintegrazione di una fase per lasciare il passo alla fase successiva, permettendo quindi che tutto l'avvenimento progredisca nelle sue fasi costitutive, come prescrive il programma o il testo.

La funzione del buffone sacro è esattamente quella di una trottola (giostra) – uno che ruota su se stesso in contrappunto con le allusioni e con l'armonia del contesto rituale nel quale viene a trovarsi. Mentre gira su se stesso, il buffone raccoglie i fili intrecciati della coerenza dell'avvenimento, li mescola, opponendosi alla loro integrazione e sciogliendoli. Proprio come il buffone rovescia qualsiasi struttura (forma) di significato in cui entra, così separa il contesto e apre la via al collegamento di moduli alternativi di significato.

Questi avvenimenti si volgono spesso in un clima di tensione tale da sollecitare nei partecipanti il riconoscimento di qualche realtà trascendente o di una verità perfetta. In quel momento le naturali proprietà riflessive del buffone vanno tacitate. In caso contrario, fedele al proprio ritmo e alla propria logica, continuerebbe a sollevare domande e dubbi sul contesto, inducendo il sospetto che anche l'esperienza del trascendente sia artificiale e transitoria, il che distruggerebbe nei partecipanti il significato delle verità trascendenti. Quindi, il destino normale del buffone, nel rituale, è il suo allontanamento in quanto carattere contrario, oscillante e riflessivo. Va domato e piegato, o reso omogeneo nella sua struttura interna, così da non sollecitare i partecipanti alla riflessione, perché è proprio la sua presenza che muove al dubbio sulla validità dell'esperienza trascendente. A questo punto, il buffone sacro semplicemente rafforza in modo diretto il valore di tali verità o rivelazioni.

Questa analisi del buffone sacro nel rituale riconosce che le proprietà speciali della sua figura sono una funzione del suo ruolo insolito e della sua collocazione negli avvenimenti religiosi e drammatici. Se intendiamo la figura del buffone sacro come strumento complesso che ci fa avvertire l'artificiosità della coerenza testuale, dovremo anche considerarla uno strumento dinamico che permette il realizzarsi di certi riti religiosi. Si impone, quindi, alla futura ricerca di occuparsi di altri avvenimenti cerimoniali, in cui non compaia il buffone, per scoprire possibili meccanismi analoghi

che conducano alla trasformazione del contesto e alla transizione delle fasi, permettendo all'avvenimento di procedere regolarmente secondo i programmi. [Vedi *MASCHERA RITUALE* e *UMORISMO E SATIRA*; *TRICKSTER*, vol. 1].

BIBLIOGRAFIA

E. Welsford, *The Fool. His Social and Literary History*, London 1935; e Barbara Swain, *Fools and Folly During the Middle Ages and the Renaissance*, New York 1932, sono utili panoramiche sui buffoni e i giullari nelle tradizioni europee. W. Willeford, *The Fool and His Sceptre*, London 1969, esamina il carattere complesso e contrastante del buffone. W.M. Zucker, *The Clown as the Lord of Disorder*, in M.C. Hyers (cur.), *Holy Laughter*, New York 1969, discute questo personaggio come risolutore di una percezione e di una struttura.

D. Handelman, *The Ritual Clown. Attributes and Affinities*, in «Anthropos», 76 (1981), pp. 321-37, è uno studio più approfondito della logica del carattere composito del buffone sacro, trattata anche nel presente articolo.

O.P. Bouissac, *Circus and Culture*, capitolo di *Clown Performances as Metacultural Texts*, Bloomington/Ind. 1976, pp. 151-75 (trad. it. *Circo e cultura*, Palermo 1987), fa un'analisi semiotica della distinzione natura-cultura nelle rappresentazioni dei clown nei moderni circhi europei.

J.J. Honingmann, *An Interpretation of the Social-Psychological Functions of the Ritual Clown*, in «Character and Personality», 10 (1941-1942), pp. 220-26, offre un esempio chiaro e semplice di spiegazione catartica del rituale clownesco.

Laura Makarius, *Ritual Clown and Symbolical Behavior*, in «Diogenes», 69 (1970), pp. 44-73, esprime l'opinione che l'attività del buffone sacro debba essere spiegata anzitutto e soprattutto in riferimento a più ampi temi culturali, esterni al contesto della rappresentazione.

Pochi sono gli studi accessibili e completi del filone etnografico sul buffone sacro in un particolare contesto. Vera Laski, *Seeking Life*, Philadelphia 1958: descrizione di un rito degli Indiani Pueblo.

L.A. Hieb, *The Ritual Clown. Humour and Ethics*, in E. Norbeck e Claire R. Farrer (curr.), *Forms of Play of Native North Americans*, Saint Paul/Minn. 1979, pp. 171-88, nega la possibilità di uno studio comparato sul buffone sacro, visto che i significati di tale figura sono profondamente legati alle singole culture.

DON HANDELMAN

BULL-ROARER. Oggetto utilizzato da diversi popoli, fin dall'antichità, come elemento di culto, di solito all'interno di cerimonie di iniziazione maschile. Si tratta di un oggetto piatto, in genere di legno (oppure di argilla, come nell'antica Grecia), che misura di solito tra i sei e gli otto centimetri di lunghezza. Attraverso il rombo che emette quando viene fatto ruotare, oppure grazie ai segni che su di esso sono incisi o dipinti, il *bull-roarer* simboleggia genericamente il potere della fertilità, in particolare della generazione maschile, oppure del vento e della pioggia.

Nell'antica Grecia, uno dei giocattoli con i quali, secondo il mito, i Titani attirarono il fanciullo Dioniso prima di ucciderlo, era probabilmente un *bull-roarer*. Come oggetto di culto, il *bull-roarer* veniva usato in certe cerimonie che avevano lo scopo di provocare la pioggia (in quanto simbolo di Krono, ritenuto artefice di essa) e inoltre nei misteri di Eleusi, in cui veniva posta in evidenza la relazione tra Dioniso e Demetra, entrambe divinità della fertilità (Frazer, vol. 7, 1912). Ancora oggi il *bull-roarer* viene in qualche caso utilizzato: per esempio nei Paesi Baschi, dai ragazzi che vogliono spaventare le donne durante e dopo la Messa del Venerdì Santo.

La comparazione con certi miti e riti dell'America meridionale, in cui il suono del *bull-roarer* viene associato con un serpente gigantesco, con il potere generativo del fallo e con i periodi di carestia e di fame, ha suggerito a Cl. Lévi-Strauss (partendo da precedenti lavori di Otto Zerries e di Geneviève Massignon) la seguente correlazione: dal momento che lo strumento viene usato durante i periodi in cui manca il cibo ed è assente il fuoco (in relazione all'usanza europea di spegnere i fuochi prima della Pasqua), e dunque è connesso con il digiuno, esso indica simbolicamente il tempo in cui l'uomo e la natura erano in stretto contatto tra loro, il tempo primordiale precedente alla scoperta del fuoco, quando il cibo veniva ancora consumato crudo o appena riscaldato dal sole. Questa utilizzazione del suono del *bull-roarer* per separare le donne (legate alla natura) dagli uomini (portatori della cultura) sembra confermata dall'uso che gli Aborigeni australiani fanno del *bull-roarer*, all'interno dei riti di fertilità o di certe «cerimonie di accrescimento» a carattere segreto (Lévi-Strauss, 1966, pp. 354-57; trad. it. 1970, pp. 448-52). Esistono, tuttavia, anche delle eccezioni, come tra gli Ungarinyin, che conoscono alcuni *bull-roarer* «femminili». Prodotti aborigeni di questo tipo vengono genericamente indicati con un termine della lingua aranda: *ciuringa* (o *ciurunga*). Tali oggetti rappresentano, nelle varie religioni australiane, lo spirito, l'essenza e la forza vitale degli eroi e degli spiriti creatori del «tempo del sogno». I poteri spirituali di questi Esseri possono essere attivati attraverso l'uso rituale del *bull-roarer*, per esempio per provocare la procreazione. Alcuni gruppi tribali affermano che il *bull-roarer* esiste già all'interno di qualche albero particolare: esso deve soltanto «essere liberato» attraverso un'azione rituale di scultura. Certi atti speciali, come tagliar via alcune

schegge da un *ciuringa* e gettarle in aria, oppure recitare le storie del «tempo del sogno» che parlano di questi stessi antenati totemici che sono rappresentati nel *ciuringa*, hanno l'effetto di favorire la fecondità di tutta la natura (Petri e Worms, 1968).

Riferendosi a materiali della Nuova Guinea, dove il *bull-roarer* rappresenta la potenza fallica, van Baal (1963) suggerì l'ipotesi che la segretezza che circonda in Australia i riti del *bull-roarer* alluda alla sacralità dell'atto sessuale. Senza questi riti, in altri termini, il rapporto sessuale sarebbe troppo sacro per essere praticato. Soltanto quando i riti del *bull-roarer* eliminano da esso il valore sacrale, il rapporto può essere praticato come un semplice atto profano che produce piacere.

BIBLIOGRAFIA

van Baal, *The Cult of the Bull-Roarer in Australia*, in «Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde», 119 (1963), pp. 201-14: fornisce un originale criterio interpretativo dei riti che utilizzano il *bull-roarer*, sulla base di ricerche sul campo in Nuova Guinea e utilizzando i dati dell'Australia a scopo comparativo.

Frazer, *The Golden Bough*, 3ª ed. rivista e aumentata, London 1911-1915 (trad. it. *Il ramo d'oro*, Torino 1990): si veda specialmente la parte I (voll. 1-2): *The Magic Art and the Evolution of Kings*, uno studio classico sugli strumenti magici di controllo della pioggia, ricco di materiali e di documenti su vasta scala; e la parte V (voll. 7-8): *Spirits of the Corn and of the Wild*, un'ampia indagine sui riti della fertilità nell'antica Grecia, in prospettiva ampiamente comparativa.

Cl. Lévi-Strauss, *Mythologiques*, II: *Du miel aux cendres*, Paris 1966 (trad. it. *Dal miele alle ceneri*, Milano 1970, 1982): un'ampia analisi strutturalista dei miti e dei riti delle tribù dell'America meridionale, relativi alle varie codificazioni culinarie e musicali.

Geneviève Massignon, *La crécelle et les instruments del ténèbres en Corse*, in «Arts and Traditions populaires», 7 (1959), pp. 274-80: la principale fonte europea dell'interpretazione di Lévi-Strauss, che tratta degli aerofoni e della loro connessione simbolica con i periodi di digiuno e di spegnimento del fuoco e con il potere procreativo maschile.

H. Petri e E.A. Worms, *Australische Eingeborenen-Religionen*, Stuttgart 1968: un'ampia indagine sui sistemi religiosi degli Aborigeni australiani, con grande quantità di documenti originali.

O. Zerries, *The Bull-Roarer among South American Indians*, in «Revista do Museu Paulista», 7 (1953): la principale raccolta di documenti sulla cui base si è sviluppata l'interpretazione di Lévi-Strauss del *bull-roarer* come strumento dell'oscurità.

KLAUS-PETER KOEPPING

CANNIBALISMO. Il cannibalismo è insieme un concetto e una pratica che rimandano entrambi a morte, cibo, sacrificio, vendetta e aggressione: l'amore e la distruzione nei confronti di un proprio simile. Non è facile riassumere in una sintesi unitaria i numerosi e disparati esempi di cannibalismo. Gli unici elementi comuni paiono essere l'associazione tra il concetto di morte e quello di potenza, una visione unitaria del corpo e dello spirito, l'efficacia della consumazione alimentare in vista dell'acquisizione del corpo e dello spirito dell'oggetto consumato. Nel cannibalismo possono così rientrare, come sfaccettature di una medesima categoria, sia il sacrificio, sia l'eliminazione aggressiva di un nemico, sia infine la devota incorporazione di un essere amato, pratiche tutte documentate in diversi contesti culturali. Gli antropologi usano distinguere tra endocannibalismo (che consiste nel cibarsi di un membro del proprio gruppo) ed esocannibalismo (cibarsi di un membro di un gruppo estraneo, spesso nemico). Il primo tipo di cannibalismo è in genere associato al sacrificio, alla devozione familiare, alla reincarnazione e ad altri sentimenti relativi alla prosperità e alla continuità del gruppo; il secondo tipo è invece legato alla vendetta nei confronti dei nemici e alla loro distruzione.

Il simbolismo del sacrificio e della consumazione alimentare di offerte umane pervade il pensiero religioso, sia nella tradizione europea che in quella del Vicino Oriente: questo simbolismo è stato esaminato da Walter Burkert (1972). Inoltre il cannibalismo è un tema assai frequente nelle mitologie e nei racconti popolari (Lévi-Strauss, 1964). Pratiche cannibaliche, infine, sono state documentate in Polinesia, in Melanesia, nell'America settentrionale e meridionale e in Africa (Volhard, 1939; Tannahill, 1975). Questa diffusione non mostra alcuna concreta correlazione con modelli di sussistenza, con situazioni ecologiche, con problemi di approvvigionamento di cibo o con specifiche condizioni culturali.

Eli Sagan (1974), che ha interpretato il cannibalismo in chiave psicoanalitica, lo ha attribuito alle comunità primitive e lo ha associato alla magia piuttosto che alla cultura e alla religione. La sua analisi, tuttavia, non considera la religione azteca, che pure prevedeva il sacrificio umano e il cannibalismo. Molto frequenti, del resto, sono le trattazioni sul cannibalismo che si rivelano esagerate o del tutto infondate, come ha notato per esempio Arens (1979). In questa sede posso soltanto riassumere alcuni dei casi meglio documentati, allo scopo di esaminare il rapporto che intercorre tra il cannibalismo e le credenze, in particolare le credenze religiose, tipiche dei popoli interessati. Non intendo, naturalmente, considerare il cannibalismo una religione, né giudicare tutte le pratiche cannibaliche degli atti rituali. Non verrà preso in esame, del resto, neppure il cannibalismo originato da un estremo bisogno di cibo o dovuto ad esigenze di sopravvivenza, benché anch'esso sia ben documentato (Simpson, 1984).

Forse l'esempio più celebre di sacrificio umano e di cannibalismo è quello degli Aztechi, documentato da numerosi resoconti antichi. La religione azteca prevedeva molte specie di offerte. Il Sole, protettore dei guerrieri, esigeva per il proprio nutrimento cuori e sangue umani: il sacrificio umano era dunque essenziale. Le vittime erano in genere prigionieri o schiavi acquistati. Durante il rito i loro cuori venivano strappati

e deposti in un vaso, e le loro teste collocate in una apposita rastrelliera per i teschi. Gli arti e altre parti del corpo delle vittime venivano talvolta cucinati e mangiati dai governatori, dai nobili e dai ricchi. I sacerdoti aztechi praticavano anche l'autosacrificio, versando il loro proprio sangue come offerta.

È stato sostenuto che il cannibalismo avesse tra gli Aztechi uno scopo nutrizionale, poiché la popolazione, nella tarda preistoria e nel primo periodo storico, aveva esaurito le sue scorte di selvaggina e mancava di erbivori domestici. Harner (1977) e Harris (1977) ritengono che gli Aztechi delle classi superiori abbiano consumato un grande numero di vittime umane. Essi interpretano il cannibalismo come una risposta alla sovrappopolazione e alla scarsità di cibo, camuffata da sacrificio propiziatorio rivolto agli dei. Questa argomentazione (così come l'ampiezza stessa del fenomeno) viene però messa in discussione da altri studiosi, che sostengono, invece, che il rituale pubblico del sacrificio umano costituiva parte essenziale della religione azteca.

Fra i Kwakiutl della costa nordoccidentale dell'America settentrionale, l'elemento principale delle cerimonie invernali è costituito dalla danza Hamatsa, che nei suoi movimenti simboleggia la fame, il desiderio di carne umana, il fuoco che trasforma, il vomito (interpretato come una rinascita). Tutta la cerimonia è intesa come una prova che consente di diventare a pieno titolo membro della comunità. In questo caso la tematica cannibalica risulta essere la chiave di tutte le relazioni tra l'uomo e le forze soprannaturali. La concezione di uno spirito cannibale si ritrova ancora in molte altre zone dell'America nordorientale, dove l'isolamento invernale e la paura della fame contribuiscono a produrre fantasie sopra un essere indemoniato o selvaggio che divora i suoi simili: questo complesso è stato definito la «psicosi Windigo».

Il cannibalismo si esprime nelle mitologie di ogni parte del mondo, in un'ampia gamma di contesti e di significati differenti. Lévi-Strauss (1964) pone in risalto l'universo di opposizioni, di associazioni e di trasformazioni che lega uomini e animali: morte e rinascita, cibo cotto e cibo crudo, morte e corruzione, cannibale ed orco. L'America meridionale, studiata specialmente da Lévi-Strauss, è una delle tante aree in cui queste tematiche si presentano nelle elaborazioni mitiche e in cui viene praticato il cannibalismo. Le due forme dell'endocannibalismo e dell'esocannibalismo risultano qui nettamente contrapposte.

L'endocannibalismo viene interpretato come un atto rituale che ha lo scopo di proteggere i vivi di fronte agli effetti negativi della morte e di fronte al pericolo di un attacco da parte degli spiriti dei defunti. La pratica può assumere forme diverse: dal cibarsi della carne del morto (fra i Guayaquí), al cuocerne la carne e a spezzarne le ossa sino a ridurle in polvere, per poi berle mescolate ad un liquido (fra gli Amahuaca; cfr. Clastres, 1974; Dole, 1962; e Zerries, 1960). Una concezione molto comune è quella che mette in relazione l'ingestione del defunto con l'assunzione dei suoi poteri.

L'esocannibalismo dei Tupinamba e di altre tribù dell'America meridionale (Métraux, 1949; Forsyth, 1983) era in genere associato con le guerre intertribali. La guerra era estremamente ritualizzata, poiché era preceduta da sogni e da riti magici e si concludeva con celebrazioni della vittoria mediante riti che prevedevano, tra l'altro, banchetti cannibalici e l'esposizione delle teste dei nemici come trofei. I prigionieri venivano talvolta trattenuti e torturati per lunghi periodi, prima di essere uccisi e mangiati. Spesso si è affermato che queste popolazioni scatenavano la guerra soltanto per vendetta e per procurarsi le vittime per i sacrifici rituali e per i loro banchetti cannibalici.

Le irruzioni armate nei villaggi nemici e la consumazione dei cadaveri o la cattura di prigionieri che in seguito verranno uccisi e mangiati sono descritte anche per la Melanesia e la Polinesia. In qualche caso i corpi venivano sepolti per un certo periodo, poi erano esumati e consumati a scopo rituale oppure come cibo.

Nell'Africa occidentale, fra gli Sherbro, per esempio, chi desiderava essere ammesso come membro all'interno di alcune società segrete, come quella dell'Uomo Leopardo o dell'Alligatore, doveva, a quanto si dice, praticare la caccia alle teste e il cannibalismo (MacCormack, in Brown e Tuzin, 1983). Inoltre, proprio grazie alla consumazione della carne umana le maghe e gli stregoni acquisivano i loro poteri, oppure li rinnovavano. Nello stesso modo si potevano acquisire i poteri di chiunque fosse defunto. Ancora oggi, tra gli Sherbro della Sierra Leone, l'accusa di cannibalismo è un'arma politica particolarmente efficace.

Il cannibalismo e la credenza nelle arti stregonesche si presentano spesso associati (Strathern, 1982). Come si è detto, una strega può ottenere il suo *mana* o potere personale proprio attraverso la consumazione di una vittima umana. La credenza secondo la quale le streghe si nutrono del sangue e del corpo delle loro vittime, cosicché la morte sopravviene per mancanza di sostanza vitale, è ampiamente diffusa in molte e diverse aree geografiche, anche presso popolazioni del tutto prive di contatti fra loro. Talora gli atti (reali o simbolici) di cannibalismo vengono attribuiti ad un particolare gruppo di streghe; talora si immagina l'esistenza di una sola strega cannibale.

La scoperta e il controllo delle isole del Pacifico, nel XVIII, XIX e XX secolo, sono ben documentati nelle re-

lazioni e nelle memorie dei protagonisti delle imprese di esplorazione, dei missionari, dei diversi amministratori e magistrati, e infine degli antropologi, che raccoglievano dagli informatori locali descrizioni e spiegazioni sulle varie credenze e pratiche cannibaliche. Nella Nuova Zelanda, il cannibalismo dei Maori, che si praticava in occasione della guerra, non serviva semplicemente ad integrare la dieta del guerriero: esso aveva un profondo significato simbolico, in quanto implicava la degradazione dello sconfitto. Il nemico ucciso, infatti, veniva trasformato in cibo e le sue ossa diventavano oggetti di uso comune. Particolarmente gradita, per i vincitori, era la desacralizzazione del cadavere di un capo (Bowden, 1984). Per quanto concerne, invece, il cannibalismo nelle isole Fiji, la sua realtà storica può essere giustificata sulla base di una narrazione mitica, che è in grado di spiegare la connessione tra due usanze a prima vista del tutto contraddittorie: gli abitanti delle Fiji da un lato offrivano le loro sorelle agli stranieri, in cambio dei preziosi denti di balena, e dall'altro catturavano i forestieri per scopi cannibalici. Sacrifici umani, inoltre, accompagnavano la costruzione delle abitazioni sacre, la preparazione delle canoe e le visite cerimoniali tra i diversi capi alleati. Ogni capo soprintendeva ad un ciclo di scambi che prevedeva la simbolica trasformazione di oggetti di valore: donne crude (come mogli) in cambio di uomini cotti (le vittime straniere dei pasti cannibalici). Attraverso questo processo di trasformazione, le varie alleanze politiche venivano confermate. Le vittime erano consacrate al supremo dio della guerra, rappresentato sulla terra dal capo.

Queste pratiche cannibaliche delle isole Fiji, descritte per la prima volta nel XIX secolo, furono spiegate oltre un secolo più tardi da Sahlins (in Brown e Tuzin, 1983). In alcune zone della Melanesia gli antropologi possono citare qualche esempio recente di pratiche cannibaliche. Alcune popolazioni degli altopiani interni della Nuova Guinea sono conosciute per il loro cannibalismo (anche se molti altri gruppi nella stessa regione non conoscono tale pratica). I Fore, per esempio (Lindenbaum, 1979), insieme ad alcune altre popolazioni vicine, sono cannibali: tra i Fore settentrionali i nemici vinti vengono mangiati dagli uomini e dalle donne, mentre tra i Fore meridionali donne e bambini mangiano i cadaveri dei parenti e dei membri del gruppo di residenza. Anche le donne Gimi cucinano e consumano i defunti che appartenevano al gruppo locale (Gillison, in Brown e Tuzin, 1983). Il cannibalismo della Nuova Guinea è stato spiegato in relazione al valore nutritivo della carne umana, dal momento che molti dei gruppi di cannibali hanno una limitatissima possibilità di accesso ad altri tipi di carne, proveniente dalla caccia o dall'allevamento dei maiali. Egualmente scarsa, tuttavia, è la quantità di carne a disposizione dei gruppi che non praticano il cannibalismo e che anzi considerano questa pratica disgustosa o barbara. I Fore, a quanto risulta dalle descrizioni, considerano la carne umana semplicemente un cibo, ma in qualche caso alla pratica cannibalica vengono associati valori rituali. Le donne Gimi, per esempio, attraverso l'ingestione di carne umana evitano la decomposizione del cadavere e nello stesso tempo divengono simbolicamente «incinte», dando così inizio al processo della reincarnazione. Inoltre il simbolismo del flauto, che secondo un importante mito viene sottratto alle donne da parte degli uomini, collega il bambù con il fallo. Il bambù viene regolarmente usato per cuocere e il flauto sacro rappresenta il pene. Agli uomini non è permesso di appartarsi con le donne o di partecipare ai loro banchetti cannibalici. Gli uomini Gimi devono offrire un porco alle loro donne, subito dopo il loro pasto cannibalico, per ricompensarle e ripagarle del loro ruolo fondamentale nella riproduzione.

Nelle zone montagnose della Nuova Guinea, ancora verso la metà del XX secolo i Bimin-Kuskusmin (Poole, in Brown e Tuzin, 1983) e i loro vicini Miyanmin mangiavano il nemico ucciso: questi ultimi consumavano tutte le parti del corpo, mentre i primi smembravano i cadaveri, seppellivano le teste e mangiavano il resto del corpo con lo scopo di contaminare il nemico. Invece gli Oksapmin, che vivevano nella stessa zona, non erano cannibali. I Bimin-Kuskusmin distinguevano accuratamente tra parti dure del corpo, che erano considerate maschili e venivano mangiate dagli uomini e parti molli, come la carne e il grasso, che erano considerate femminili e venivano mangiate dalle donne. La cerimonia del Grande albero Pandanus era un'occasione per pasteggiare con le vittime umane procurate grazie alle razzie tra i gruppi vicini. L'interpretazione proposta da Poole valorizza il significato culturale degli elementi maschili e femminili e insiste sulla rappresentazione rituale del mito, sulle relazioni tra i sessi, sulla fertilità e sulla morte.

Laddove Sagan (1974) e altri difensori delle teorie psicologistiche vedrebbero l'origine e il significato del cannibalismo nell'aggressione e nel conflitto interpersonale, questa breve rassegna delle pratiche e delle credenze mostrerebbe piuttosto l'estrema varietà dei significati culturali. Il cannibalismo è evidentemente un atto carico di elementi emotivi e ricco di significato culturale, reale e simbolico, ma tale significato non è affatto unitario e omogeneo. Inoltre la distinzione, di origine antropologica, tra endocannibalismo ed esocannibalismo è di valore piuttosto limitato. Il ricchissimo simbolismo del cannibalismo, infine, così come la

sua connessione con i temi mitici del sacrificio e della distruzione, meglio si comprendono all'interno di ciascuno specifico contesto culturale.

[Vedi anche *SACRIFICIO UMANO*].

BIBLIOGRAFIA

Le pubblicazioni scientifiche sul cannibalismo possono essere generali, teoriche e intepretative, oppure possono descrivere casi particolari e proporre analisi relative a specifici ambiti culturali. Nella maggior parte dei casi, in realtà, vengono di fatto mescolate le due diverse prospettive, applicando un approccio teorico all'indagine rivolta ad esempi particolari.

Opere generali

W.E. Arens, *The Man-Eating Myth*, Oxford 1979 (trad. it. *Il mito del cannibale. Antropologia e antropofagia*, Torino 1980): sulle esagerazioni della documentazione.

M. Harris, *Cannibals and Kings. The Origins of Cultures*, New York 1977 (trad. it. *Cannibali e re. Le origini delle culture*, Milano 1979, 1988): una spiegazione materialistica ed ecologica del cannibalismo.

E. Sagan, *Cannibalism*, New York 1974: comodo studio psicoanalitico del cannibalismo, che viene messo in relazione con l'aggressività e con la sua sublimazione.

R. Tannahill, *Flesh and Blood*, New York 1975: esame dei dati preistorici e della letteratura relativa al cannibalismo.

E. Volhard, *Kannibalismus*, Stuttgart 1939 (trad. it. *Il cannibalismo*, Torino 1949, 1991): rassegna enciclopedica della diffusione e delle forme di cannibalismo, alla luce delle teorie di Leo Frobenius.

Analisi di casi o di aree particolari

R. Bowden, *Maori Cannibalismus. An Interpretation*, in «Oceania», 55 (1984), pp. 81-99.

Paula Brown e D. Tuzin (curr.), *The Ethnography of Cannibalism*, Washington/D.C. 1983. Una raccolta di importanti studi su casi particolari, alcuni dei quali vengono utilizzati in questo articolo: Poole sui Bimin-Kuskusmin, Gillson sui Gimi, MacCormack sui Sherbro, Sahlins sulle isole Fiji (con un commento di Shirley Lindenbaum).

W. Burkert, *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin-New York 1972 (trad. it. *Homo Necans. Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica*, Torino 1981): all'interno di uno studio sulla ritualizzazione del sacrificio, il cannibalismo visto come metafora piuttosto che come pratica.

P. Clastres, *Guayaki Cannibalism*, in Patricia J. Lyon (cur.), *Native South Americans*, Boston 1974.

Gerturde Dole, *Endocannibalism among the Amahuaca Indians*, in «Transactions of the New York Academy of Sciences», 24 (1962), pp. 567-73.

D.W. Forsyth, *The Beginnings of Brazilian Anthropology. Jesuits and Tupinamba Cannibalism*, in «Journal of Anthropological Research», 39 (1983), pp. 147-78.

M.J. Harner, *The Ecological Basis for Aztec Sacrifice*, in «American Ethnologist», 4 (1977), pp. 117-35.

Cl. Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit* Paris 1964 (trad. it. *Il crudo e il cotto*, Milano 1966, 1980): analisi di alcuni miti sul cannibalismo e sul simbolismo del cibo (crudo, cotto e marcio), specialmente in America meridionale.

Shirley Lindenbaum, *Kuru Sorcery*, Palo Alto/Cal. 1979: la stregoneria tra i Fore e le reazioni di fronte al diffondersi del morbo «kuru», che si propagava soprattutto attraverso il cannibalismo.

A. Métraux, *The Tupinamba*, in J.H. Steward (cur.), *The Handbook of the South American Indians*, I-VI, Washington/D.C. 1946-1950, III (1949).

A. Métraux, *Warfare, Cannibalism and Human Trophies*, in J.H. Steward (cur.), *The Handbook of the South American Indians*, I-VI, Washington/D.C. 1946-1950, V (1949).

A.W. Simpson, *Cannibalism and the Common Law*, Chicago 1984: presentazione di un caso recente di sopravvivenza del cannibalismo, con le inevitabili conseguenze legali.

A. Strathern, *Witchcraft, Greed, Cannibalism and Death. Some Related Themes from the New Guinea Highlands*, in M. Bloch e J. Parry (curr.), *Death and the Regeneration of Life*, Cambridge 1982: esame comparato di cannibalismo, stregoneria, sacrificio, scambio e rigenerazione.

St. Walens, *Feasting with Cannibals*, Princeton 1981: analisi della simbologia degli spiriti cannibali e delle danze presso i Kwakiutl.

O. Zerries, *El endocanibalismo en la América del Sur*, in «Revista do Museu Paulista», 12 (1960), pp. 125-75: raccolta di informazioni disperse.

PAULA BROWN

CANTI DEL SOLSTIZIO D'INVERNO. In Europa, la celebrazione del solstizio d'inverno, la notte più lunga dell'anno, risale a tempi preistorici. Gli scrittori greci e latini, nonché i Padri della Chiesa attestano che nell'antichità le feste connesse con il solstizio d'inverno perpetuavano tradizioni molto antiche e profondamente radicate nel folclore popolare. Nonostante le differenze regionali e il diverso significato culturale di queste celebrazioni, si notano delle costanti, quali il culto del sole, orge, mascherate e divinazione, poiché il solstizio d'inverno era considerato un momento di grande importanza. La fertilità dei campi, la riproduzione del bestiame, la salute degli uomini e la conclusione dei matrimoni per l'anno seguente dipendevano tutti dall'osservanza dei rituali del solstizio d'inverno.

Questa celebrazione comprendeva anche delle canzoni particolari. Purtroppo, poco si conosce di quelle eseguite durante il ciclo delle feste imperiali romane, i Saturnali, il *dies natalis solis invicti* (giorno natale del dio iranico Mithra), e le *Calendae Ianuari*, che, oltre a dare inizio al nuovo anno amministrativo, erano l'occasione per lo scambio di auguri. A noi sono giunti so-

lo i testi di alcune formule augurali. Da Agostino apprendiamo che nel V secolo d.C., per il solstizio d'inverno, si cantavano canzoni «irriverenti e oscene» dal punto di vista cristiano. Tuttavia, in confronto alle celebrazioni per il solstizio d'inverno nell'Europa settentrionale, le feste romane, data la loro inserzione nel calendario ufficiale e la loro fusione con elementi importati da varie province dell'Impero, possono considerarsi una sintesi culturale relativamente più tarda.

Nell'Europa settentrionale, le medesime celebrazioni presentano caratteristiche diverse e un'impronta più arcaica. Quasi tutte le notizie di cui disponiamo riguardano unicamente i popoli germanici. Ciononostante, come dimostreremo, la maggior parte delle usanze e delle credenze si incontrano anche nelle tradizioni popolari dell'Europa orientale.

Secondo gli storici latini e le cronache ecclesiastiche, la testimonianza costituita dalle leggi contro le pratiche pagane e dall'antica letteratura anglosassone e nordeuropea (ad esempio, le saghe islandesi) la festa germanica di Yule a metà inverno celebrava il ritorno del sole ed aveva un marcato carattere funebre. Era credenza comune che gli spiriti dei defunti apparissero nella loro abitazione terrena specialmente durante il periodo del solstizio d'inverno per partecipare alla festa e, se non venivano trattati con il dovuto riguardo, arrecassero danno ai vivi. Comunque, dare il benvenuto agli spiriti, rappresentati da maschere, assicurava pace, salute, prosperità e fertilità per l'anno a venire.

Mentre abbondano i dati relativi alla mitologia e alle usanze dei popoli germanici, viceversa mancano informazioni precise sui miti, sui racconti o sui canti specifici eseguiti durante la festa di Yule. Copiose sono le fonti che menzionano l'esecuzione di saghe islandesi alla Yuletide, ma tali saghe non possono considerarsi tipiche del solstizio d'inverno, venendo cantante anche in altre occasioni, come matrimoni e raduni notturni. Inoltre, benché basate su un'antica letteratura orale, esse furono composte durante il XII e il XIII secolo e non possono, quindi, considerarsi vere e proprie tradizioni popolari pagane del solstizio d'inverno.

Queste tradizioni furono in parte cancellate e in parte amalgamate con l'ideologia cristiana ad opera della propaganda missionaria e dell'abile strategia della Chiesa. Le festività invernali della Chiesa erano in origine basate sul calendario del tardo Impero romano. Mentre in apparenza si rifiutavano le consuetudini pagane, in realtà alcune di queste venivano riproposte con veste cristiana, prima quelle dell'area mediterranea, quindi alcune fra le più antiche dei popoli germanici. Di conseguenza, negli inni delle nostre festività invernali si può cogliere l'eco delle antiche celebrazioni pagane del solstizio d'inverno.

Ma il vero legame fra le feste invernali di un tempo e quelle dei nostri giorni va ricercato nelle tradizioni contadine. Nelle aree urbane, la Chiesa riuscì ad assimilare gradualmente gli usi pagani fino a cancellarne la memoria tanto da soppiantarli; fra i contadini, invece, un risultato del genere fu conseguito solo più tardi e in modo meno definitivo. A giudicare dai ripetuti moniti dei sacerdoti medievali alla popolazione rurale, si desume che i contadini continuarono i loro usi pagani per festeggiare il solstizio d'inverno, specialmente nell'Europa settentrionale, dove la conversione al Cristianesimo fu più tardiva. Alcuni di questi usi sono rintracciabili ancor oggi nelle tradizioni popolari germaniche: tuttora si attribuiscono poteri magici alle ceneri del vecchio «ceppo di Yule» bruciato a Natale e al pane fatto per questa particolare giornata.

Non si deve al caso se solo nell'Europa orientale troviamo ancora viva un'usanza popolare che, in parte, continua le antiche tradizioni pagane del solstizio. In quelle zone periferiche del continente fin verso la fine dell'ottocento, e in alcuni territori addirittura fino allo scoppio della prima guerra mondiale, la classe contadina, numericamente superiore, continuò a vivere in relativo isolamento, in condizioni, per molti aspetti, arcaiche. È proprio grazie a questo vuoto nell'evoluzione storico-sociale che si possono ancora identificare nel folclore europeo occidentale elementi del culto tributato al sole dalle popolazioni germaniche del VI e VII secolo. La sopravvivenza di tali usanze si spiega anche col fatto che, in queste zone, la lotta contro il paganesimo fu molto meno metodica che in Occidente. Di scarsa preparazione teologica, i sacerdoti dei villaggi non furono avversari intransigenti del paganesimo; a volte essi stessi contribuirono involontariamente al perpetuarsi di usi pagani o alla loro simbiosi col Cristianesimo.

Nell'Europa orientale le canzoni del solstizio, eseguite da cori di adulti durante le festività invernali, somigliano ai canti natalizi sia per il periodo in cui vengono eseguiti che per alcuni piccoli dettagli nel contenuto. A differenza dei canti natalizi, fatti circolare soprattutto in edizioni manoscritte e, più tardi, stampate, i canti pagani appartenevano alla tradizione orale e, con i loro contenuti, conservarono riti e miti pagani che si integrarono in un ricco complesso di usanze folcloristiche di quei popoli.

Mentre il repertorio di questi canti circola ancora fra i Polacchi, i Bielorussi, i Moravi e i Serbi, ma in forma ridotta e impoverita, è ancora molto ricco e ben conservato fra gli Ucraini, i Bulgari e, specialmente, fra i Romeni. Il compositore ed etnomusicologo Béla Bartók, che fece ricerche sul folclore rumeno fino dagli anni antecedenti la prima guerra mondiale, notò

che «fra tutti i popoli dell'Europa orientale, i Romeni hanno meglio conservato fino ad oggi questi canti del solstizio d'inverno, in parte antichi» (Bartók, 1968, p. 28).

Su basi linguistiche è possibile dimostrare che, nell'Europa orientale, i termini relativi alle feste invernali (cioè l'ucraino *koliada* o *koliadka*, il bielorusso *kaliada*, il bulgaro *koleda* e il rumeno *colinda* o *corinda*) derivano tutti dal latino *calendae*. Se a questo si aggiunge che, come risulta da antichi documenti cristiani e da testimonianze archeologiche, le feste invernali romane godevano di grande popolarità nell'Impero romano d'Oriente, si può concludere che, in quell'area, la terminologia popolare relativa alle canzoni per il solstizio invernale si riferiva, in origine, alle calende di gennaio. Solo l'analisi degli atti rituali e dell'espressione verbale potrà stabilire fino a che punto le canzoni stesse derivassero dalle feste invernali romane.

Nell'Europa orientale, l'esecuzione delle canzoni per il solstizio – che per comodità chiameremo «canzoni invernali» – è governato da regole non scritte e, a volte, presenta tracce di rituali, di rappresentazioni e di credenze di origine mitologica. Visto che l'esecuzione di queste canzoni sta cadendo in disuso, nella nostra analisi faremo riferimento tanto alle testimonianze di oggi, quanto ai dati concernenti le regole e le credenze ottenuti intervistando cantanti di generazioni precedenti o consultando antichi documenti.

Le circostanze locali e, non ultime, la varietà e l'abbondanza dei miti, fanno sì che l'esecuzione differisca non solo da una popolazione all'altra, ma spesso anche da regione a regione entro i confini di uno stesso Paese. Così, mentre si insisterà sulla diffusione di questa usanza, comune agli Ucraini, ai Romeni e ai Bulgari, se ne indicheranno anche certe caratteristiche locali che hanno contribuito a chiarirne il significato.

Come già detto, le canzoni invernali si eseguono nel tempo delle festività cristiane. È attestato che in questo periodo si potevano cantare solo le canzoni invernali, ogni altro tipo essendo proibito. Ad esse si attribuivano numerosi benefici, se eseguite nel periodo prescritto: aumento del raccolto di grano e di canapa, benessere, salute e fecondità del bestiame. Al contrario, se eseguite in un periodo diverso, potevano arrecare danno al raccolto e minare la salute dei bambini. Questi effetti contrari – benefici o dannosi – conseguenti al rispetto o meno del tempo prescritto dalla tradizione, testimoniano del carattere sacro delle canzoni.

Il canto viene tradizionalmente eseguito da gruppi di composizione e organizzazione variabili. I più diffusi e più tradizionali fra i Bulgari, i Romeni e gli Ucraini sono i gruppi ben strutturati di giovani uomini. Alcune delle norme che abitualmente regolano questi cori sottolineano il carattere sacro del loro canto; per i Bulgari, infatti, i figli illegittimi e i giovani con un difetto fisico non erano ammessi a far parte del gruppo corale. Nei documenti d'archivio e nelle canzoni stesse si trova menzione di «giovinetti» e «giovani», lasciando intendere che, nel passato, almeno in alcune regioni rumene, il canto era prerogativa esclusiva dei giovani celibi. Anzi, sempre in Romania, durante le festività religiose invernali, i giovani coristi avevano l'obbligo di abitare insieme e di evitare qualsiasi rapporto sessuale con le donne. Nello stesso tempo si tollerava un comportamento sfrenato da parte dei più giovani, per evitare reazioni pericolose.

Oggi, i coristi possono essere sposati o meno. L'organizzazione del coro comincia all'inizio del periodo di astinenza precedente il Natale (15 novembre) o, al massimo, un paio di giorni prima del Natale. È il momento in cui si distribuiscono le varie parti ai membri del gruppo. I Bulgari, i Romeni e gli Ucraini eleggono un capo, investito di autorità assoluta su tutto il gruppo, e un giovane corista che dovrà portare i doni ricevuti dopo l'esecuzione dei canti. In Ucraina il sacerdote locale, per tradizione, presiedeva all'elezione del capo, e i coristi trasportavano la croce.

Non sempre i coristi si limitano all'esecuzione dei canti. In alcune parti dell'Europa orientale, il canto è associato al suono di campanelle, tamburi o trombe, probabilmente allo scopo di neutralizzare l'influsso delle anime dei defunti, che si reputano particolarmente nocivi nel solstizio d'inverno. Gli Hutzul, gruppo etnico ucraino dei Carpazi nordorientali, accompagnano il canto con danze ieratiche. In Romania, dopo aver cantato, i giovani coristi danzano con le fanciulle per trasmettere loro gioia e buona salute. Altrove il canto è associato alla danza mascherata. In diverse regioni rumene, ad esempio, l'esecuzione di una particolare canzone è accompagnata, o seguita, dalla danza del Turka o del Cervo (entrambi maschere zoomorfiche).

In Romania, Bulgaria e Ucraina, le canzoni invernali vengono eseguite ufficialmente la notte della vigilia, il giorno di Natale e, a volte, a Capodanno. In Romania si canta una canzone speciale all'alba, col viso rivolto a est. Si può cantare davanti a una finestra, o all'interno di una casa, o per la strada andando di porta in porta. L'usanza vuole che si canti davanti a tutte le case del villaggio, i cui abitanti, a turno, danno il benvenuto e quindi un compenso ai cantanti. Il dono più diffuso è una speciale focaccia natalizia. Si crede che mangiare di questa focaccia o, alternativamente, seppellirne dei bocconi sotto terra, o darli in cibo agli animali domestici, assicuri la buona salute ai bambini e agli animali e faccia aumentare il raccolto. Probabile reminiscenza di riti agrari del Mediterraneo e del Vicino Oriente è l'u-

sanza attestata all'inizio del XX secolo in alcune regioni rumene: nel momento in cui il coro si scioglie, un'azione mimata simula la morte e la resurrezione di uno dei cantanti. Inoltre, alla fine del periodo festivo, i coristi invitano le ragazze del villaggio a un banchetto.

I canti sono classificati in modi diversi. Alcuni prendono il nome dal tempo e dal luogo in cui vengono eseguiti: ad esempio, «Canzone della notte», «Canzone dell'alba», «Canzone della finestra»; la maggior parte dei titoli fa riferimento alla persona cui il canto è dedicato: «A una fanciulla», «A un giovane», «A una vedova»; il titolo può richiamare la professione della persona cui è rivolto: «A un pastore», «A un aratore», «A una levatrice», «A un sacerdote» e così via. Se un una famiglia è in lutto, i coristi cantano davanti alla casa un brano speciale detto «Canzone per il morto». Titoli, questi, ormai rari oggigiorno, risalenti a un'epoca anteriore, quando i rituali funebri comportavano il canto. Mentre alcuni dei riti del solstizio d'inverno sono volti a respingere gli spiriti, altri vogliono conquistarne la benevolenza, invitandoli ad unirsi alle feste e onorandoli con canzoni, offerte e pranzi. Nell'Europa orientale è, infatti, molto diffusa la credenza che nel periodo compreso fra il 24 dicembre e il 6 gennaio le anime dei defunti escano dai loro sepolcri e perseguitino i vivi. Per placarli, gli Slavi e i Romeni lasciavano nella notte del 23 dicembre una tavola imbandita con cibi e bevande.

Sebbene l'etimo dei termini relativi ai canti invernali sia latino, l'analisi delle credenze e dei rituali alla base degli stessi sembra bocciare l'ipotesi di un'origine romana. Si potrebbe, quindi, supporre un substrato precedente la romanizzazione delle popolazioni tracie; difatti le regole attinenti l'organizzazione dei giovani coristi ed altri dettagli suggeriscono la provenienza da riti puberali. La maggioranza dei rituali e delle credenze su cui si fonda il dono della focaccia ai coristi, nonché le tracce di un culto al sole (per esempio, il «Canto all'alba»), risalgono ad uno strato ben più arcaico rispetto alle feste romane. Tali rituali, inoltre, contengono molti elementi comuni alle celebrazioni del solstizio d'inverno nell'Europa settentrionale. Si potrebbe dedurre che l'introduzione delle feste invernali romane non comportò l'abolizione delle celebrazioni locali. La coincidenza delle date e certe analogie fra le due tradizioni (baccanali e mascherate) non potevano che favorire il perpetuarsi di tradizioni popolari locali sotto l'egida dei conquistatori. Da parte loro, i Romani tendevano ad assimilare le usanze, i rituali e gli dei stranieri secondo il sistema della *interpretatio romana*. È probabile che, dato il prestigio politico e culturale delle celebrazioni invernali dell'Impero, le usanze locali relative al solstizio d'inverno e altri riti di periodi diversi dell'anno (per esempio, i riti agrari dell'equinozio di primavera, l'antico Anno Nuovo) si concentrassero intorno all'inizio dell'Anno Nuovo dei Romani.

Quanto si è detto può venire ulteriormente approfondito con l'analisi dei canti invernali stessi, dei loro tipi e motivi ricorrenti. Tale analisi a livello linguistico porterebbe alle stesse conclusioni ottenute con la descrizione della pratica dei canti invernali.

Generalmente gli studiosi distinguono questi canti in due categorie: quella secolare e quella religiosa, intendendo differenziare i testi non influenzati dalla Chiesa da quelli che presentano carattere cristiano o riferimenti cristiani. Un buon numero di testi, secolari o religiosi che siano, contengono materiale propriamente mitologico, come nel caso di un mito pagano della creazione in veste cristiana. Ne è un esempio il canto che narra come, all'inizio del mondo, Giuda rubasse il sole e la luna, sprofondando l'universo nell'oscurità. Allora san Giovanni, in altre versioni sant'Elia, riportò i due corpi celesti al loro posto e disperse l'oscurità. In un altro caso, si racconta che Dio creò il mondo ponendo il cielo su quattro pilastri d'argento. Anche se menzionano Dio e i santi, queste versioni della creazione non hanno nulla in comune col racconto del *Genesi* e si rifanno piuttosto a miti pagani sulla nascita dell'universo.

Un'altra categoria di canzoni, probabilmente di origine contadina, si ricollega ai riti femminili. In Romania, fino alla prima guerra mondiale, una società femminile popolare, la Ceata Fetelor, conservava tracce dei riti iniziatici per le fanciulle, praticava incantesimi amorosi ed era molto attiva nell'esecuzione dei canti. Sembra che società del genere fossero molto diffuse anche fra altre popolazioni dell'Europa orientale. Naturalmente solo alcuni canti dedicati a donne nubili possono risalire ai riti femminili. La maggior parte delle canzoni bulgare, ucraine e romene del tipo anzidetto, recano tracce delle tradizioni e della storia particolari dei rispettivi popoli di appartenenza. Comune a tutte è la nota allegoria del matrimonio, dove lo sposo è un cacciatore che insegue una cerbiatta.

Nei repertori romeno e bulgaro si incontra spesso il tema della caccia. Generalmente destinate a giovani celibi, le canzoni di caccia risalivano ai riti puberali. Nelle canzoni che culminano con l'uccisione della preda si può ancora ravvisare il significato rituale della caccia come esercizio preliminare al matrimonio. Normalmente, la vittima è un animale selvatico commestibile, di solito un cervo, mentre l'uomo è rappresentato da un cacciatore provetto. In una evoluzione più trasparente di significato, il cacciatore viene spesso chiamato sposo, mentre la caccia è vista come l'esercizio preparatorio al matrimonio. Particolarmente significa-

tivo per il rapporto caccia/matrimonio è il finale di questo tipo di canzoni: l'animale ferito a morte annuncia l'imminente matrimonio del cacciatore. Se ne deduce che il giovane va a caccia in quanto candidato al matrimonio e che colpendo la preda si dimostra idoneo come marito.

In un gruppo particolare di canzoni, il rapporto cacciatore/preda si accompagna al miracolo della metamorfosi. Il cacciatore si trova di fronte a un essere ambiguo, la cui identità umana e sociale si cela sotto l'aspetto di animale selvatico, generalmente un cervo. L'ambiguità della preda è resa manifesta dalle corna bianche o dorate (colori con chiaro significato rituale); inoltre l'animale ride, canta e sfida il cacciatore. Al rivelarsi dell'identità nascosta dell'animale, che implica il riconoscimento della sua autorità e del suo prestigio, il cacciatore, in silenzio, rinuncia alla caccia, non di rado spezzando il proprio arco. A questo punto la caccia diventa l'incontro del giovane con il divino. Indubbiamente vi è affinità fra le metamorfosi descritte nei canti di caccia, le danze con maschere zoomorfiche, che a volte accompagnano i canti, e l'incontro con personaggi camuffati, come avviene di sovente nei riti puberali.

Oltre alle canzoni sui cacciatori, troviamo quelle sui pastori, elaborate dai pastori stessi. Molte sono chiaramente legate ai riti intesi a assicurare l'aumento del gregge. Altre hanno carattere misterioso. Ad esempio, nella canzone romena «Mioritza, l'agnello veggente», un pastore viene ritualmente condannato a morte per ragioni che restano oscure.

Se rimane oscuro l'esatto significato rituale di alcune canzoni tipiche della ristretta cerchia pastorale, più esplicito è quello dei rituali dell'ambiente agrario in senso più ampio, specialmente nel caso dei Bulgari, dei Romeni e degli Ucraini. Queste canzoni narrano come Dio, i santi e i coristi stessi aspergano i cortili e i campi con acqua per accrescere il raccolto. Frequente è il caso di testi che conservano la formula rituale insieme a una traccia descrittiva delle azioni rituali:

In bocca si è messo dell'acqua.
Spruzzato ne ha i campi di grano.
E così ha poi supplicato:
«Grano, cresci fino alla mia cintola,
E tu, o canapa, fin sotto le mie ascelle».

Nelle raccolte romene e bulgare si incontrano spesso riferimenti al sole, alla sorella del sole e, talvolta, alla figlia del sole: personificazioni tipiche dei riti solari di origine contadina e, forse, legate alle celebrazioni per il solstizio d'inverno. In alcune canzoni invernali romene, il sole scende dal cielo con un falcetto sotto il braccio, oppure come capitano di una nave che trasporta le anime dei defunti. Anche in alcuni ritornelli le canzoni invernali romene fanno riferimento al sole, ai suoi raggi, oppure all'alba, e, a volte, il sole è detto «sacro». Sarebbe impossibile individuare una categorie di testi unicamente in base alle allusioni al sole o ai riti agricoli, perché queste allusioni sono presenti in ogni tipo di canzone – siano quelle di caccia o quelle con influssi cristiani. La mentalità agraria e il relativo punto di vista, quindi, prevalgono nei canti invernali e affondano le loro radici nella preistoria Comunque, l'analisi delle canzoni di caccia dimostra che molti dei temi ereditati fin dalla preistoria sono stati reinterpretati per esprimere gli interessi dei pastori e dei contadini.

La stessa reinterpretazione ha subito la canzone romena arcaica dei cacciatori trasformati in cervi, che servì a Béla Bartók per il libretto della *Cantata Profana* del 1930. Le molte versioni raccontano tutte di un vecchio che, per insegnare la caccia ai figli, trascurò ogni altra professione:

Ed ei non li istruì
Su nessun'altro mestiere:
Niente agricoltura
Né allevamento d'animali
Solo [insegnò loro] a cacciare.

Dal punto di vista dei pastori e dei contadini, la caccia, intesa come unica professione, diviene un'attività colpevole.

Altro notevole cambiamento si evidenzia in un diverso gruppo di canzoni, dove il cacciatore si imbatte in animali strani: non solo cervi miracolosi, ma anche pesci che balzano dal mare per brucare i fiori o raccogliere mele, oppure (per i Romeni) un leone dotato di corna, o paragonabile a un essere umano o, ancora, a un drago. A differenza dei canti sulla metamorfosi della preda, qui gli animali non pretendono di nascondere la loro identità, e quindi non sono temuti, ma neppure risparmiati; essi sono caratterizzati unicamente dalla loro pericolosità. Sono considerati temibili non tanto perché rubano per nutrirsi, quanto per il danno che possono arrecare. Il pesce è condannato perché rovina le mele, non perché le ruba; il leone è colpevole non solo di aver saccheggiato la vigna, ma anche di averla devastata.

Pur essendo possibile tracciare un parallelo fra il comportamento sfrenato di questi animali e il disordine concesso ai neofiti nei rituali puberali, è comunque evidente che la relazione fra gli animali nocivi e il cacciatore va ben oltre i limiti del rituale. L'eroe ha ancora il ruolo di cacciatore, ma, nello stesso tempo, viene rappresentato come possessore di una casa o di un vi-

gneto, o come difensore di un melo. Travalicando la linea divisoria fra ciò che è selvaggio e ciò che è domestico, gli animali dannosi mettono a rischio gli interessi dei contadini. La matrice rituale delle canzoni di caccia si riduce a un guscio vuoto per lasciare il passo al messaggio di una società contadina. Il giovane eroe non ha abbandonato l'immagine del cacciatore; ma è chiaramente divenuto il rappresentante degli interessi degli agricoltori.

La mentalità contadina non fu l'unica a portare cambiamenti nelle canzoni invernali; vi furono altri fattori, primo fra i quali l'influsso del Cristianesimo che assunse forme svariate. Molto probabilmente il primo elemento introdotto furono i ritornelli cristiani, il più antico dei quali è certamente l'«alleluia», tuttora presente in forme alterate. In maniera più indiretta, il Cristianesimo fu il mezzo per introdurre nell'Europa orientale le leggende del Mediterraneo e del Vicino Oriente. Ad esempio, in un Vangelo apocrifo si narra della Madre di Dio che chiede ad una palma di farle ombra; il racconto riappare in una canzone invernale, dove la palma diventa un pioppo o un abete, alberi più comuni nell'Europa orientale. Leggende apocrife di questo tipo formano l'argomento di molte canzoni.

Solo parte del *corpus* delle canzoni religiose fu ispirato da apocrifi cristiani diffusi per mezzo della Chiesa slavo-bizantina. Molte altre sommano temi cristiani alla cultura popolare dell'Europa orientale: scompare qui la distinzione fra canti religiosi e canti secolari. Emblematica della mancanza di un confine preciso è la descrizione di una veste magnifica, ornata di stelle e indossata talora da Dio stesso, talora da Gesù o da un pastore, oppure da un ragazzo che, nella canzone, è scelto come capo del gruppo. La fusione di motivi cristiani e antiche credenze dà vita a incredibili personaggi ibridi: Giuda diventa un demone sotterraneo, un serpente o un mostro acquatico.

Episodicamente le canzoni tradiscono un certo grado di tensione fra il Cristianesimo e la mitologia popolare. Così, in alcuni canti di caccia il cervo pretende di essere san Giovanni, poi lo nega per rivelarsi come un animale sacro che misura il cielo e la terra. Tuttavia, le canzoni sono in maggioranza scevre da questa tensione: esse descrivono Gesù che danza con le sorelle del sole, san Nicola che salva le navi del sole da un naufragio, e la nascita di Gesù viene annunciata da una fata. Nel clima tranquillo del Cristianesimo popolare, protrattosi a lungo nell'Europa orientale, non si dubitava affatto che l'abbinamento di santi e personaggi mitologici fosse criticabile, inadeguato o, addirittura, dissacrante.

Una delle forme più dirette di interazione fra Cristianesimo e motivi popolari fu la semplice sostituzione dei santi cristiani alle originali figure mitologiche. A livello più profondo, tuttavia, le idee cristiane di peccato e di punizione hanno saputo dare, occasionalmente, un significato nuovo sia alla motivazione che alla rivelazione del mito originale.

A giudicare dall'analisi testuale delle canzoni e della relativa documentazione, il processo di cristianizzazione delle canzoni stesse si è accelerato negli ultimi tre o quattro secoli in seguito a una maggiore influenza della Chiesa. Tuttavia, è ancora possibile enucleare il primitivo contenuto cristiano. Il fatto che alcuni dei personaggi religiosi si adeguino ai modelli di questo genere letterario e abbiano appellativi popolareschi, dimostra che essi sono entrati nei testi in un periodo remoto. Di questi antichi canti cristiani si possono ricordare quelli che rappresentano Gesù circondato da pecore, immagine derivata dal simbolo protocristiano del buon pastore, e quelli che narrano di un monastero in riva al mare, o descrivono la Madre di Dio col bambino Gesù fra le braccia.

La cosiddetta «poetica» delle canzoni invernali, è in realtà un insieme di canoni strettamente connessi con la funzione rituale che in esse è implicita. Ogni canzone è formata da due parti: la prima, cantata, comprende una o più parti descrittive o sequenze narrative; la seconda, parlata, contiene una formula augurale.

Quest'ultima, anche se concisa e posta al termine della canzone, era della massima importanza. In un contesto in cui si credeva che le formule rituali avessero effetti concreti, l'augurio espresso dalla canzone non era inteso come la semplice espressione di un desiderio, ma come un vero e proprio mezzo per influenzare la realtà.

La prima parte della canzone è, in un certo senso, la rappresentazione del desiderio espresso dalla formula augurale. Quindi, la descrizione e la narrazione del testo contengono una serie di modelli rituali, sociali, eroici, professionali, morali e fisici. Qui, come nelle favole, veniamo trasportati in una sfera in cui i sogni divengono realtà. Ma, a differenza delle favole, in cui il desiderio viene proiettato nel mondo della finzione e i fatti si svolgono in un'epoca remota, le canzoni invernali ci offrono il modello concreto e immediato di un ideale di vita e di comportamento, ideale che si realizzerà sotto l'influsso coattivo attribuito alla formula augurale.

In pratica, la canzone è sempre rivolta a una persona specifica, il cui nome viene attribuito al protagonista della narrazione. Così, il cacciatore che colpisce il cervo, o cattura un leone, viene simbolicamente identificato con la persona per cui si esegue la canzone. La logica del rituale garantisce una conclusione felice: per confermare e rafforzare l'augurio, il protagonista,

identificato con il destinatario, deve ottenere la vittoria e la ricompensa. Da notare che questo simbolismo rituale è oggi inteso come puro e semplice espediente stilistico, o come omaggio all'ospite.

Ci sono, ovviamente, eccezioni ai canoni già accennati. Alcune di queste sono conseguenza della diversa funzione rituale delle canzoni. Come detto più sopra, le canzoni invernali possono anche avere funzione funebre e, in questo caso, naturalmente, la regola della conclusione felice viene disattesa. Altre eccezioni si spiegano col processo di elaborazione della canzone. Composto in tempi successivi e da fonti diverse, un testo può contenere personaggi o episodi incongrui con i canoni tradizionali.

Ad esempio, i santi non possono paragonarsi al destinatario della canzone, né assumerne il nome. Per aggirare questa difficoltà, si ricorre a diversi espedienti. In numerose canzoni cristiane, infatti, per soddisfare i canoni tradizionali e, nello stesso tempo, per non dissacrare i santi, si introduce un personaggio – di solito «il Buon Uomo» – che porta il nome del destinatario.

Le canzoni invernali offrono una visione del mondo in cui regnano pace e armonia. Gli eroi si muovono in un alone di felicità, di bellezza e di gloria, mentre i conflitti vengono attenuati o risolti. Perfino le conclusioni tragiche si accompagnano a immagini di serenità: in «Mioritza, l'agnello veggente», la luna veglia sul cadavere del pastore assassinato; in un altro canto sul tema della fondazione del sacrificio, il figlio della vittima murata viva non viene abbandonato, ma nutrito da una cerva dalla mammelle gonfie di latte, scesa dai monti.

La brillante atmosfera festiva, tipica dei canti invernali, viene accentuata da una profusione di oro e di bianco (entrambi, in origine, colori magici), che ricoprono gli oggetti più umili, trasformandoli in fonti di luce e di meraviglia: la scopa è d'oro, d'oro sono il fuso e la culla, mentre l'acqua del mare e la brughiera sono bianche.

I ritornelli sono elementi tipici delle canzoni invernali. Oggi, purtroppo, si conoscono solo in versione alterata, ma vi si possono ancora scorgere, a tratti, delle analogie con le invocazioni. I ritornelli e la versificazione in generale sono strettamente legati alla melodia che, tra l'altro, merita il massimo interesse dei musicologi.

Da un punto di vista stilistico si possono distinguere due tipi di canzoni: l'ucraino, di carattere fortemente descrittivo e dalle lunghe formule finali, e il rumeno-bulgaro, con tratti epici e concise formule di chiusura. Le analogie stilistiche e tipologiche fra il repertorio rumeno e quello bulgaro suggeriscono che, nell'Europa orientale, la forma originaria della canzone invernale doveva essere creazione dei Traci su entrambe le rive del Danubio. Il fatto che un certo numero di canti mitologici siano comuni ai tre paesi di cui sopra, fa supporre che, già in tempi antichi, gli Slavi ereditassero l'usanza delle canzoni dai Traci e le arricchissero con le proprie tradizioni, diffondendole su un'area molto ampia. Il repertorio rumeno, originale e abbondante, meglio si presta a uno studio di questo genere letterario.

La nostra panoramica delle complesse componenti relative all'esecuzione e ai testi delle canzoni invernali dell'Europa orientale ha messo in evidenza alcune distinzioni. Perciò possiamo concludere che l'influsso cristiano sulle canzoni, pur essendo trascurabile a livello di pratica abituale, non è altrettanto trascurabile nei riguardi del testo. Senza eliminarne il contenuto mitologico, la Chiesa riuscì a influire su parte del repertorio delle canzoni invernali. La formula augurale delle stesse può vedersi come un'eco dell'usanza romana di scambiarsi auguri alle Calende di gennaio. Ma, nelle province orientali, l'Anno Nuovo romano fornì soltanto un'altra etichetta e una cornice nuova per la ben radicata celebrazione autoctona del solstizio d'inverno.

Valutando certi aspetti dell'usanza e certi riferimenti contenuti nei testi, si potrebbe supporre che, nell'Europa orientale, queste canzoni servissero da incantesimi diretti contro gli influssi negativi dei morti e che avessero incorporato elementi del culto solare. In questa prospettiva, le canzoni dimostrano la loro discendenza dagli antichi riti del solstizio d'inverno, ma possiedono un carattere rituale più ampio. Infatti, oltre ai riti del solstizio d'inverno, hanno assorbito riti puberali, riti agrari per l'equinozio invernale e riti e miti dell'Anno Nuovo.

Queste canzoni costituiscono uno degli strati culturali più antichi delle tradizioni popolari dell'Europa orientale. Vi si scorgono vestigia di rituali preistorici e di miti cosmogonici, contenuti che le rendono interessanti per la storia delle religioni, per l'etnografia e l'etnomusicologia, e per la linguistica. Ma qui si tratta di ben più di un genere letterario fossilizzato, i cui dati permettono la ricostruzione di un'epoca anteriore. Esso ci ha tramandato elementi mitici e rituali, che ancora affascinano il lettore contemporaneo. Inoltre, con l'andare dei secoli le canzoni hanno integrato in una sintesi complessa un'ampia gamma di motivi. Si possono quindi ritenere una delle voci più pure che, emergendo dalle profondità delle credenze magiche, hanno conseguito la dignità di poesia. Se non fossero state scritte nelle lingue locali, le canzoni dell'Europa orientale per il solstizio d'inverno si sarebbero da tempo aggiunte a quegli splendidi canti ispirati dalla fede che allietano e rafforzano lo spirito umano.

BIBLIOGRAFIA

B. Bartók, *Melodien der rumänischen Colinda (Weihnachtslieder)*, in *Ethnomusikologische Schriften Faksimile Nachdrücke*, IV, Budapest 1968.

B. Bartók, *Rumänian Folk Music*, IV: *Carols and Christmas Songs (Colinde)*, B. Suchoff (cur.), The Hague 1975.

O. Bîrlea, *Colindatul in Transilvania*, in *Anuarul Muzeului etnografic al Transilvaniei pe anii 1965-1967*, Cluj 1969. Uno dei maggiori contributi alla documentazione.

C. Brailoiu, *Sur une ballade roumaine (La Mioritza)*, in *Problèmes d'ethnomusicologie*, Genève 1973.

Monica Brătulescu, *Colinda Românească*, Bucureşti 1981. Il più completo studio sull'argomento. Contiene un indice tipologico e bibliografico, con ampie parti tradotte in inglese.

P. Caraman, *Colindatul la Români. Slavi si alte popoare*, Bucureşti 1983. Interessante per il materiale comparato.

S.V. Dragoi, *303 colinde cu text şi melodie*, Craiova 1925.

M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, Paris 1970 (trad. it. *Da Zalmoxis a Gengis-Khan*, Roma 1981).

H. Usener, *Das Weihnachtsfest*, Bonn 1889.

MONICA BRĂTULESCU

CANTO E SALMODIA. Molti studiosi rintracciano il canto già nei primi stadi dello sviluppo umano, un'epoca in cui, presumibilmente, il parlare non si differenziava dal cantare. Ancora oggi, le donne saami (Lapponia), le donne ebree del Marocco e le donne santali di Bihar, in India, quando piangono i loro morti sostituiscono inconsciamente i lamenti col canto. Gli Aborigeni australiani, quando si alterano, prorompono in un torrente di parole guidate da ritmi e cadenze simili al canto. I lamenti funebri ungheresi e alcune melodie tribali dei Khanty (Ostiaki) e dei Mansi (Voguli), in Siberia, consistono in declamazioni cantate; mentre Zulu, Yoruba, Igbo e le popolazioni di lingua bantu hanno veri e propri «linguaggi musicali». È noto che sciamani e stregoni contemporanei di vari continenti cantano i riti sacri in un linguaggio segreto, spesso inventato da loro stessi. Inoltre, non solo gli Indiani Navajo, gli Africani Khoi e i Liberiani Jabo parlano con toni di varia altezza: gli odierni Birmani, Siamesi, Annamiti (Vietnam) e Cinesi hanno nel loro linguaggio da due a nove suoni di altezza diversa. Gli antichi Cinesi distinguevano addirittura intere famiglie e clan dai segni musicali attribuiti loro per tradizione.

Da un'osservazione attenta della comune conversazione, in qualsiasi cultura, si può notare che anche nella più semplice delle frasi ricorrono intervalli musicali. Normalmente si mantiene un'intonazione media: si pronunciano invece con intonazione diversa parole, frasi e conclusioni da mettere in risalto. Quando un oratore si rivolge a un uditorio, i toni si fanno più accentuati e compare una «musicalità del linguaggio». Demostene (IV-III secolo a.C.) si valeva di un assistente che, durante le sue orazioni, suonava un fischietto (*tonorion*) per ricordargli quando variare l'intonazione. Cicerone e Gellio (autore delle *Noctes Atticae*) scrissero che certi autori classici mandavano a memoria e pronunciavano i loro discorsi con l'aiuto di un flautista, che assicurava la giusta intonazione della linea melodica. Isocrate (436-338 a.C.), oratore e maestro ateniese, asseriva che un'orazione perfetta era una vera composizione musicale. È quindi del tutto possibile che il canto vero e proprio e la salmodia delle Sacre Scritture derivassero dal «parlar cantando».

Oggi intendiamo per «canto liturgico» e per «salmodia» o «cantillazione» (dal latino *cantillare*, cantare a bassa voce, canticchiare), la recitazione intonata, e spesso improvvisata, dei testi sacri, come si usa nelle sinagoghe, nelle chiese, nelle moschee e nei templi asiatici. In tutte queste liturgie il canto è generalmente monodico, non accompagnato, e nel cosiddetto «ritmo libero» che risulta dalla recitazione di testi prosastici. Col termine *canto liturgico* si indicano in particolare quelli della Sinagoga ebraica e samaritana e delle Chiese bizantina, russa, armena, siriana, ambrosiana, gallicana, mozarabica e romana. Quello della Chiesa di Roma è meglio noto come canto gregoriano o canto piano. *Canto salmodiato*, o *salmodia*, si riferisce al modo tradizionale di cantare i salmi e i cantici negli uffici quotidiani delle Chiese cattolica e anglicana. Sono pure cantati il Corano islamico, i Veda indiani e le Scritture buddhiste.

Canto ebraico. Col termine *cantillazione* si indica principalmente la recitazione della Bibbia ebraica da parte degli Ebrei e dei Samaritani. La cantillazione della Bibbia in speciali occasioni è già attestata in *Deuteronomio* (31,12), *2 Re* (22,1-13) e in *Neemia* (8,1-8). Ma solo nel V secolo a.C. si istituirono regolari letture bibliche, quando Ezra lo Scriba cantava brani della Legge nel Tempio di Gerusalemme, due volte alla settimana, nei giorni di mercato, davanti al popolo riunito. È la testimonianza più antica di una regolare lettura pubblica della Bibbia. Siccome il lettore era costretto ad alzare la voce per farsi sentire, la sua inconsapevole cantilena costituì la prima cantillazione biblica.

La cantillazione dava un'espressione particolare al significato della parola (accento) e alla frase (sintassi). L'importanza della melodia è stabilita in termini certi dal Talmud (*Megillah* 32a), dove Yoḥanan (II secolo) dice: «Colui che legge [la Bibbia] senza una melodia e studia senza un'intonazione, a lui si riferisce il versetto «Allora io diedi loro perfino statuti non buoni...» (Ez

20,25)». La melodia era logogenica, o legata alla parola: in altri termini, era proibita l'interpolazione nel testo di sillabe o parole estranee. La cantillazione non era una pratica preminente nel Tempio di Gerusalemme, ma col tempo divenne la parte più importante nel servizio della sinagoga. Gli Ebrei serbarono la cantillazione biblica nella tradizione orale per almeno mille anni (dal V secolo a.C. al V d.C.).

Le formule melodiche, o motivi, erano indicate da un sistema di movimenti del dito e della mano detto chironomia (dal greco *cheir*, «mano»), pratica raffigurata dai Sumeri e dagli Egizi su bassorilievi e nelle tombe nel IV e III millennio a.C. Questi gesti avevano una funzione mnemonica per chi aveva precedentemente appreso le melodie a orecchio. La chironomia restò in uso fino al XVII secolo nei monasteri greci, benché già allora esistesse la notazione musicale moderna. È in uso ancora oggi presso Ebrei e induisti, e i diversi gruppi ne hanno sviluppato vari sistemi.

I primi segni chironomici erano semplici: il carattere ascendente della melodia era indicato da un colpo della mano in levare (/), l'abbassamento da un colpo in battere (\), l'elevarsi e l'abbassarsi di una stessa sillaba dai due segni insieme (/\). Seguivano varie combinazioni di questi simboli fondamentali. Era una notazione musicale scritta nell'aria.

Quando l'ebraico cessò di essere una lingua viva, i masoreti, i trasmettitori della tradizione biblica, idearono simboli scritti per salvaguardare la corretta pronuncia, il fraseggio e le melodie dell'ebraico biblico: un lavoro che richiese cinque secoli per compiersi (dal V al X secolo d.C.). I masoreti trasferirono i segni chironomici dall'aria alla pergamena e alla carta. Va notato che anche altrove si usarono simboli analoghi per scopi simili e, a dire il vero, gli studiosi non sono d'accordo su quale sia stata la prima cultura a trasferire dall'aria alla pergamena i movimenti della mano (sono state suggerite al riguardo la Grecia, l'India, il Vicino Oriente e l'Europa). Ma si tratta di simboli così elementari che qualsiasi cultura potrebbe averli ideati autonomamente, senza influenze estranee (tavola 1).

In seguito, questi primi segni «ecfonetici» (dal greco *ekphonesis*, pronuncia) si perfezionarono, si fecero più complessi e diedero luogo ai neumi (dal greco *neuma*, cenno, segno). Combinando e ricombinando i segni ecfonetici, si ottenne una varietà di cellule melodiche che diventarono i neumi. La differenza principale fra i segni ecfonetici e i neumi è che i primi non indicano una melodia liberamente inventata, ma una successione di formule melodiche fisse. Talvolta i segni ecfonetici si trovano solo all'inizio e alla fine di una frase, come nel canto biblico samaritano o nelle salmodie del canto gregoriano.

Gli accenti ebraici (*ṭa'amei ha-miqra'*), furono ideati dai grammatici, e molti studiosi in passato pensarono che avessero unicamente funzione grammaticale. Gli Ebrei chiamano «cantillazione» le interpretazioni orali e le espressioni vocali del testo biblico, e «accentazione» i simboli scritti. I masoreti svilupparono tre diversi sistemi di accentazione. Il sistema palestinese consisteva quasi interamente di puntini e contava solo dieci accenti fondamentali. Quello babilonese soprattutto di lettere poste sulla parola (sopralineari). Ogni lettera rappresentava l'iniziale di un termine musicale, come *z* per *zarqa'*, oppure *t* per *tibra* (*yetib*). Questo sistema ebbe grande diffusione nel Medio Oriente e venne usato, ad esempio, dagli Ebrei yemeniti fino alla loro migrazione in Israele nel 1948. Infine, il sistema tiberiano di ventotto accenti, oggi universalmente usato, consiste in una combinazione di punti e di altri simboli.

Si stabilirono accenti per i libri della Bibbia che venivano letti in pubblico, cioè *Pentateuco*, *Profeti*, *Ester*, *Lamentazioni*, *Rut*, *Ecclesiaste*, *Cantico dei Cantici*, *Salmi* e, in alcune comunità, *Giobbe* e *Proverbi*. Mentre gli accenti ebraici sono identici in tutte le Bibbie ebraiche del mondo, la loro interpretazione musicale cambia da luogo a luogo. La ragione di questo fenomeno è la natura indefinita dei segni ecfonetici adiastematici, che non indicano cioè intervalli o tonalità. Gli accenti ebraici non svilupparono mai una notazione tonale precisa, a differenza dei neumi delle Chiese europee medievali, che usarono segni per singole note e per gruppi di note.

TAVOLA 1. *I primi segni ecfonetici (derivati dalla chironomia)*

ISRAELE	SAMARIA	GRECIA	ROMA	ARMENIA	INDIA
qadma pashta /	arqenu-enged /	oxeia /	acuto /	sour /	udātta /
silluq sof pasuq /\ *o* :	afsaq ∴\ *o* :	bareia \	grave \	pouth \	anudātta —
atnah ∧ *o* ⅄	ana(h)u ∘ *o* <	peripomene ⌒ *o* ^	circonflesso ⌒ *o* ^	barouk ⌒	svarita ◡ *o* (

Si possono confrontare quattro accenti nelle tradizioni orali degli Ebrei babilonesi e degli Ebrei yemeniti (esempio 1): differiscono sia per la struttura degli intervalli, sia per la direzione delle melodie. Una così completa divergenza dei motivi di cantillazione era dovuta al totale isolamento degli Ebrei yemeniti. Esistevano comunicazioni scritte con Babilonia ed Egitto, ma i contatti personali erano estremamente rari. Perciò anche lo scambio o la trasmissione della tradizione musicale orale erano ridotti. Invece, vaste aree del Nord Africa, dell'Arabia settentrionale, della Persia e dell'Asia centrale (Bukhara), oltre al Mediterraneo, presentano analogie nella cantillazione biblica (esempio 2). Per di più, queste cantillazioni sembrano strettamente connesse col tipo babilonese trattato più sopra.

Sono reciprocamente collegati anche i tipi di cantillazione dell'Europa orientale, praticati dagli Ebrei polacchi, lituani, ungheresi e russi. Nessuna relazione, tuttavia, fra queste cantillazioni e quella tedesca, italiana, francese e sefardita (ispano-portoghese): queste ultime quattro non hanno neppure alcun riferimento reciproco. Ci si chiederà, allora, come mai la cantillazione ebraica sia ovunque immediatamente riconoscibile. Le ragioni stanno nell'invariabilità del testo (ebraico) e nei simboli ecfonetici prescritti per ogni parola della frase, con funzione sia sintattica che musicale, che costituiscono per la cantillazione una solida base strutturale.

Gli Ebrei ammettono, oltre alla cantillazione biblica, il canto vero e proprio senza simboli ecfonetici, come nelle preghiere di ringraziamento, in certe preghiere sinagogali e domestiche, nello studio della Mishnah, della *gemara'* e dello *Zohar*. Inoltre, gli Ebrei yemeniti recitano nella sinagoga, il Sabato e i giorni festivi, brani della Bibbia tradotta in aramaico. Vale la pena di osservare che gli Ebrei yemeniti sono gli unici a perpetuare questa tradizione del Secondo Tempio e a tradurre ogni frase ebraica nel dialetto aramaico del tempo.

In tutti questi casi, il canto si basa su una melodia che consiste in un motivo iniziale (*initium*), seguito da un motivo bitonale indifferenziato (*tenor*) e da una cadenza finale (*finalis*). La lunghezza della melodia varia secondo la quantità delle parole nella frase, ma i motivi melodici non cambiano.

A.Z. Idelsohn ha dimostrato (1921-1922) l'affinità della cantillazione ebraica yemenita e del canto gregoriano, mettendo in evidenza le comuni origini, forse risalenti all'epoca del Tempio (esempio 3). Le formule delle melodie orientali sono meno rigide rispetto a quelle della salmodia gregoriana.

I Samaritani odierni cantillano la Bibbia ebraica secondo i *sidra' miqrata'* (forma aramaica dell'ebraico *seder ha-miqra'*), simboli ecfonetici adiastematici. Ve ne sono dieci, ma i tre fondamentali sono (cfr. Spector, 1965, pp. 146s.): *arkenu-enged* (con funzione di due punti), *afsaq* (punto) e *anau* (pausa, con funzione di punto e virgola). In questo secolo, il gran sacerdote samaritano Amran ben Ishaq adottava ancora l'interpretazione dinamica di *shayala'* (domanda), *z'iqa* (urlo) e *ba'u* (supplica) e registrava il canto su nastro per la posterità (1951-1952).

Dei dieci stili di cantillazione esistenti, due sono i principali (esempio 4). Il *logogenico*, o stile legato alla parola, non consente l'inserimento di sillabe o parole estranee e in origine era cantato esclusivamente dal clero e proibito ai laici. Ha gli intervalli della scala, è sillabico e senza abbellimenti della melodia. Lo stile *patogenico-melogenico*, derivante da emozioni e musiche patetiche, consente l'interpolazione di sillabe senza senso nel testo, se questo è più breve della melodia, ed è di particolare effetto nella lettura pubblica del Decalogo nella festa di Shavu'ot. È un tipo di recitazione in cui la musica mette spesso in ombra il testo. Le sillabe senza senso sono «*ee-no-a*».

Bisanzio. Col termine di *musica bizantina* gli studiosi designano il tipo di canto praticato dalla Chiesa orientale di Grecia. Nonostante la lingua, si sostiene che questa musica non fosse una continuazione della musica dell'antica Grecia, ma contenesse elementi musicali del Vicino Oriente (il Vicino Oriente ellenizzato faceva parte dell'Impero di Bisanzio).

La musica sacra bizantina, come quella del Vicino Oriente, era esclusivamente vocale, monodica, non accompagnata e priva di metro. L'uso di organi e di altri strumenti musicali era proibito all'interno delle chiese, come anche nelle sinagoghe e, più tardi, nelle moschee. Per la lettura dei libri liturgici destinati al canto si adottava lo stile ecfonetico, a metà strada fra la recitazione e il canto. Nelle occasioni solenni si sostituiva alla cantillazione il canto vero e proprio. Per esercitare nel canto le comunità cristiane, venivano scelti lettori e cantori ebrei provenienti dalle sinagoghe e convertiti al Cristianesimo. Specificamente preparati per questo incarico, essi resero possibile l'introduzione nel culto cristiano non solo del canto, ma anche dell'antifona e in particolare dei salmi per voce sola col responsorio dell'assemblea. Le esecuzioni variavano dalla semplice recitazione alla cantillazione elaborata. La struttura musicale della melodia dei salmi consisteva in: 1) una clausola iniziale (*initium*) che conduceva alla nota su cui era cantato il versetto; 2) una nota della recitazione, ripetuta o leggermente variata (*tenor*); 3) una eventuale *mediante*, o mezza frase; e 4) il *finalis*, cadenza che segnava la fine del versetto. Ripetiamo che nelle musiche orientali le formule sono meno rigide che nel

ESEMPIO 1. *Paragone di quattro accenti nella cantillazione babilonese e yemenita.* FONTE: Spectator (1951), II, p. 100.

ESEMPIO 2. *Paragone di alcuni accenti per intonare il* Pentateuco *in sei tradizioni di cantillazione.*

FONTE: Idelsohn (1967), p. 44.

ESEMPIO 3. *Somiglianze fra la cantillazione ebraica yemenita e il canto gregoriano.*
(1) Dal *Salmo* 81; (2) dalla *Commemoratio brevis*, attribuita a Hucbald (x secolo). FONTE: Idelsohn (1921-1922), pp. 28s.

ESEMPIO 4. *Due stili di cantillazione.* (1) Stile logogenico; (2) stile patogenico-melogenico.

FONTE: Spector (1965), p. 149.

(1)

Bådeš eššělīši elsiyyat báni
Nel terzo mese quando i figli

yišrá'el miyyáres mísrem: beyyom
di Israele uscirono dalla terra d'Egitto: lo stesso

ezze ba'u medbar sini ⁄∴
giorno entrarono nel deserto del Sinai ⁄∴

(2)

Bådeš eššělīši elsiyyat báni ee-no-a
Nel terzo mese quando i figli

yišrá'el miyyáres mísrem : beyyom
di Israele uscirono dalla terra d'Egitto: lo stesso

ezze ba'u medbar sini ⁄∴ ee-no
giorno entrarono nel deserto del Sinai ⁄∴

ESEMPIO 5. *Inno bizantino cantato alla festa di San Romano.*
FONTE: Wellesz (1961), p. 155.

ESEMPIO 6. *Paragone di: (1) Salmodia ebraica yemenita; e (2) Salmotono gregoriano.*
FONTE: Apel (1970), p. 35.

ESEMPIO 7. *Paragone di: (1) Kyrie Eleison; e (2) Canto biblico (Es 12,21) degli Ebrei babilonesi.*
FONTE: Idelsohn (1921-1922), pp. 517s.

Esempio 8. *Invito coranico alla preghiera.* (1) Da Istanbul; (2) dalla Palestina.

Fonti: (1) Lachman (1929), p. 120; (2) Idelsohn (1967), p. 30.

Esempio 9. *Recitazione del* Ṛgveda.

Fonte: Fox-Strangways (1967), p. 247.

Esempio 10. *Recitazione del* Yajurveda.

Fonte: Fox-Strangways (1967), p. 248.

ESEMPIO 11. *Recitazione del* Sāmaveda. FONTE: Jairazbhoy (1975), p. 51.
(trascrizione da la bemolle a re).

♩= 59

Om o - o gnā - i ā yā - ā - hi vo - i - to - yā - ā - ā - i to - yā - ā - ā - i

gṛ - ṇā - no ha - vya - dō - to yā - ā āī to - yā - ā - āī nā - i - ho -

tā tā - ā - ā tā - ā - āī bā - ā - ā - ā - au - ho - va hi - i - i - ṣi

ESEMPIO 12. *Canto recitativo tibetano di Phyogs Dus Kun Nas.* FONTE: Ellingson (1979), p. 123.

♩. = 120

Phyogs dus kun nas Skyabs gsum bka' sdod bcas

Nyon mongs 'gro la mkhyen brtse'i rabdgongs nas

Dpag med zhing nas thogs med rdzu 'phrul gyis

'Dir gshegs mchod sprin rgya mtsho'i dbus bzhugs gsol

ESEMPIO 13. *Canto melodico tibetano di Mgon Po'i 'Debs.* FONTE: Ellingson (1979), p. 127.

♩= 60 (solo) ♩= 48 (coro)

voci

cembali e tamburi

Hūṃ ngön po Mgon po'i

thugs dam bskang ba dang gzhan gyi

gnod pa bzlog pa dang (etc.)

ESEMPIO 14. *Canto di profilo tonale di Khrung Khrung Gi Lam Glu Ring Mo.* FONTE: Ellingson (1979), p. 145.

Voci ± Cents

F1 E1 D1

(solo) -50 -10 -25 -35 -25 -75 -55 (coro) +15 +70

A i m Bhyo a o u a o u a o ai ba e n a o u a o u a o u ai Bskal e o u a o u a o u ai

cembali e tamburi

mp mp p mp

min:sec

0 :10 :20 :30 :40 :50 1:00

F1 E1 D1

+70 +110 -50+50 +140 +10

ai pa a o u (etc.) me ltar 'bar a o uū a i

1:05 :10 :20 :30 :40 :50 2:00

canto gregoriano: in quelle bizantine le stesse formule possono usarsi all'inizio di un canto, nel mezzo, o alla fine.

L'origine del *Kontakion* è strettamente legata al nome di Romano, ebreo di nascita (morto nel 555 d.C.). Nato in Siria, divenne diacono della Chiesa cristiana in Fenicia e si recò poi a Costantinopoli. Culturalmente era un prete-musicista del Vicino Oriente. Risulta che Romano compose oltre mille *Kontakia*. Ci è pervenuta la prima parte di un inno monostrofico in suo onore, che veniva cantato il primo di ottobre, giorno in cui la Chiesa bizantina celebra la festa di san Romano (esempio 5).

Canto gregoriano. È la musica tradizionale della Chiesa cattolica. Secondo gli studiosi, deriva, come la musica della Chiesa bizantina, dalle funzioni ebraiche precristiane. Assunse caratteristiche proprie nel III e IV secolo, giunse a completo sviluppo nel VII, per declinare poi nel XVI secolo e infine tornare in auge nel XIX.

Molte pratiche gregoriane furono desunte dalle sinagoghe. Gli orari dell'ufficio quotidiano erano conformi a quelli delle preghiere ebraiche, che iniziavano con la preghiera serale, dopo il tramonto. Al *Libro dei Salmi*, già usato nel Tempio di Gerusalemme, fu data anche maggiore importanza dalla Chiesa. Termini come *Alleluya* e *Amen* erano ebraici. Il Sanctus della Messa derivava dal Qiddush ebraico, come dimostrò Eric Werner (1946, p. 292). Le melodie presentano un movimento in scala. Sono comuni l'elevarsi e l'abbassarsi melodico degli intervalli di seconda e di terza, rari quelli di quinta. Le melodie possono classificarsi come sillabiche (una nota per sillaba), neumatiche (da due a cinque note per sillaba) e melismatiche (frasi lunghe ed estremamente abbellite). Il canto consiste semplicemente in una linea melodica, senza alcun supporto armonico né polifonico.

Sono evidenti le affinità fra la salmodia ebraica yemenita e la prima salmodia gregoriana (esempio 6). A.Z. Idelsohn rileva (1921-1922) i paralleli fra le melodie degli Ebrei babilonesi, persiani, yemeniti, sefarditi orientali e il canto gregoriano. Non solo utilizzano gli stessi motivi, ma anche modi analoghi (esempio 7). Il modo, dorico greco o di mi, è il modo pentateuco degli Ebrei, ed è largamente in uso nel Vicino Oriente e nei paesi mediterranei.

Armenia. I segni e i neumi ecfonetici armeni, detti *khaz*, non vennero mai decifrati, nonostante il ricco materiale originale (IX-XII secolo) esistente nelle biblioteche e nei musei dell'Armenia, d'Europa e d'Israele. Gli studiosi contemporanei (per esempio Robert Atajan, 1978) pensano a un'origine indipendente del *khaz* e respingono una vecchia teoria (per esempio Fleischer, 1895-1904), per la quale il *khaz* armeno derivava dai neumi greci. Il *khaz* armeno consiste in due sistemi indipendenti: un sistema prosodico per la recitazione e uno musicale per cantare, appunto, secondo il *khaz*. I segni ecfonetici ebraici e samaritani, di cui si è detto più sopra, non hanno tale distinzione: un unico sistema governa sia la prosodia che la melodia.

Il *khaz* armeno conta dieci simboli: cinque prosodici (*thaw*, *sosk*, *aibatatz*, *entamna*, *storat*) e cinque musicali (*erkar*, *ssuch*, *shesht*, *olorak*, *buth*). Secondo Robert Atajan, il *khaz* prosodico si rifà alle peculiarità della pronuncia fonetica armena, senza alcun rapporto con la musica. Tuttavia, i simboli sintattici del sistema prosodico hanno un significato particolare nella struttura musicale della frase: *storaket* («punto fondo») corrisponde alla virgola, *mitshaket* («punto medio») ai due punti o al punto e virgola, e *vertchaket* («punto finale») al punto. I segni musicali *erkar* e *ssuch* indicano un prolungamento o un accorciamento della durata della nota. Gli altri tre, *shesht*, *olorak* e *buth* rappresentano altezze del suono o piuttosto formule melodiche basate su motivi popolari armeni (tavola 2).

Della notazione musicale armena si fa menzione fin dal V secolo d.C. nella *Storia dell'Armenia* di Kasar Parbezi, ma non se ne conservò alcun simbolo. Dal X al XII secolo, col fiorire dell'arte e della musica, si svilupparono venticinque neumi a indicare tono, altezza, volume, durata, colorito, abbellimenti, sintassi e prosodia. Dal 1400 al 1600 la notazione *khaz* declinò, per riprendere solo nel secolo scorso a Costantinopoli col teorico musicale Baba («padre») Hamparzum (vero nome Hamparzum Limonjian). In questa nuova notazione *khaz* semplificata vennero trascritti dal musicologo Komitas un gran numero di canti liturgici e popolari, e così tramandati alle generazioni future.

TAVOLA 2. *I dieci simboli fondamentali del* khaz *armeno*

MUSICALE		PROSODICO	
erkar		thaw	⸝ o ⸝
ssuch	o	sosk	⸝
shesht	⸍ o /	aibatatz	..?.
olorak	ρ o ⸍	entamna	·◡·
buth	— o \	storat	·;·

Il Corano. Il canto del Corano non è regolato da segni ecfonetici o da neumi, ma dalla tradizione orale, che varia da luogo a luogo. La parola è essenziale e non sono ammessi abbellimenti. Caratteristica particolare sono gli improvvisi arresti all'interno dalla frase cora-

nica. Anche il richiamo alla preghiera varia da paese a paese e contiene spesso melismi sillabici elaborati (esempio 8; entrambi i modelli si trovano nel *maqam* Hijaz, ma altri *maqamat*, o modi, sono usati in differenti aree musulmane).

India. I Veda (dal sanscrito *vid*, «conoscere, comprendere»), i testi sacri induisti, furono probabilmente composti da tribù arie che invasero l'India da nord-ovest intorno al 1500 a.C. Vennero tramandati oralmente con gli accenti a partire almeno dal IV secolo a.C., come riferisce il grammatico Pāṇini, che presumibilmente ne conosceva l'uso contemporaneo. L'interpretazione degli accenti non è affatto uniforme. Pāṇini scriveva: «Una vocale pronunciata con registro alto si chiama *udātta*, una vocale pronunciata con registro basso si chiama *anudātta*, e tutt'e due accoppiate si dicono *svarita*». Qualche studioso moderno sostiene che *udātta* è un tono medio, più alto di *anudātta*, e che *svarita* è più alto di *udātta*. A recitare i Veda erano chiamati unicamente i membri maschi della casta sacerdotale brahmanica.

Per centinaia d'anni i Veda furono trasmessi oralmente, non affidati alla scrittura, come invece avvenne per i libri sacri di Ebrei, cristiani e musulmani. Gli induisti per tremila anni fecero assegnamento sulla parola parlata, e ancora oggi i Veda si recitano a memoria. Viene presa tuttavia ogni precauzione per evitare il benché minimo errore, che, si ritiene, potrebbe arrecare sventure: credenza analoga a quella degli Ebrei yemeniti, per i quali un errore nella lettura pubblica della Bibbia nella sinagoga potrebbe avere conseguenze letali per i bambini. Onde evitarlo, il cantore che ha commesso l'errore deve ripetere per intero il versetto.

Quando la lingua vedica si sviluppò nel sanscrito classico, i sacerdoti temettero che il linguaggio arcaico dei Veda potesse finire per corrompersi e il significato dei testi venir dimenticato; allora i Veda furono messi per iscritto. I più antichi manoscritti giunti fino a noi risalgono all'XI secolo.

Ne esistono quattro diverse redazioni: 1) *Ṛgveda*, Veda dei versetti, che contiene più di mille inni; 2) *Yajurveda*, dei detti sacrificali (*yajus*), che contiene versetti e formule attinenti ai sacrifici; 3) *Sāmaveda*, dei canti (*sāman*), che contiene versetti del *Ṛgveda* adattati alla notazione melodica per i sacerdoti cantori; 4) *Atharvaveda*, raccolta di formule magiche e di incantesimi, oggi poco noti. I Veda hanno due forme: quella per la recitazione a scopo didattico e di preservazione, e quella per la recitazione nei riti sacrificali. Essendo oggi piuttosto rari i sacrifici su larga scala, poco si sa di quest'ultima forma.

Il *Ṛgveda* viene recitato in tre toni: quello «elevato» (*udātta*), quello «non elevato» (*anudātta*), e quello «squillante» (*svarita*). Quest'ultimo è contrassegnato da una linea perpendicolare sopra la sillaba, *anudātta* da una linea orizzontale sotto; *udātta* e *pracaya* («tono intensificato» che segue *svarita*) non hanno contrassegni (esempio 9, in cui U = *udātta*, A = *anudātta*, S = *svarita* e P = *pracaya*). Il *Yajurveda* è recitato sulle note re, mi, fa o fa diesis (esempio 10).

Il *Sāmaveda* è il più musicale di tutti (esempio 11). Esso altera ed espande le parole del *Ṛgveda* per adattarle al canto, ma il testo originale veniva spesso distorto dall'inserimento di parole e sillabe senza senso. Alle particolarità grammaticali e prosodiche del *Ṛgveda* è stato attribuito un significato musicale. Coloro che professano il *Sāmaveda* ritengono che il *sāman* sia una melodia con parole adattate successivamente, e non il contrario. Il nucleo di tre note (do-mi) del *Ṛgveda* e del *Yajurveda* veniva esteso approssimativamente di un semitono sia verso l'alto che verso il basso (si-fa). La recitazione dell'*Atharvaveda*, viceversa, non pare che seguisse regole specifiche.

Tibet. I canti buddhisti tibetani si dividono in *'don*, canti recitati; *rta*, canti melodici; *dbyaṇ*, canti di profilo tonale. La denominazione generale del repertorio di canti monastici è *'don cha*. I canti recitati sono recitazioni stilizzate che utilizzano toni e modelli ritmici ripetuti secondo le parole della frase (esempio 12).

Gli *rta* sono canti melodici con melodie chiaramente strutturate. A differenza di *'don*, sono relativamente indipendenti dal testo e considerati melodici e musicali. Tuttavia, la loro esecuzione viene detta «parlare». Sono simili alle melodie delle esecuzioni occidentali e non tibetane (esempio 13).

I *dbyaṇ* sono canti di profilo tonale, considerati i più belli della musica tibetana, molto lenti, di intonazione bassa e piuttosto complessi. Al contrario dei *'don* e degli *rta*, che sono «parlati», i *dbyaṇ* sono «intonati», cambiano di tono, di altezza, di intensità e, cosa più evidente, presentano mescolanze ipertonali che si percepiscono come due o più toni prodotti simultaneamente da un solo cantore. A differenza dei più semplici *'don* e *rta*, hanno una notazione (esempio 14). Il profilo melodico è rappresentato dall'ispessimento delle linee, che sta a indicare l'aumento dell'intensità; le linee ascendenti indicano l'elevazione del tono, quelle discendenti l'abbassamento; gli angoli acuti indicano le pause, i respiri e così via (tutte le notazioni occidentali degli esempi sono di Ter Ellingson).

Canto secolare. È importante nella poesia epica di molti paesi e perciò praticato nella forma più elevata ed elaborata di poesia narrativa, legata sia agli eventi storici, eroici, leggendari, che al dramma e al romanzo d'amore. L'epica è generalmente cantata da un solo esecutore, ma in alcuni paesi asiatici sono comuni le

competizioni fra due cantori, che possono anche durare più giorni. Anticamente il narratore dell'epica cantava senza accompagnamento strumentale, usanza che tuttora sopravvive in certe aree, per esempio nel Tibet e nel Kurdistan (gli Ebrei del Kurdistan hanno epopee proprie, come *Davide e Golia* e il *Passaggio del Mar Rosso*, il cui racconto è diverso da quello dei testi biblici). Gli esecutori contemporanei, tuttavia, si accompagnano in genere con uno strumento a corda, preferibilmente un violino (persiano *kemanje*; turkmeno *ghyjjak*), o un liuto (kirghiso *kobuz*; turkmeno *dutar*; tagiko e uzbeko *dumbura*). Le melodie, piuttosto prevedibili e ripetitive, sono legate alla parola (logogeniche), e la struttura musicale ammette ben poca improvvisazione.

Il canto liturgico è comunemente definito uno stadio intermedio fra la parola e il canto propriamente detto; per alcuni scrittori si tratta di un «parlare elevato». Può tuttavia assumere varie forme – dal parlato monocorde (*Sprechgesang*) fino al canto a voce piena, come si usa in alcune chiese. La melodia è sempre legata alla parola e procede generalmente in scala per intervalli di quarte e di quinte. La notazione del canto liturgico si è sviluppata dal movimento delle mani (chironomia) fino alla notazione ecfonetica e ai neumi. Oggi, notazione e canto si scrivono contemporaneamente.

[Vedi *MUSICA E RELIGIONE*].

BIBLIOGRAFIA

W. Apel, *Gregorian Chant*, 1958, Bloomington/Ind. 1970.

R. Atajan, *Armenische Chasen*, in Vrej Nersessian (cur.), *Essays on Armenian Music*, London 1978, pp. 131-48.

V.M. Belayev, *Ocherki po istorii muzyki narodov* SSSR, I-II, Moskva 1962-1963.

T. Ellingson, *'Don rta dbyangs gsum. Tibetan Chant and Melodic Categories*, in «Asian Music», 10 (1979), pp. 112-56.

O. Fleischer, *Neumen - Studien*, I-II, Leipzig 1895-1904.

A.H. Fox-Stragways, *The Music of Hindostan*, 1914, Oxford 1967.

C. Hoeg, *La notation ekphonétique*, Copenhagen 1935.

A.Z. Idelsohn, *Parallelen zwischen gregorianischen und hebraeisch-orientalischen Gesangsweisen*, in «Zeitschrift für Musikwissenschaft», 4 (1921-1922), pp. 515-24.

A.Z. Idelsohn, *Jewish Music in Its Historical Development*, 1929, New York 1967.

N.A. Jairazbhoy, *An Interpretation of the Twenty-two Srutis*, in «Asian Music», 6 (1975), pp. 38-59.

R. Lachmann, *Die Musik des Orients*, Breslau 1929.

Johanna Spector, *A Comparative Study of Scriptural Cantillation and Accentuation (Pentateuch)*, Hebrew Union College, Cincinnati 1951.

Johanna Spector, *The Significance of Samaritan Neumes and Contemporary Practice*, in Z. Kodály (cur.), *Studia Musicologica*, VII, Budapest 1965, pp. 141-53.

Johanna Spector, *Musical Tradition and Innovation*, in E. Allworth (cur.), *Central Asia. A Century of Russian Rule*, New York 1967, pp. 434-84.

B. Szabolcsi, *A History of Melody*, trad. ingl. London 1965.

P. Wagner, *Einführung in die gregorianischen Melodien*, I-III, Leipzig 1895-1921.

E. Wellesz, *A History of Byzantine Music and Hymnography*, Oxford 1961 (2ª ed.).

E. Werner, *The Doxology in Synagogue and Church, a Liturgico-Musical Study*, in «Hebrew Union College Annual», 19 (1946), pp. 275-351.

JOHANNA SPECTOR

CAPRO ESPIATORIO. Questo termine è desunto da Lv 16, che contiene la descrizione del Giorno dell'espiazione (specialmente Lv 16,5-10; 20-22 e 26). Il testo ebraico reca il termine *la-'aza'zel*, che i Settanta traducono *apompaios* e la Vulgata *caper emissarius*. Da qui derivano anche le traduzioni moderne: inglese *scapegoat* e francese *bouc émissaire*; invece il tedesco *Sündenbock* esprime un concetto più strettamente legato alla confessione dei peccati di cui si parla in Lv 16,21s.

Nella scienza delle religioni l'espressione *capro espiatorio* viene usata, in una accezione molto ampia, per designare ogni rito che comporti l'eliminazione dei peccati, delle malattie o delle sventure di varia natura mediante il loro trasferimento su concreti veicoli (specialmente creature viventi, umane o animali, ma anche oggetti inanimati) che vengono poi allontanati o eliminati. Questi riti di eliminazione vanno però accuratamente distinti dai sacrifici, dai processi di sostituzione e da certi rituali di purificazione.

Il sacrificio (compreso quello propiziatorio) presuppone un destinatario personale. La sostituzione, dal canto suo, consiste nel rimpiazzare l'oggetto sacrificale con uno di minor valore, un «surrogato» (come potrebbe essere un sacrificio animale rispetto a quello umano), oppure nel sostituire l'uomo minacciato da una disgrazia con un altro essere umano, un animale o un'immagine. Infine i riti di purificazione (detti anche lustrali) attribuiscono grande importanza a elementi naturali quali l'acqua o il fuoco, ma non prevedono la presenza di un concreto essere vivente che si faccia carico di tutte le sventure.

Il rito del capro espiatorio in Israele. Nell'ultima redazione del *Pentateuco* il capro espiatorio costituisce parte del rituale celebrato nel Giorno dell'espiazione (o della propiziazione: Yom Kippur), celebrato il 10 di Tishri (settembre-ottobre). Si tratta, tuttavia, di una

innovazione introdotta in epoca piuttosto recente. I sacrifici sanguinosi di propiziazione per i peccati dei sacerdoti e del popolo e la purificazione del santuario sono accompagnati dal rituale (in origine indipendente) del capro espiatorio. Esso prevede la scelta della bestia all'interno del branco, l'imposizione delle mani sull'animale, una confessione dei peccati e infine l'invio del capro nel deserto «per 'Aza'zel». La maggior parte degli esegeti interpreta questa espressione come alludente all'invio dell'animale al demone che abita il deserto (tale demone è menzionato una volta soltanto nell'Antico Testamento, ma la letteratura apocrifa lo identifica senz'altro con uno degli angeli caduti). Come sottolinea Gispen (1948, p. 59), tuttavia, il rituale del capro espiatorio non è un sacrificio rivolto a questo demone, sul genere dei vari sacrifici proibiti nel Levitico: piuttosto si tratta di spedire ad 'Aza'zel il capro, con tutto il suo carico di malanni e di peccati, in segno di disprezzo nei confronti dello spirito maligno.

Secondo fonti postbibliche, il capro espiatorio veniva condotto sopra un dirupo e poi ucciso: ciò non dimostra ancora, tuttavia, che l'atto avesse il carattere di un sacrificio, come invece pretendono alcuni studiosi. Il capro, infatti, era diventato impuro e pertanto non era più impiegabile a scopi sacrificali: semplicemente veniva ucciso per evitarne il ritorno (e insieme il ritorno dei peccati e delle calamità di cui ci si era liberati). Dal *Levitico* si ricava l'impressione che l'importanza del rito sia connessa con la confessione dei peccati al cospetto di Jahvè. Si ritiene in genere, tuttavia, che questo testo presenti la reinterpretazione di un rito che in origine doveva essere puramente magico.

Paralleli mesopotamici? Gli studiosi affermano di aver rintracciato alcuni paralleli di questo rito del capro espiatorio nella letteratura cuneiforme, specialmente in tre tipi di rituali: gli incantesimi sopra un malato; l'uccisione rituale di un montone in occasione della Festa del Nuovo Anno; la pratica della sostituzione del sovrano.

Per quanto riguarda il primo rito, quello compiuto a vantaggio del malato, in esso veniva in genere offerto un animale (un porcellino, un agnello o un capretto) ai demoni della malattia, in sostituzione della persona malata. Col tempo era invalsa l'abitudine di smembrare l'animale, per poi disporne le varie parti sulle membra corrispondenti del malato. In questo caso, tuttavia, è presente soltanto la sostituzione, mentre è del tutto assente il rito di eliminazione. Nel corso della Festa babilonese del Nuovo Anno (Akitu), il quinto giorno veniva immolato un montone e il suo sangue veniva cosparso sulle pareti del tempio, mentre la testa e il tronco erano gettati nell'Eufrate. Colui che aveva materialmente ucciso l'animale, così come il suo assistente, erano considerati impuri fino al termine della Festa. Alcuni studiosi vedono un particolare legame tra questo rito e quello in uso in Israele; altri, invece, sottolineano le differenze, osservando che a Babilonia il montone veniva ucciso e non allontanato ancora in vita e inoltre che il suo sangue serviva alla purificazione del santuario, senza alcuna allusione alla eventuale rimozione dei peccati.

Il rituale della sostituzione del re (*shar puhi*) è attestato nella forma che qui descriviamo solamente in documenti neoassiri (VIII-VII secolo a.C.). Quando i presagi, specialmente di tipo astronomico, davano motivo di temere che qualche disgrazia incombesse sul sovrano, un altro uomo veniva messo al posto del re, come suo sostituto. Per qualche tempo indossava le insegne della regalità, mentre il sovrano autentico rimaneva appartato. Se durante questo periodo pericoloso il re-sostituto moriva, si riteneva che il pericolo fosse stato allontanato dal sovrano autentico. Se invece quello non moriva per cause naturali, allora poteva anche essere ucciso dopo il periodo prefissato.

Un accenno isolato, risalente al IX secolo, suggerisce l'esistenza di questa usanza anche nell'antico periodo babilonese: da qui sarebbe derivata fino alle epoche successive. James G. Frazer cercò di connettere l'umiliazione rituale del sovrano e la sua successiva reinvestitura, che si celebrano nel corso dell'Akitu, con una ipotetica investitura di un re-sostituto durante il periodo festivo o addirittura con la riduzione in schiavitù del sovrano, in connessione con il mito della morte e della rinascita del dio della vegetazione.

In conclusione: la cerimonia del re-sostituto non è un puro rito di sostituzione né un rituale di eliminazione di un capro espiatorio. L'umiliazione del re nel corso dell'Akitu, inoltre, non va interpretata (come taluni hanno fatto) come una sofferenza espiatoria per delega; il re-sostituto, infine, non va considerato un innocente incaricato di soffrire per tutti. Non è dunque giustificato definire la sostituzione del sovrano un rituale del capro espiatorio (S.H. Hooke, 1956, pp. 218-21); così come è del tutto erroneo far derivare il «servo sofferente di Jahvè» del *secondo Isaia* da una simile origine (G. Widengren, 1969, pp. 296-99).

Paralleli nel mondo religioso ittita. I rituali ittiti attestano (nei secoli XIV e XIII) sia una pratica di sostituzione del sovrano che il trasferimento rituale dei mali su animali o uomini. Quando una congiunzione astrale sfavorevole o qualche altro presagio annunciavano una sventura incombente sul re, allora veniva consacrato un suo rappresentante (scelto di preferenza tra i prigionieri di guerra): costui, rivestito delle insegne regali e considerato a pieno titolo il sostituto del re, veniva infine respinto in territorio ostile e straniero. Gli Ittiti hanno

derivato questa usanza rituale dalla Mesopotamia ma essi per primi (come ha rilevato Kümmel, 1967, p. 191) hanno collegato il rituale di eliminazione con la rappresentazione magica del sovrano, producendo un rito di sostituzione nel vero senso della parola.

Una somiglianza ancora maggiore con il rito del capro espiatorio si può scorgere nei rituali ittiti per fermare le epidemie. Attraverso una procedura di trasferimento, gli esseri di volta in volta designati (in genere montoni, ma in qualche caso prigionieri di guerra o donne) venivano «caricati» della pestilenza e poi condotti in luoghi ostili e ignoti. Tutte queste pratiche derivano forse da un substrato comune, presemitico e preindoeuropeo.

Paralleli nel mondo greco e romano. Nel corso delle feste ateniesi delle Thargelie, che si celebravano in marzo, due uomini che rivestivano il ruolo di *pharmakoi* venivano condotti fuori città e caricati dei mali. Anche per la Ionia possediamo notizie di feste analoghe alle Thargelie, che prevedevano riti consimili. Usanze analoghe sono attestate anche in altri luoghi della Grecia, così come nella colonia greca di Marsiglia. In qualche caso viene detto espressamente che gli uomini portatori dei mali venivano lapidati oppure uccisi in altro modo; in altri casi costoro probabilmente erano soltanto condotti via dopo che qualche pietra (che comunque poteva colpire) era stata gettata contro di loro.

A Roma, dove tradizionalmente l'anno iniziava il 1° di marzo, il 14 di quel mese un uomo, designato come Mamurio Veturio («il vecchio Marte») e ricoperto con la pelle di un animale, riceveva un gran numero di colpi di verga e infine veniva guidato lungo le vie della città fino ad uscirne.

Altri paralleli. Secondo una notizia della metà del XIX secolo, nel porto della città di Yenbo' sul Mar Rosso, in occasione di una epidemia, un cammello fu condotto in giro per tutti i luoghi in cui si era diffuso il contagio e infine ucciso «in un punto sacro». Tra le tribù dell'India era diffusa l'usanza di trasferire ritualmente le malattie su animali (specialmente galli o caproni) che poi venivano allontanati. In Indonesia e in Oceania, a scadenze periodiche oppure in occasione di malattie, venivano utilizzate delle barche in miniatura per portar via il male.

Aspetti magici ed etici. Il rituale ebraico del capro espiatorio descritto in Lv 16 viene di solito interpretato come un atto in origine magico (trasferimento attraverso l'imposizione delle mani; peccato considerato qualcosa di materiale) che si è trasformato in un atto simbolico che accompagna la confessione dei peccati, che sono ora interpretati in senso etico. Secondo Frazer, Pettazzoni e altri studiosi, infatti, soltanto in una fase tarda si è sviluppato, da una nozione precedente di tipo materiale e magico, il concetto etico del peccato. Altri studiosi, invece, giudicano la concezione etica del peccato e il rituale del capro espiatorio che accompagna la confessione dei peccati del tutto indipendenti per quanto concerne l'origine e distinti per quanto riguarda gli sviluppi.

In senso del tutto generico, infine, l'espressione «capro espiatorio» è applicata a individui o a gruppi ai quali viene falsamente ascritta qualche colpa e che per questo motivo sono perseguitati o addirittura uccisi. Tale fenomeno, testimoniato da numerosi eventi storici (le diverse persecuzione delle minoranze) e riflesso nei miti e nella letteratura fino ai nostri giorni, è stato collegato da René Girard all'origine del sacrificio sanguinoso e della sacralità in quanto tale.

BIBLIOGRAFIA

Per la posizione di J.G. Frazer, cfr. il vol. 6 di *The Golden Bough*, 3ª ed., London 1913 (trad. it. *Il ramo d'oro*, I-II, Torino 1973, 2ª ed.; I-III, Torino 1965), con alcune parti assai discutibili.

R. Girard, *La violence et le sacré*, Paris 1972 (trad. it. *La violenza e il sacro*, Milano 1980).

R. Girard, *Le bouc émissaire*, Paris 1982 (trad. it. *Il capro espiatorio*, Milano 1987).

W.H. Gispen, *Azazel*, in *Orientalia Neerlandica*, pp. 156-61, Leiden 1948.

J. Henninger, *Les fêtes de printemps chez les Sémites et la Pâque israélite*, Paris 1975.

J. Henninger, *Arabica Sacra. Aufsätze zur Religionsgeschichte Arabiens und Seiner Randgebiete*, in *Orbis Biblicus et Orientalis*, 40, Fribourg 1981 (con commenti critici a diversi studi più antichi).

S.H. Hooke, *The Theory and Practice of Substitution*, in *The Siege Perilous. Essays in Biblical Anthropology and Kindred Subjects*, London 1956.

H.M. Kümmel, *Ersatzrituale für den hethitischen König*, Wiesbaden 1967 (anch'esso discute teorie precedenti).

H.M. Kümmel, *Ersatzkönig und Sündenbock*, in «Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft», 80 (1968), pp. 289-318.

R. Pettazzoni, *La confessione dei peccati*, I-III, Bologna 1929-1936 (ricco repertorio di materiali che però oggi vanno interpretati diversamente).

J.D. Prince, *Scapegoat (Semitic)*, in J. Hastings (cur.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, XI, Edinburgh 1920.

G. Widengren, *Religionsphaenomenologie*, Berlin 1969 (trad. it. *Fenomenologia della religione*, Bologna 1985), con interpretazioni discutibili.

W.G. Woodhouse, *Scapegoat (Greece)*, in J. Hastings (cur.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, XI, Edinburgh 1920.

JOSEPH HENNINGER

CARNEVALE. La festa cristiana chiamata Carnevale si svolge il Martedì Grasso, la vigilia del Mercoledì delle Ceneri. In senso più ampio, comunque, il periodo di Carnevale ha una durata molto più lunga, cominciando subito dopo Natale o Capodanno, o dopo la Festa dell'Epifania, a seconda della zona.

Le radici etimologiche del nome *Carnevale* possono essere il latino *caro* («carne») e *levare* («rimuovere, portare via»), che nel latino volgare diventarono *carne levamen*, e poi *carne vale*. Alcuni etimologi lo collegano anche a *carnis levamen*, «il piacere della carne», l'addio a ciò che è festeggiato nelle festività che vengono subito prima dei divieti della Quaresima. Un'altra ipotesi lo collega etimologicamente al *carrus navalis*, il carro a forma di nave tirato da cavalli che sfilava a Roma nelle feste in onore di Saturno, portando uomini e donne che, in abiti stravaganti e con addosso una maschera, eseguivano canti osceni.

Se è problematico identificare le radici etimologiche del *Carnevale*, diventa ancora più difficile stabilire le origini storiche della celebrazione stessa. Comunque, le feste romane di Saturno, i Saturnali, sono generalmente riconosciute come l'antico precursore delle festività di Carnevale. Esse incarnano lo spirito carnevalesco essenziale, fortemente caratterizzato dalla trasgressione delle convenzioni quotidiane e da eccessi nel comportamento. In queste feste, che si svolgevano in una grande licenziosità, gli schiavi banchettavano con i loro padroni, che venivano insultati e ammoniti. Tra di loro era scelto il Re del Caos che, solo per il periodo dei Saturnali, godeva di pieni diritti sulle concubine del padrone, e dava ordini ridicoli che dovevano essere obbediti da tutti. Alla fine delle festività, comunque, egli era detronizzato e, nella forma più antica del rito, sacrificato per indicare il ritorno all'ordine.

Sebbene lontani nel significato dal Carnevale cristiano, questi rituali romani contenevano alcuni elementi che sarebbero venuti a definire il più recente e più universale concetto della festa. L'inversione di norme prevalenti – come quando i servi comandano ai padroni – è di particolare importanza; le parodie burlesche del potere e dell'ordine, come visto nella drammatizzazione del Re Burlone, e l'elemento dell'esagerazione, sia in termini di eccessi libidinosi sia nel consumo smodato di cibo e bevande, sono diventate anche caratteristiche notevoli del Carnevale. Questa sregolatezza che sospende temporaneamente l'ordine riconosciuto del mondo ha il corollario dell'introduzione di un contrasto nei parametri della vita quotidiana. In altre parole, questi rituali ciclici di disordine e di ribellione si mostrano incapaci di amministrare la vita reale perché favoriscono la confusione dei ruoli, la licenziosità e la derisione del potere; essi perciò servono a ricordare la necessità dell'ordine, che è ristabilito alla loro conclusione.

Ne *L'opera di Rabelais e la cultura popolare* (Cambridge/Mass. 1968, trad. it. Torino 1979) il saggista russo Michail Bachtin presenta un'interessante interpretazione del significato del Carnevale nel contesto del Medioevo e del Rinascimento. Egli considera il Carnevale come l'espressione più evidente di una cultura popolare faceta con le sue radici nei Saturnali romani, che riflette il lato giocoso e irriverente della natura umana e l'indistruttibile elemento festivo di tutte le civiltà umane. Durante tutto il Medioevo e il Rinascimento, questa cultura della risata resistette alla cultura ufficiale, seriosa. In opposizione al misticismo e al dogmatismo della cultura ecclesiastica e alla rigidità delle prevalenti strutture politiche, la cultura popolare faceta rivelò un mondo in cui una mutabilità allegra era possibile e faceva provare un'esperienza, allo stesso tempo simbolica e concreta, della sospensione delle barriere sociali. Rappresentando il lato comico e relativo delle verità assolute e delle autorità supreme, essa mise in evidenza l'ambivalenza della realtà, venendo a rappresentare il potere sia dell'assoluta libertà sia della farsa.

Usando queste distinzioni, Bachtin contrappone le cerimonie ufficiali ed ecclesiastiche della società ordinata con le festività della cultura carnascialesca. Egli caratterizza le prime come rituali di ineguaglianza perché rinforzano l'ordine dominante e cercano la giustificazione del presente nel passato. Le seconde sono viste da lui come rituali di eguaglianza perché fanno la parodia della stratificazione del potere e del culto della religione, così come danno una sospensione simbolica di norme e privilegi, trasformando in satira un germe di reazione sociale.

Perciò, l'inversione è universalmente alla radice del simbolismo del Carnevale, e spiega la presenza di usi come il mascherarsi, o l'indossare abiti al rovescio, il povero che fa il ricco e il debole che fa il forte. Questa prospettiva interpretativa dà anche il senso del simbolismo della morte, comune nelle celebrazioni carnascialesche; qui esso implica la rivitalizzazione. Egualmente, il detronizzare e il bruciare in effigie il Re Burlone segna la fine di un ciclo e suggerisce l'inizio di un altro, e le aggressioni scatologiche con materiali corporei come le urine sono una componente simbolica implicante la fertilizzazione. Da questo punto di vista, si può anche amplificare il concetto di «carnevalizzazione» per includere tutti i processi simbolici che causano trasformazioni nella rappresentazione della realtà sociale.

La più notevole carnevalizzazione della società europea tardo-medievale si trovava nella Festa dei Folli,

detta anche Festa degli Innocenti. Sebbene si svolgesse nelle chiese tra Natale e l'Epifania, questa festa era sia un'estrema satira della affettazione e dei costumi della corte e dell'Alto Clero sia una radicale derisione della struttura ecclesiastica e della dottrina religiosa. Il Basso Clero e i ceti inferiori vi giocavano una parte importante, mentre l'Alto Clero e la nobiltà erano i suoi bersagli principali.

Per la festa, un Re dei Folli o un Bambino Arcivescovo, scelto tra i ragazzi del coro locale, era eletto per recitare una parodia delle funzioni episcopali, compresa la distribuzione di benedizioni alla folla da un balcone. Era messa in atto una versione comica della santa Messa, in cui parodie oscene come «La Liturgia dei Beoni», «La Liturgia dei Giocatori» e «Il Volere dell'Asino» sostituivano cantici e preghiere. Mascherati e dipinti, indossando l'abito dell'Alto Clero o vestiti da donne, i festaioli danzavano liberamente nelle cattedrali e banchettavano sugli altari. Il bruciare scarpe vecchie ed escrementi sostituiva l'incenso. Frattanto, processioni disordinate di altri festaioli, con addosso maschere di capra e di cavallo, sfilavano danzando e cantando per le strade.

Le danze in chiesa non sono del tutto ignote nella storia del Cristianesimo; le cosiddette danze santuariali, per esempio, erano frequenti nei primi secoli del suo sviluppo. Comunque, col consolidarsi e l'istituzionalizzarsi della Chiesa, queste danze furono gradualmente abolite. In ogni caso, la Festa dei Folli aveva un senso completamente diverso. La sua caratteristica più sorprendente era quella della buffoneria grottesca, e in essa l'inversione carnevalesca era portata alle sue estreme conseguenze. Concentrando l'attenzione sulla gerarchia ecclesiastica e l'etica religiosa, la Festa dei Folli mise in evidenza le relazioni critiche della società medievale e dimostrò che una tale società era capace di autocritica.

La Festa dell'Asino, che si svolgeva soprattutto in Francia, era una variazione all'interno della stessa categoria di rituali dell'inversione carnevalesca. Parte anche del ciclo natalizio, essa commemorava tecnicamente la fuga di Maria in Egitto. Il personaggio principale era, comunque, l'asino, o piuttosto il Principe Asino, che era riccamente adornato e portato in processione sotto un lussuoso baldacchino fino in chiesa, dove in suo onore era celebrata una messa, punteggiata da rumori di ragli ai quali i celebranti rispondevano anch'essi con ragli.

Per circa un millennio, la Chiesa cattolica tentò, con evidente difficoltà, di controllare o abolire la Festa dei Folli. Uno dei primi divieti registrati risale al VII secolo a Toledo, in Spagna. Che questo ebbe poco successo può essere dimostrato dai numerosi editti di divieto susseguitisi fino al XVI secolo, come quello di Digione, in Francia, del 1552. La Festa dei Folli morì solo con l'avvento della Riforma e della Controriforma. Fino ad allora, proprio perché era stata tanto duramente attaccata, essa aveva avuto anche i suoi entusiasti apologeti, come quelli che scrissero la circolare della Scuola di Teologia di Parigi nel 1444. Questa circolare sosteneva che proprio come le botti di vino in fermentazione talora hanno bisogno di aereazione per difenderle dall'esplodere, il vino della pazzia umana deve avere uno sfogo almeno una volta all'anno per trasformarsi nel buon vino della pia devozione.

La Festa dell'Asino continuò per molto tempo in Francia. Era ancora un evento solidamente istituzionalizzato a Nizza nel XVII secolo, quando varie leggi secolari furono approvate per regolamentare le profane «Abbazie dei Folli» e per formalizzare i poteri degli «Abati dei Folli». Nello stesso tempo, decreti ecclesiastici tentarono di impedire la partecipazione, in precedenza incontrollata, dei membri del Basso Clero alle festività e alle danze carnascialesche e li legò ai loro doveri liturgici nei giorni più importanti.

Come risultato dell'ordinanza di Nizza del 1539, i balli carnascialeschi furono divisi in quattro categorie, e cioè quelle dei nobili, dei mercanti, degli artigiani e degli operai. Ognuno di essi era sotto la responsabilità di un Abate dei Folli, aiutato da un certo numero di «monaci», che vigilavano sul ballo. Gli «abati» avevano la responsabilità di mantenere l'ordine, di controllare che entrassero solo quelli vestiti in modo decente, disarmati e in maschera, e di impedire ai membri di una categoria diversa di partecipare al ballo sbagliato. il decreto del 1612 aumentò a dieci il numero delle Abbazie dei Folli e diede agli Abati dei Folli la funzione artistica di dirigere i suonatori come anche il diritto di partecipare ai balli.

Gli Abati dei Folli avevano anche il diritto di raccogliere il *charavilh*, una tassa pagata da vedove fidanzate per le seconde nozze. Lo stesso *charavilh* talvolta causava una specie di Carnevale, ogni volta che lo sposo era riluttante a pagarlo. In tal caso, l'«abate» avrebbe sbarrato l'entrata della sua casa e avrebbe orchestrato un assordante frastuono con trombe e vari strumenti a percussione improvvisati, come tegami e padelle, finché i recalcitranti sposini novelli non accettavano di pagare. Sebbene il *charavilh* fosse proibito a Nizza nel 1721, esso era così profondamente radicato nel costume popolare della regione che ci sono testimonianze della sua presenza fino alla fine del XIX secolo.

Tuttavia, dalla fine del Medioevo la tendenza ovunque fu quella di regolamentare il Carnevale, limitando gli estremi della sua licenziosità e violenza, e di contro incoraggiando i suoi aspetti artistici. Controllare la se-

diziosità carnascialesca fu, comunque, lavoro di secoli. L'introduzione dei balli mascherati nel XVI secolo in Italia fu il primo gradino sulla strada di un carattere della festa preminentemente poetico. Rassegne di carri allegorici cominciarono a lottare per un posto nelle disordinate processioni per strada. Dalla combinazione di queste due nuove correnti derivò la fusione del Carnevale con l'arte.

Il sorgere della *commedia dell'arte* italiana giocò un ruolo importante nel consolidamento dell'uso delle maschere, dando loro un carattere artistico e codificando tipi umani. In precedenza, una grande varietà di maschere era già stata messa in evidenza nel Carnevale, così esse furono facilmente assimilate nella *commedia dell'arte*, un genere teatrale con una stretta affinità popolare con la festa, imbevuto di un analogo spirito di satira sociale. La *commedia dell'arte* scelse vari tipi di maschere dal repertorio carnascialesco e le ridusse ad un numero ben preciso di personaggi traducendo le caratteristiche regionali e psicologiche che, quando si svilupparono, divennero più astratte e universali. Essa si avvicinò strettamente all'ispirazione regionale e si riferì ad eventi della vita quotidiana italiana del tempo, come è caratteristica del teatro d'improvvisazione. Da queste tradizioni emersero i suoi famosi personaggi, che, in una forma stilizzata, dominarono i successivi tre secoli dello scenario carnascialesco in Europa. [Vedi *MASCHERE RITUALI*].

I personaggi della *commedia dell'arte* incarnarono vari tipi sociali satirici dell'Italia di quel periodo: Pantalone, per esempio, era il mercante ricco, avido e libidinoso; il Dottore rappresentava il beone pedante e ciarlatano; e il Capitano era vanaglorioso e pieno di spacconeria, ma del tutto codardo. Arlecchino, Colombina e Pulcinella sono le più famose di queste figure. Col tempo, le loro caratteristiche furono del tutto modificate. All'inizio, Arlecchino rappresentava il villano ignorante che si riteneva intelligente e la cui povertà era evidente nelle toppe, più tardi complicate in losanghe, sui suoi abiti. Pulcinella apparteneva alla stessa categoria di clown e buffoni, ma era anche furbo, come del resto Colombina, che subì una evoluzione da semplice contadinella a cameriera calcolatrice ed estremamente astuta. Dalla fusione della *commedia dell'arte* con le mascherate di altre culture derivò un gran numero di altri personaggi, come Pierrot, dalla Francia, che divenne un personaggio eternamente presente e centrale nel Carnevale.

La *commedia dell'arte* e il Carnevale italiano ebbero molto in comune, come risultato del loro condiviso spirito di buffoneria e improvvisazione, e si resero reciprocamente più ricchi e pittoreschi. Nella Firenze del Rinascimento, le canzoni di Carnevale prendevano in giro la vita privata di alcuni gruppi sociali, con temi come «la canzone dell'orefice», «la canzone del povero che accetta la carità» e «la canzone delle mogli giovani e dei mariti vecchi»; a causa della loro ambivalenza festiva, esse rivelarono il lato ridicolo – e di solito censurato – delle convenzioni sociali. Sotto la protezione della famiglia Medici, il Carnevale fiorentino fu caratterizzato dall'esecuzione di queste canzoni su carri trionfali coperti di fiori, ornati, che furono i modelli per i successivi carri allegorici carnascialeschi del periodo barocco e romantico. Anche a Torino ci furono sfilate di carri coperti di fiori e di carri allegorici come anche tornei e cavalcate. A Venezia, come in tutta la penisola italiana, le maschere furono l'aspetto tipico del Carnevale. Celebrato con la grande solennità offerta dalla presenza del doge e della Signoria e accompagnato dallo sfoggio di fuochi d'artificio, esso fu in contrasto con ciò che accadeva per le strade, dove si svolgevano battaglie tra gruppi rivali e veniva sacrificato un toro. Un altro elemento del Carnevale veneziano era l'ascesa di un uomo su delle funi fino alla cima del campanile di S. Marco, dato che il Carnevale era anche un tempo per sfidare ed esorcizzare le forze della natura.

Il Carnevale a Roma era caratterizzato da un complesso simbolismo di violenza, morte e resurrezione. Al tempo di papa Paolo II, nel XV secolo, fu trasferito in Via Lata, che divenne il luogo tradizionale per le sfilate carnascialesche chiamate Corso. Il Carnevale romano consisteva essenzialmente in una serie di mascherate e sfilate di cavalli – queste abolite solo nel 1833 – culminanti il Martedì Grasso in un'impressionante processione a lume di candela, durante la quale i partecipanti, gridando «Morte a colui che non ha la candela», tentavano in ogni modo di farsi cadere a vicenda le candele. Nella baldoria carnascialesca, il significato letterale della minaccia di morte era mitigato, mescolato nell'essenziale ambivalenza del linguaggio immaginoso del Carnevale. La processione terminava con una festa pantagruelica nel primo mattino del Mercoledì delle Ceneri, durante la quale veniva consumata un'immensa quantità di carne in previsione di attenersi al digiuno quaresimale.

Come risultato del movimento romantico, i secoli seguenti videro un crescente abbellimento del Carnevale. Carri fioriti, sfilate, carri allegorici che diventano sempre più maestosi e complessi e balli in maschera divennero caratteristiche permanenti della celebrazione, ovunque essa esista ancora. Gli elementi di violenza diminuirono: lotta, insulto verbale e varie forme di finta aggressione – getti d'acqua, lanci di arance, di confetti di gesso – gradualmente lasciarono il posto a battaglie di fiori e coriandoli di carta colorata che furono il nuovo e preminente aspetto del Carnevale per le

strade del XIX secolo. In questo modo, le folle di gaudenti furono gradualmente trasformate da partecipanti in spettatori, a discapito del carattere eterogeneo della festa, che era stata per tutti e ovunque non focalizzata e senza attori privilegiati. In accordo con il crescente controllo delle folle, la festa divenne spazialmente più limitata, subordinata ad un'organizzazione razionale, diminuendo lo spirito di improvvisazione carnascialesca e di satira burlesca. A Nizza, per esempio, dove il Carnevale conservò ancora la sua ricca tradizione, fu istituito nel 1873 un comitato per la festa. Le funzioni di questo comitato consistevano nell'organizzare le feste, le sfilate, le battaglie floreali e nell'assegnare premi ai carri allegorici, funzioni che esistono ancora oggi.

Queste innovazioni artistiche e commerciali passarono tramite il Carnevale in Portogallo. La forma tipica del Carnevale portoghese, come quello di tutta la penisola iberica, fu l'Entrudo, una turbolenta celebrazione in cui farina, uova, lupini, mota, arance e limoni erano gettati sui passanti. Anche acqua sporca, colla e vari altri liquidi erano gettati sulla folla, e guanti appesantiti con sabbia erano fatti cadere dalle finestre. Ripetendo un uso comune a Capodanno, pentole e padelle e ogni sorta di utensili di cucina in disuso erano gettati anch'essi dalle finestre, forse per simboleggiare l'eliminazione del vecchio, o forse per annunciare il digiuno quaresimale. Fiere battaglie erano fatte con uova di gesso, limoni di cera, tutoli e fagioli soffiati violentemente attraverso vetro o cannucce di cartone. Colpi con scope e cucchiai di legno erano dati liberamente. Oltre alla violenza e all'oscenità, l'Entrudo era anche un Carnevale di ghiottoneria: nelle case meglio rifornite – dalle cui finestre erano gettati dolci e pasticcini – ospiti festeggiavano sontuosamente. Anche nei conventi venivano distribuiti dolci in abbondanza.

L'apogeo dell'Entrudo portoghese fu nel XVIII secolo. Questo coincise col periodo della più grande popolarità e prestigio dei balli in maschera presso le corti europee; nel 1715 la Regia Accademia Musicale di Parigi trasformò la sua sala da teatro in sala da ballo, utilizzabile tre volte a settimana durante l'anno. Le maschere erano state proibite in Portogallo fin dal 1689, proprio quando esse erano al massimo della voga nel resto d'Europa. Il primo ballo in maschera si svolse a Lisbona solo nel 1785, offerto dall'ambasciatore spagnolo per commemorare il matrimonio tra la principessa Carlota Joaquiná e il principe João, ma le maschere ulteriori furono proibite di nuovo immediatamente dopo. Così l'Entrudo continuò a dominare largamente senza rivali.

In Galizia, Spagna, il Carnevale di farina, uova e acqua era simile. Iniziava con un attacco di carri di un villaggio vicino ad un altro e terminava con la sepoltura del Señor Antroido, per il quale era scritto un elogio funebre; in esso erano oggetto di satira i notabili locali e gli eventi più importanti dell'anno precedente.

Nel Portogallo del XIX secolo avvenivano battaglie di fiori ad Oporto e a Lisbona. Tuttavia, la forma del Carnevale introdotto nelle colonie americane dal Portogallo e dalla Spagna era, in sostanza, l'Entrudo.

In Europa, un Carnevale indebolito salutava l'età contemporanea. Negli scientisti dogmatici della fine del XIX secolo, il Carnevale ispirò sospetto e disprezzo e fu da essi visto come un rito irrazionale, primitivo e inspiegabile. Mancando di uno spontaneo appoggio popolare in Europa, il Carnevale ha, con rare eccezioni, perso gradualmente la sua forza nel XX secolo, finché non è diventato un argomento di interesse soprattutto per gli studiosi e per coloro che hanno una grande e viva simpatia per il passato.

In Brasile, frattanto, il Carnevale assunse le proporzioni di una festa nazionale. A causa della popolazione multietnica del Brasile e delle sue dimensioni quasi continentali, il suo Carnevale attinse a molte fonti culturali e popolari, diventando il crogiolo di influenze indigene, africane ed europee. Invece di sopravvivere soltanto come un curioso anacronismo, esso è oggi un fenomeno vivo, dinamico, che si modifica anche in rapporto con i moderni mezzi di comunicazione di massa. Il Carnevale brasiliano, come quelli di tutta l'America Latina, deriva dall'Entrudo iberico. Iniziato con la colonizzazione portoghese nel XVI secolo, l'Entrudo durò più di tre secoli prima di crollare nei primi anni della Repubblica brasiliana. I divieti contro di esso, tuttavia, cominciano con la sua stessa introduzione. Il primo attestato è un decreto del 1604, il primo di tanti che non ebbero esito, nonostante le punizioni stabilite. Un decreto del 1853 impose multe e il carcere per gli uomini liberi e fustigazione e prigione per gli schiavi che partecipavano all'Entrudo; nonostante ciò, un altro decreto di contenuto identico dovette essere emesso nel 1857.

L'Entrudo brasiliano era molto vicino alla sua origine portoghese: esso implicava il lancio di molta acqua e di vari piccoli proiettili, in seguito sostituiti da limoni di cera. Durante l'Entrudo a Rio de Janeiro era usata una tale quantità d'acqua che i giornali invariabilmente mettevano in guardia dai rischi della mancanza d'acqua per la città. L'Entrudo era festeggiato anche nel palazzo imperiale, e famiglie intere con i loro schiavi dedicavano settimane di fila alla fabbricazione di limoni di cera. Daniel Kidder, un missionario americano che visitò il Brasile nel XIX secolo, riferì nel suo *Sketches of Residence and Travel in Brasil* (Philadel-

phia 1845) che la gente che usciva di casa in quei giorni portava con sé gli ombrelli per proteggersi dai proiettili e dall'acqua.

Alla metà del XIX secolo, il Carnevale brasiliano mostrò chiari segni di trasformazione. Si organizzarono balli in maschera, sebbene l'uso di maschere fosse stato proibito durante tutto il periodo coloniale, proprio come in Portogallo. Sfilate di carri allegorici fecero la loro prima apparizione nel 1855, in una pomposa sfilata sostenuta da gruppi concorrenti noti collettivamente come le Grandi Società Carnascialesche, e questo contrastò così fortemente col disordine dell'Entrudo che da allora in poi le caratteristiche del Carnevale per strada cominciarono a mutare. In origine, a queste società aderivano molti intellettuali; uno degli aspetti più rilevanti della sfilata ogni anno era la presenza di un «Carro allegorico della Critica», che metteva alla berlina un qualche importante evento politico recente, riguardo al quale erano distribuite anche poesie satiriche.

Con l'abolizione della schiavitù alla fine del XIX secolo, enormi masse rurali migrarono verso i centri urbani più grandi, recando con sé una grande varietà di apporti regionali folclorici. Nelle prime decadi del XX secolo, le attività relative al Carnevale si allargarono, e una molteplicità di organizzazioni, più o meno strutturate, iniziarono a far sentire la loro presenza nel Carnevale per le strade.

Il Congo, una festa popolare con origini africane che allude all'incoronazione dei «re congolesi», cominciò a dare il suo apporto in questo momento. Esso era composto da vari elementi, tra cui sfilate e danze bellicose. Da queste derivarono i maestosi Maracatus, che fecero la loro apparizione nel Carnevale del Brasile nord-orientale; consistevano in sfilate coreografiche derivate dal Congo, con un re, una regina e una corte di principi, dame, ambasciatori e alfieri e portatori di parasoli, insieme con una sezione a percussione di tamburi ritmici e di triangoli. Ci fu anche un aumento nel numero dei *cordoes* – liberi raggruppamenti di gente con maschere che raffiguravano anziani, il Diavolo, re, regine, buffoni, donne di Bahia, Indiani, ragni, la Morte e così via, che cantavano e danzavano freneticamente con l'accompagnamento di strumenti a percussione.

Un'innovazione nel Carnevale del Brasile meridionale furono i *ranchos de reis*, derivati da drammatizzazioni devozionali del Natale realizzate in processione, che raffiguravano il viaggio dei tre Re Magi a Betlemme per visitare il Bambino Gesù. Essi erano, tuttavia, privati delle loro allusioni religiose, venivano carnevalizzati e prendevano la forma di *rancho carnavalesco* – una processione a passo lento accompagnata da strumenti d'ottone e a corda, durante la quale cori di uomini e donne in costume, che recavano piccole immagini allegoriche, narravano storie poetiche danzando e suonando.

L'espressione più completa dell'attuale Carnevale brasiliano è la scuola del samba. Queste scuole, che sono attualmente delle associazioni, presentano un genere di teatro popolare mobile, ogni anno lavorano intorno ad un diverso tema. Questo tema è narrato per mezzo della musica e delle parole della canzone del samba di Carnevale (*samba-enredo*), e i personaggi sono rappresentati collettivamente da gruppi di ballerini e di cantanti in costume, con lo scenario montato su carri allegorici. Una scuola di samba è divisa in tre sezioni basilari: per prima viene la sezione tamburo (*bateria*), che ha da duecento a quattrocento strumentisti che suonano grancasse (*surdos*), tamburi laterali, tamburelli, triangoli, *cuícas* e campane, oltre ad altri strumenti a percussione; poi il gruppo (*ala*) dei compositori; infine il settore principale dei ballerini-suonatori e di altri attori della scuola. Le scuole sono in competizione tra loro durante la festa. La crescente complessità della sfilata e la sua regolamentazione interna hanno portato alla creazione di un gran numero di posti sia finanziario-amministrativi sia tecnico-artistici, per organizzare le scuole di samba in modo da andare incontro a determinate norme commerciali. Ci sono più di un centinaio di scuole di samba, concentrate principalmente a Rio de Janeiro, dove ebbero inizio, ognuna avente dai due ai quattromila membri.

Il rapido sorgere delle scuole di samba è un interessante fenomeno sociologico. Esse apparvero a Rio de Janeiro negli anni '30, dagli strati sociali più bassi. A quel tempo il Carnevale di Rio de Janeiro era visibilmente stratificato: le classi più elevate si divertivano con sfilate di auto di lusso addobbate, gettando coriandoli e stelle filanti; i quartieri della classe lavoratrice lo celebravano con i *ranchos*; mentre le scuole di samba, che erano ancora associazioni embrionali, attiravano i restanti elementi periferici.

All'inizio queste associazioni subirono una grande persecuzione. I loro partecipanti, i *sambistas*, talvolta si dovettero nascondere nei centri di culto afro-brasiliano riconosciuti dalla polizia, dove tennero incontri clandestini di samba. C'era ancora molta violenza e disordine nel Carnevale brasiliano; da una parte lotte e conflitti e, dall'altra, una forte repressione poliziesca, in particolare contro gli elementi sociali più bassi.

Le scuole di samba derivarono dalle alleanze carnascialesche (*blocos carnavalescos*), che erano raggruppamenti di ballerini mascherati appena organizzati, modellati sui *ranchos* ma con risorse finanziarie piutto-

sto limitate. Dei *ranchos* esse adottarono la forma processionale, la struttura tematica, il maestro delle cerimonie e l'alfiere, e le allegorie, ma gli strumenti in ottone furono eliminati e la sezione ritmica aumentò fino a corrispondere al ritmo del samba.

Le scuole di samba attirarono subito l'attenzione delle autorità governative per il loro potenziale populista, e quando il Carnevale fu reso ufficiale, nel 1935, divenne obbligatorio rappresentare temi nazionali e storici. Negli anni '60 gli intellettuali e la borghesia urbana furono coinvolti nelle scuole di samba, che vennero riconosciuti come centri autentici del carattere popolare nazionale. La loro completa accettazione da parte delle classi sociali più elevate coincise con le aspirazioni dei ceti più poveri ad essere accettati e, come risultato, le scuole di samba ricevettero una nuova e definitiva spinta sulla strada della crescita e del riconoscimento sociale.

Le scuole di samba si sono ora sviluppate in istituzioni straordinariamente complesse, sia nelle loro attuali sfilate sia nella loro organizzazione giornaliera. Esse continuano a funzionare durante l'anno come semplici circoli di comunità, sempre, tuttavia, con un occhio alla raccolta di denaro per le loro spese di Carnevale. Quando il Carnevale si fa più vicino, si aprono alla partecipazione delle classi più alte, fino alla sfilata nel punto culminante della festa, che è essa stessa un rito di totale integrazione sociale. Dopo di ciò, esse si riducono di nuovo alle loro dimensioni più modeste. I temi della sfilata si riferiscono a racconti folclorici e ad avvenimenti della storia del Brasile che, nella lingua del Carnevale, sono tradotti in una visione idealizzata del Brasile, raffigurato come una madrepatria ricca e generosa in cui i contributi delle tre razze – bianca, nera e indigena – si uniscono in armonia, e dove c'è sempre spazio per la speranza e l'ottimismo. In realtà, il Brasile è un Paese segnato da profonde ineguaglianze, ancora in lotta nella sua ardua battaglia verso lo sviluppo.

Nelle sue manifestazioni storiche e contemporanee, il denominatore comune del Carnevale è ancora il processo di inversione della realtà. Questa inversione è di natura simbolica e temporanea e si può classificare come un processo di trasformazione rituale. Come rituale, il Carnevale permette una breve apparizione dei valori assiomatici di una data cultura, come anche delle contraddizioni sottintese. Il linguaggio che pone in relazione tra loro queste contraddizioni è principalmente quello della satira. Ma l'inversione carnascialesca può egualmente essere espressa per mezzo di violenza ed esagerazione. Nel contesto del Carnevale, la violenza rappresenta un attacco all'ordine, classificando la festa, in questo caso, come un rituale di ribellione, del quale l'Entrudo è l'esempio più chiaro. Il Carnevale mantiene una stretta correlazione con la vita quotidiana, sebbene durante la sua celebrazione il normale e il quotidiano siano invertiti e vissuti come una festa. In questo modo, la ribellione e la provocazione carnascialesche diventano una parodia della ribellione e della provocazione reali.

In ogni caso, l'ambivalenza è inerente al simbolismo del Carnevale, dato che il Carnevale stesso è sul confine tra ordine e disordine, gerarchia ed eguaglianza, reale e ideale, sacro e profano. Essenzialmente, il Carnevale rappresenta il confronto dell'antistruttura con la struttura della società, costituendo un canale attraverso il quale gli ideali utopici dell'organizzazione sociale trovano espressione e forme represse di comportamento umano sono liberate dalle restrizioni della vita quotidiana.

L'inversione dell'ordine sociale inerente al Carnevale, quando amplificata su una scala più larga, rappresenta l'inverso, profano estremo della festa sacra religiosa che precede immediatamente il Carnevale. Le due sono inestricabilmente legate tra loro e trovano il loro opposto l'una nell'altra.

BIBLIOGRAFIA

Una delle interpretazioni più complete del significato dell'attuale Carnevale in Brasile è quella di R. DaMatta, *Carnavais, malandros e heróis*, Rio de Janeiro 1979. Lo stesso autore analizza i costumi e i gesti del carnevale brasiliano in *Universo do Carnaval*, Rio de Janeiro 1981. Per una conoscenza delle scuole di samba, la loro organizzazione interna e la loro ideologia, cfr. il mio *O palácio do samba*, Rio de Janeiro 1975; e J. Sávio Leopoldi, *Escola de samba, ritual e sociedade*, Petrópolis 1978. Per la carnevalizzazione di un rito sacro, rifarsi a I.M. da Silva Alves, *O Carnaval devoto*, Petrópolis 1980, che tratta degli aspetti profani di una processione religiosa.

Per uno sguardo sull'attuale Carnevale in Europa, cfr. Annie Sidro, *Le Carnaval de Nice et ses fons*, Nice 1979. Il catalogo pubblicato da S. Glotz, *Le masque dans la tradition européenne*, Mons 1975, dà importanti informazioni sull'uso delle maschere a Carnevale.

Un'ampia definizione che consente una visione del Carnevale come fenomeno rituale si può trovare nell'articolo di E.R. Leach, *Ritualization in Man in Relation to Conceptual and Social Development*, in «Philosophical Transactions of the Royal Society of London», 251 (1966), pp. 403-408. Per nozioni di struttura e antistruttura e per un esame delle proprietà simboliche e dei processi di trasformazione dei fenomeni rituali, una lettura essenziale è quella di V. Turner, *The Ritual Process*, Chicago 1969 (trad. it. *Il processo rituale*, Brescia 1972).

MARIA JULIA GOLDWASSER

CASTRAZIONE. La pratica della castrazione si può ritrovare nelle narrazioni mitiche e nelle usanze rituali di popolazioni di diversa origine, stadio culturale e localizzazione geografica. Poiché la documentazione di questa pratica è particolarmente intensa nelle culture del Vicino Oriente antico e del Mediterraneo, la sua origine e centro di diffusione sono stati talora posti nell'antico mondo culturale semitico. Tuttavia la presenza della castrazione anche in culture assai diverse, certamente non influenzate dalla cultura semitica, sembra negare questa ipotesi diffusionistica. Inoltre l'atto della castrazione, mitica o rituale, si collega naturalmente con altre pratiche, credenze e riflessioni dottrinali relative in vario modo al sesso e alla sessualità. Questo collegamento (con la circoncisione, la bisessualità, la verginità, l'astensionismo, ecc.) costituisce una sorta di compatto ma assai variegato «universo simbolico».

Numerose narrazioni di tipo comsogonico si fondano su due entità cosmiche, Cielo e Terra, originariamente unite in uno stretto abbraccio di tipo sessuale: per separarle è necessaria un'azione violenta. Presso i Maori della Nuova Zelanda, i figli nati dall'accoppiamento senza fine fra Rangi («Cielo») e Papa («Terra») sono costretti nell'oscurità e nell'assenza di spazio. Essi decidono, infine, di separare i loro genitori e perciò tagliano i «tendini» (probabilmente un tratto eufemistico) del loro padre per poi spingerlo in alto fino a inaugurare l'attuale separazione tra la terra e il cielo. Il motivo cosmogonico della coppia primordiale è presente in quasi tutte le culture dell'Oceania ed è largamente diffuso in Africa e nelle Americhe. La separazione violenta delle due entità cosmiche, tuttavia, è raramente descritta in modo esplicito come un autentico atto di castrazione, anche se ad essa si deve spesso pensare, soprattutto in base a una certa sua verosimiglianza simbolica.

Un esempio di castrazione che fonda la realtà e la situazione attuale si incontra nel mito cosmogonico greco riportato nella *Teogonia* di Esiodo. Il dio Urano («Cielo») genera con la dea Gaia («Terra») una serie di esseri divini, ma esaurisce il suo ruolo paterno in questa attività procreativa, dal momento che impedisce ai suoi figli ogni tipo di azione, ricacciandoli nel grembo della madre. Uno dei figli, Kronos, gli tende infine un agguato, gli recide gli organi genitali e li getta lontano, dietro alle sue spalle. Gaia viene ancora fecondata dal sangue del dio mutilato, mentre dal sesso di Urano, che cade in mare, nasce Afrodite, la dea dell'amore. Nei confronti di un dio come Urano, la cui esistenza consiste soltanto nell'attività sessuale e procreativa, la castrazione è l'unica possibilità di azione: solo così si può «uccidere» un dio immortale. Questa castrazione è un evento positivo, perché pone termine alla procreazione continua e inutile di Urano e porta alla luce la sua prole, fornendole lo spazio vitale fra la terra e il cielo. Essa rappresenta una tappa fondamentale nella costituzione dell'attuale mondo ordinato. Da un punto di vista morfologico, il mito della castrazione di Urano rappresenta tipicamente la figura dell'Essere supremo celeste che, dopo una fase iniziale di attività, esce dalla scena divenendo un *deus otiosus*.

L'analisi comparativa ha segnalato significative somiglianze con il mito dell'impotenza del dio indoiranico Varuṇa e inoltre con il rituale d'investitura del sovrano in India (Dumézil, 1948). L'analisi storica, invece, ha individuato alcuni paralleli tra i miti cosmogonici del Vicino Oriente antico. Nell'*Enuma elish*, l'antico poema babilonese della creazione, il dio Enki vince il suo nemico Mummu e lo elimina totalmente strappandogli la corona, schiacciandogli la testa e tagliandogli il membro virile. Ancora più stretta è la somiglianza con il mito ittita di Kumarbi. Questa cosmogonia, che mescola all'interno di una narrazione più antica, di origine hurrita, alcuni elementi tratti dalla mitologia assiro-babilonese, si articola in una serie di ribellioni da parte dei figli che eliminano i loro padri. Kumarbi insegue il padre, Anu, che fugge verso il cielo, lo raggiunge, lo afferra per i piedi e lo trascina a terra. In questa scena concitata, Kumarbi afferra con i denti l'organo sessuale di Anu, lo strappa e l'inghiotte, ridendo e gloriandosi della sua impresa. Ma l'atto avrà terribili conseguenze, perché l'organo ingoiato lo ha reso gravido di certe minacciose divinità, che a loro volta finiranno un giorno per combatterlo e per sconfiggerlo.

Gli studiosi, sulla base della simile struttura generale e della comune presenza della castrazione, interpretano concordemente le somiglianze tra il mito greco e quello ittita come il segno di una diretta derivazione storica. Esistono tuttavia significative differenze tra i due miti e rimangono notevoli incertezze per quanto riguarda le vie di trasmissione del motivo. Una ripresa della castrazione di Urano compare nella cosmogonia di un tardo autore fenicio, Filone di Byblos, il quale afferma di rifarsi a un suo antico e misterioso connazionale, Sanchuniaton. Mescolando in modo sincretistico ed evemeristico notizie locali con concezioni greche, Filone attribuisce al dio El-Kronos un atto di castrazione nei confronti del padre. L'influsso del modello ellenico appare evidente, anche se le scoperte di Ugarit (Ras Shamra), in Fenicia (II millennio a.C.), sembrano in qualche misura confermare l'autenticità e l'antichità del mito. Diverso è il caso della cosmogonia degli anti-

chi Germani, contenuta nell'*Edda* in prosa: in questo testo al «padre di tutte le cose», una entità personale con potere creativo, viene attribuito, tra gli altri, anche l'epiteto di «evirato», senza alcuna ulteriore spiegazione. Gli studiosi sono concordi nel ritenere che molti elementi di questa figura divina non siano originali, ma dipendano da influssi cristiani: il motivo della castrazione, peraltro, potrebbe provenire dalla tradizione greca relativa a Urano.

Accanto a questa serie di miti cosmogonici dobbiamo ora ricordare alcuni altri miti in cui la castrazione costituisce un modello per la successiva azione rituale. La stretta connessione tra rito e mito rende lecito, in questi casi, il sospetto che il mito sia stato «costruito» allo scopo di offrire una giustificazione della pratica rituale. Il mito più celebre, tra quelli che appartengono a questa categoria, è quello greco-romano relativo alla coppia formata dalla dea Cibele e dal dio Attis. Cibele, venerata a Roma e nell'Impero sotto il nome di Grande Madre (*Magna Mater*), è un'antica dea della fecondità, conosciuta in Anatolia fin dal II millennio a.C. sotto il nome di Kubaba. Alcuni elementi, di carattere iconografico ed onomastico, fanno ritenere possibile una sua origine anche più remota, risalente all'Anatolia neolitica e, forse, alla civiltà mesopotamica. Il suo giovane paredro, Attis, sarebbe stato invece introdotto accanto alla dea soltanto a partire dall'arrivo in Anatolia dei popoli Frigi, attorno all'VIII secolo a.C. Esistono diverse versioni mitiche che narrano la castrazione di Attis (tutte le fonti sono raccolte in H. Hepding, *Attis. Seine Mythen und sein Kult*, Giessen 1903, rist. 1967): attraverso la loro analisi è facile notare una linea costante di sviluppo che porta dalle narrazioni più antiche, più complesse e ripugnanti, alle redazioni successive, romanzesche ed edulcorate. Le versioni originarie appaiono immerse in una atmosfera di primitività irregolare, di generazioni mostruose, di amori violenti, di punizioni sanguinose. Tutte queste versioni, comunque, culminano nella castrazione di Attis, che si evira con le sue mani in preda alla pazzia, oppure per desiderio di completa castità. Talora il dio viene evirato da un cinghiale, oppure da un personaggio che vuole mettere fine ai suoi successi amorosi.

Passando ora alla documentazione relativa all'attività rituale, ricordiamo in primo luogo che pratiche di castrazione possono essere talora il risultato di momenti di esaltazione e di fanatismo religioso. La letteratura storico-religiosa ed etnografica riporta alcuni esempi di azioni di questo genere, ma la loro occasionalità e soprattutto il loro totale isolamento rispetto a dottrine, miti, interpretazioni istituzionalizzate, li rende piuttosto oggetto di studio della psicologia (o della psicopatologia).

Interessano, invece, la storia delle religioni le pratiche di castrazione istituzionalizzate, per esempio all'interno dei cosiddetti «riti puberali». Appartengono alla più vasta categoria delle mutilazioni rituali usi come quello dell'ablazione di un testicolo, presente quasi esclusivamente in Africa, presso popolazioni camitiche, dove sembra sostituire la circoncisione, che è invece presso di loro assente. Più frequenti, all'interno dei riti di iniziazione dei primitivi, risultano pratiche diverse operate sugli organi genitali maschili (come appunto la circoncisione, la subincisione, ecc.) o femminili (clitoridectomia, infibulazione, ecc.), la cui origine e il cui significato appaiono difficilmente identificabili, ma che, secondo alcuni studiosi, costituiscono un equivalente simbolico della castrazione. [Vedi *CLITORIDECTOMIA*].

Costituiscono una categoria differente i numerosi esempi di sacerdoti evirati, che sono diffusi ampiamente nel Vicino Oriente antico e nel mondo semitico. Ricordiamo il *kurgarru*, il sacerdote eunuco di Ishtar che celebrava cerimonie orgiastiche in onore del dio Marduk. Era di norma castrato il clero (o almeno parte di esso) di Hecate a Stratonicea di Caria e a Lagina, di Artemide ad Efeso, di Atargatis a Hierapolis di Siria. Qualche sporadico caso di analoga castrazione di tipo sacerdotale è segnalato ancora in tempi recenti in India, particolarmente nelle regioni montuose del nord, nel Nepal e nel Tibet. In questi casi appare evidente, di solito, l'associazione del clero evirato con culti di divinità femminili potenti e feconde, talora con caratteri astrali e con tratti di una Signora degli animali, con quelle divinità che convenzionalmente si usa chiamare «dee madri».

Incontriamo infine una serie di esempi in cui la pratica rituale della castrazione appare pienamente istituzionalizzata e viene giustificata con il riferimento a miti di fondazione, oppure con il ricorso a precise credenze e dottrine. Nel culto di Cibele e Attis – come si è già detto – la castrazione mitica di Attis fonda la castrazione dei suoi sacerdoti (e forse di tutti i suoi fedeli), che costituisce una sorta di sacramento di consacrazione, un sacrificio di ripetizione della passione del dio, talora una forma di offerta votiva. I Galli – questo è il nome più comune di tali sacerdoti – si ponevano al servizio della dea dopo essersi autocastrati volontariamente nel corso di cerimonie in cui danze frenetiche, al suono ossessivo di tamburelli, e forme di autoflagellazione portavano al parossismo dell'esaltazione. Indossando vesti femminili, con i lunghi capelli sciolti e il trucco pesante, i Galli vivevavno in comunità spesso itineranti e missionarie e si sostentavano con le elemosine ottenute in cambio di pronostici e vaticini. In Asia minore,

per esempio a Pessinunte, governavano città-stato sacerdotali, in cui tempio e reggia coincidevano. In Grecia erano generalmente disprezzati e respinti per la loro menomazione e il loro aspetto e non furono mai pienamente assimilati nella religiosità ufficiale. A Roma (dove il culto di Cibele fu accolto fin dal 204 a.C.) e nell'Impero furono dapprima strettamente controllati e regolamentati dallo Stato, ma poi assunsero sempre maggiore autonomia e importanza. Da un lato i provvedimenti ufficiali di alcuni imperatori e dall'altro una certa attenuazione dei caratteri più cruenti e selvaggi del culto contribuirono a sfumare sempre più il ribrezzo che anche i Romani generalmente provavano nei confronti dell'eunuchismo.

Così, il culto di Cibele e Attis ebbe i suoi templi nelle città, le sue confraternite religiose, il suo ciclo festivo inserito nel calendario sacrale. Sotto l'influsso di un certo spiritualismo e di nuove interpretazioni simboliche, il culto assunse via via un carattere mistico e si avviò a divenire, come altri di origine orientale, un culto di tipo misterico. La castrazione dei fedeli fu facilmente interpretata come segno di perfezione, come una volontaria rinuncia ai piaceri della carne, mentre la figura di Attis divenne sempre più spiritualizzata. In epoca imperiale avanzata la castrazione dei fedeli fu forse sostituita o integrata dal sanguinoso e spettacolare rito del taurobolio, in cui un toro veniva sgozzato ed evirato e lasciato a dissanguarsi sul fedele: la pioggia di sangue fungeva da lavacro di intensificazione di vita, di rigenerazione e di purificazione.

La castrazione compare infine, sporadicamente, nelle pratiche di gruppi, sette o isolati pensatori che la collegano a dottrine predicanti l'ascesi e l'astensione sessuale e la considerano l'estremo modo di sottrarsi agli stimoli della carne. Tali dottrine (che pure hanno significativi precedenti e paralleli nel mondo pagano e in quello giudaico) si sviluppano specialmente nel corso dei primi secoli dell'era cristiana e tendono a radicalizzare il dettato di Mt 19,12 sugli eunuchi e la posizione ortodossa (di Paolo, per esempio) sul prestigio della scelta della verginità. Collegata fortemente con la morale sessuale e matrimoniale, connessa al tema del celibato ecclesiastico e intrecciata col sorgere del monachesimo, questa tematica si manifesta in alcuni autori come una predicazione dell'*enkrateia* («continenza»), intesa come l'assoluto rifiuto di ogni forma di rapporto sessuale. Se all'interno della linea ecclesiastica e ortodossa la verginità e la castità sono soltanto consigliate, sulla base di motivazioni come l'imitazione di Cristo o l'anticipazione del Regno, in questi gruppi a vario titolo eterodossi l'astensione sessuale assume invece il carattere di una condizione necessaria per la salvezza e viene fondata su motivazioni di tipo ontologico e protologico, di stampo dualistico e platonico. Secondo alcuni autori antichi, Origene (III secolo) e altre autorità ecclesiastiche dell'epoca procedettero all'autocastrazione per spegnere definitivamente ogni desiderio. Più o meno nella stessa epoca la misteriosa setta dei Valesiani (da Valesio, il loro fondatore) praticava egualmente l'evirazione: fu confutata e accusata di eresia da Epifanio, vescovo di Salamina. Sembra che anche presso i Manichei l'obbligo corrente della castità si trasformasse in alcuni casi in pratiche di autocastrazione. Il fenomeno doveva essere piuttosto ampio, se di esso si occupò il Concilio di Nicea, nel 325, e una bolla di papa Leone I, verso il 395. Ricordiamo infine una ripresa della castrazione, ancora intesa come strumento di ascesi e di proselitismo, nella setta russa degli Skoptzi (i «castrati»), sorta all'interno del complesso movimento del *Raskol* («scisma») verso la metà del XVIII secolo. A lungo combattuta e perseguitata, la setta ebbe in Russia diffusione soprattutto nel secolo successivo e sopravviveva ancora in alcune comunità in Romania intorno al 1950.

Da questa sommaria rassegna di fatti relativi alla castrazione in alcuni miti e in alcune pratiche rituali risulta abbastanza chiaramente che non è possibile pensare – come si diceva – a un unico centro di origine e di diffusione del motivo, anche se indubbiamente l'antico mondo religioso semitico e quello mediterraneo offrono la maggioranza del materiale documentario e mostrano alcuni casi di dipendenza e di evoluzione. Allo stesso modo, non è possibile ricavare una univoca interpretazione della pratica della castrazione che ne spieghi, in tutti i casi, la causa e i motivi. Talora è evidente e primaria la sua relazione con tematiche concernenti la fecondità e la riproduzione, per cui la castrazione costituirebbe un drammatico episodio in cui il flusso della vita viene interrotto, oppure viene condotto entro più ordinati confini. Talora, invece, la pratica della castrazione è in relazione a una dottrinariamente fondata ricerca della asessualità, intesa come condizione privilegiata; in qualche caso tale asessualità si risolve simbolicamente in una sorta di bisessualità, tesa a riprodurre nel fedele la potente compresenza dei sessi propria di certe figure androgine primordiali. Su queste tematiche si è a lungo esercitato un filone interpretativo influenzato dalla psicoanalisi. Infine, in molti casi la castrazione è esplicitamente richiesta come forma estrema di ascesi, in correnti di pensiero che esasperano l'astensionismo come scelta di vita e come condizione per la salvezza.

[Vedi anche *VERGINITÀ*, vol. 3; e *ANDROGINO*, vol. 4].

BIBLIOGRAFIA

Per una analisi della castrazione come sacrificio di sostituzione, cfr. H. Graillot, *Le culte de Cybèle, Mère des dieux, à Rome et dans l'Empire romain*, Paris 1912: lo studio classico sul mito e sul rito di Cibele e Attis. Più recente: M.J. Vermaseren, *Cybele and Attis. The Myth and the Cult*, London 1977. Tutte le fonti archeologiche e letterarie relative a questo culto sono raccolte in M.J. Vermaseren, *Corpus cultus Cybelae Attidisque*, I-VII, Leiden 1977-. Per il rapporto fra Urano e Kumarbi, cfr. H.G. Güterbock, *Kumarbi. Mythen vom churritischen Kronos aus den hethitischen Fragmenten*, Zürich 1946. Sui rituali indiani e iranici: G. Dumézil, *Mitra-Varuṇa*, 4ª ed., Paris 1948. Per l'astensione sessuale, cfr. U. Bianchi (cur.), *La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche*, Roma 1985.

DARIO M. COSI

CERIMONIA. Viene convenzionalmente definita come osservanza o pratica fortemente formalizzata prescritta dal costume e assunta da una collettività, o come osservanze e pratiche consuetudinarie considerate nel loro insieme. Nell'uso convenzionale, il termine *cerimonia* si trova indiscriminatamente alternato con *rito*. Nella discussione teorica attuale, si tende sempre più a distinguere i due termini: con *cerimonia* si indica un genere, o tipo, di comportamento rituale. La cerimonia viene distinta dal punto di vista del suo oggetto – una tendenza prevalente identifica la cerimonia con gli interessi secolari, in contrapposizione a quelli religiosi o sacri (vale a dire, con la rappresentazione simbolica di ordinamenti socioculturali) – oppure risulta differenziata dal punto di vista della sua funzione, considerata essenzialmente conservatrice: il mantenimento degli ordinamenti socioculturali esistenti, in contrasto con la loro trasformazione. A seconda dell'una o dell'altra tendenza, la teoria attuale distingue, ad esempio, l'insediamento del presidente degli Stati Uniti, in cui il potere viene trasferito in modo sicuro, di modo che il sistema politico resti intatto, da un rito di iniziazione tribale, per mezzo del quale i partecipanti sottostanno a un cambiamento della loro identità sociale e vengono preparati ad adattarsi a ogni mutamento delle condizioni socioculturali.

È stata sollevata la questione se non risulti più appropriato e utile considerare la cerimonia come un'attitudine rituale in opposizione a un tipo preciso di rito. Ronald T. Grimes sostiene che le destinazioni prestabilite analitiche o classificatorie tra vari tipi di rito – differenziazione tra attività «sacra» e «profana» e così via – sono inadeguate all'analisi del rito, dal momento che non sono atte a comprendere una varietà di «attitudini incorporate» che emergono nel corso di un rito: cerimonia, decoro, ritualizzazione, ecc. La cerimonia non è tanto un tipo analitico, quanto un substrato, un'attitudine, una sensibilità o «modalità» di rito, afferma Grimes. Secondo lui quando l'una o l'altra modalità diventa dominante si rivela appropriato parlare di un rito di cerimonia e così via (Grimes, 1982, pp. 223, 35, 41). Gli aspetti della cerimonia (cioè l'enfasi sulla formalizzazione, la rappresentazione e l'affermazione di ordinamenti socioculturali esistenti, ecc.) si trovano in tutti gli esempi di rito analizzati in questo articolo, motivando la visione della cerimonia come una modalità di rito.

Il presente articolo fornisce una panoramica della discussione teorica attuale, dedicando particolare attenzione alla discussione del rapporto fra cerimonia e religione, punto fondamentale nelle teorie. Contro quei teorici che considerano la cerimonia come un rito rigorosamente secolare, questo articolo suggerisce che, nella misura in cui gli interessi sociopolitici, religiosi e «sacri» si sovrappongono e convergono, il rapporto tra cerimonia e religione appare problematico, rendendo arduo qualsiasi tentativo di delineare il fenomeno come un qualcosa di distinto dalla religione. La formalizzazione e la stilizzazione (cioè la specificazione di tempo e luogo, formule e gesti, ecc.) sono indicativi del carattere prestabilito della cerimonia come «intenzionale» (Grimes, 1982, p. 41) o comportamento consapevole di sé. La cerimonia è fondamentalmente una rappresentazione autoriflessiva. In quanto tale, la cerimonia si rivela essenzialmente «autosimbolica» (Goffman, 1974, p. 58); ha un intento di rappresentazione. Come ogni comportamento simbolico, la cerimonia indica una struttura d'azione più ampia. Il carattere pubblico della cerimonia è indice del fatto che il suo contesto più generale è la vita sociale e culturale. Come osserva Erving Goffman, la cerimonia fornisce un significato simbolico per mezzo del quale i partecipanti rappresentano se stessi in uno dei loro principali ruoli sociali (*Ibid.*). Attraverso la drammatizzazione e altri mezzi di rappresentazione, la cerimonia presenta le ideologie, i valori e le istituzioni sociali a cui essi sono legati e altri modelli socioculturali che costituiscono la vita sociale e culturale o, nel caso delle cerimonie celebrate su scala minore, della vita del gruppo.

La motivazione di fondo nella rappresentazione cerimoniale dei vari modelli sociali e culturali è la conferma e il rafforzamento di quelle strutture organizzative che ordinano la vita socioculturale in maniera normativa. «La cerimonia», scrive Victor Turner, «costituisce una solenne rappresentazione istituzionalizzata di una realtà sociale indicativa, strutturata in maniera normativa» (Turner, 1982, p. 81). Come spiega Steven Lukes:

> il simbolismo del rito politico *rappresenta*... particolari modelli o paradigmi politici della società e del modo in cui essa funziona. In questo senso, tale rito riveste, come affermava Durkheim, un ruolo cognitivo, rendendo intelligibile la società e le relazioni sociali... In altri termini, contribuisce a sancire come autorevoli certi modi di vedere la società: serve a determinare cosa nella società riveste particolare significato, attira l'attenzione della gente su certe forme di rapporti e di attività – e al tempo stesso, pertanto, devia la sua attenzione da altre forme, dal momento che ogni modo di vedere [è] anche un modo di non vedere.
>
> (Lukes, 1975, p. 301).

La funzione confermativa della cerimonia la dota di un carattere conservatore. La cerimonia «indica», dice Turner; esprime una struttura sociale. La cerimonia non trasforma la struttura sociale; questa è la funzione del rito (o meglio, di altre forme di rito), che deve la sua capacità di trasformare al suo carattere liminale (Turner, 1982, pp. 80-84). Il rito deriva il suo carattere liminale, spiega Turner, dal fatto che separa i partecipanti dalla loro identità sociale strutturale della vita d'ogni giorno e, di conseguenza, dal fatto che determina uno status sociale ambiguo, in quanto li prepara alla transizione a una nuova identità sociale. Turner afferma che il carattere «antistrutturale» del rito è espressione della sua relazione dialettica con la struttura sociale. Riducendo i requisiti sociali strutturali, la liminalità rituale rende possibile la sperimentazione con una struttura sociale che permette innovazioni sociali e culturali. Il rito in tal modo rende i sistemi socioculturali capaci di cambiare e di svilupparsi a seconda di come le nuove esigenze, soprattutto di uno scambio sociale egualitario e diretto, sfidano le configurazioni strutturali esistenti. La concettualizzazione della liminalità rituale operata da Turner aiuta a capire perché la spontaneità e il disordine raramente emergano durante lo svolgimento della cerimonia e, quando ciò avviene, emergano soltanto in periodi prescritti o in luoghi determinati: il fine di conservare lo *status quo* della struttura sociale esige che gli aspetti liminali della cerimonia vengano tenuti sotto controllo o almeno circoscritti.

La funzione conservatrice della cerimonia la rende particolarmente adatta a essere sfruttata in periodi di conflitto sociale o di crisi latente, quando le norme esistenti vengono sfidate o si trovano minacciate. Dal momento che la formalizzazione dà l'idea della legittimità, la cerimonia si presta a presentare come incontrovertibili e immutabili quelle ideologie e quelle istituzioni sociali che risultano maggiormente in forse durante i periodi di crisi sociale. Sally F. Moore e Barbara G. Myerhoff osservano che la presentazione autorevole che la cerimonia compie del proprio materiale come «assiomatico» è «paradossale», dal momento che essa costituisce chiaramente l'interazione sociale più calcolata e pertanto arbitraria. Le due studiose osservano che la preoccupazione dell'ordine implicitamente indica la possibilità del disordine, del caos e, soprattutto, la possibilità di scegliere altre configurazioni culturali. Anche se la cerimonia può avere il fine di mascherare la contraddizione, su un livello più sottile, meno cosciente, può esserne l'espressione (Moore e Myerhoff, 1977, pp. 16, 18; cfr. Lukes, 1975, pp. 296-302).

Una motivazione più fondamentale della rappresentazione cerimoniale di modelli sociali e culturali individuata da Moore e Myerhoff è la dichiarazione culturale di ordine contro l'indeterminatezza. La cerimonia mira a proclamare «l'ordine culturale in opposizione a un vuoto culturale», che esistono in tensione dialettica. Essa «bandisce dalla riflessione le questioni fondamentali sollevate dal progredire della cultura, la sua malleabilità e alterabilità». Come spiegano Moore e Myerhoff, in quanto comportamento formalizzato la cerimonia costituisce, allora, un tentativo di affermare l'ordine: «Attraverso l'ordine, la formalità e la ripetizione, cerca di affermare che il cosmo e il mondo sociale, o alcune parti specifiche di essi, sono ordinati e intelligibili e, per il momento, immutabili» (Moore e Myerhoff, 1977, pp. 16-17). La formalità permette così alla cerimonia di autenticare il suo messaggio, conferendo permanenza e legittimità a quel che in realtà è un modello sociale. «Il suo strumento fa parte del suo messaggio» (*Ibid.*, p. 8).

Nonostante la cerimonia simboleggi o rifletta quel che è socialmente e culturalmente normativo, non ne costituisce una mera immagine speculare.

Le cerimonie, osserva la Moore, non sono semplicemente drammatizzazioni di norme sociali e morali: sono «atti performativi». Le cerimonie non comunicano semplicemente informazioni, né sono semplici analogie; «esse *fanno* qualcosa», mettendo in azione quel che simboleggiano (Moore, 1977). Presentando una «ontologia», la cerimonia serve «a farla succedere – a renderla concreta», spiega Clifford Geertz. Egli osserva che la cerimonia plasma la vita socioculturale in un duplice senso. Non solo offre rappresentazioni idealizzate di ordinamenti sociali normativi, ma nella misura in cui rappresenta un modo di vita che risulta idealmente e concretamente confacente al mondo qual è nei suoi fondamenti, essa predispone i partecipanti a emulare i suoi modelli. La cerimonia pertanto si rivela paradigmatica in un duplice senso: è un «modello di» e al tempo stesso un «modello per» la vita sociale e culturale (Geertz, 1980). Potremmo aggiungere che i partecipanti vengono anche predisposti a emulare i modelli ideali della cerimonia perché sono portatori di una for-

za imperativa o di un'autorità loro conferita da potenti istituzioni, classi e gruppi sociali. Il fatto che la cerimonia sia permeata dall'autorità dei gruppi che si trovano già in una posizione di potere o che stanno emergendo come potenza dominante spiega in parte perché essa sia una delle strutture predominanti (Goffman, 1974, pp. 10s., 48), o dei principi organizzativi, per mezzo dei quali gli ordinamenti sociali vengono strutturati.

Inestricabilmente legata alle funzioni corroboranti e legittimanti della cerimonia è l'affermazione e la salvaguardia del potere. Grimes scrive che «la cerimonia consiste in negoziazioni di potere in forma rituale... I gesti cerimoniali sono offerte di autorità, prestigio, riconoscimento e controllo» (Grimes, 1982, p. 224). Presentare i modelli sociali e culturali come postulati garantisce il potere a chi ha un interesse acquisito, riconosciuto o no, in una specifica ideologia o struttura sociale. Inoltre, come osserva Grimes, dal momento che la cerimonia implica una distinzione tra il gruppo che simbolicamente afferma il proprio potere e «l'"altra parte'», essa risulta «chiaramente competitiva, a volte carica di conflitti». Una riuscita simbolizzazione del potere esige che la contraddizione sociale intrinseca nella arbitraria affermazione del potere venga mascherata e che soltanto le proprietà giuste o legittime vengano esposte. Anche la potenzialità del potere di diventare fonte di conflitto e non solamente strumento di soluzione del conflitto deve essere dissimulata (*Ibid.*, p. 42). Un interesse latente nell'affermazione e nel consolidamento del potere aiuta a comprendere il tono serio della cerimonia, che resta dominante anche quando essa manifesta aspetti festosi.

Il legame tra la conferma cerimoniale, il mantenimento delle norme sociali e culturali e la negoziazione di potere risultano chiaramente evidenti nelle cerimonie nazionali o civiche, una forma predominante di cerimonia, come pure nelle adunate politiche di massa. Parate, processioni, cortei, rappresentazioni teatrali e altri eventi cerimoniali associati all'anniversario della proclamazione dell'Indipendenza negli Stati Uniti (Bellah, 1967), in Messico (Vogt e Abel, 1977) e in Indonesia (Peacock, 1968) e quelli associati al Primo Maggio, all'anniversario della Rivoluzione d'Ottobre, e all'anniversario della Vittoria nell'Unione Sovietica (Lane, 1981) costituiscono alcuni esempi. Su scala ridotta, si trovano esempi in «cerimoniali politici» come la città ritualizzata o i raduni pubblici tra gli Indiani e i meticci del Messico (Hunt, 1977) e tra gli abitanti dei villaggi del Kilimanjaro, in Tanzania (Moore, 1977). Processi in tribunale, insediamenti in carica ed esercitazioni accademiche, come le cerimonie annuali per il conferimento delle lauree, costituiscono esempi significativi di riflessione cerimoniale e di trattative di potere su scala ancor più ridotta.

Cerimonie e religione. Nella discussione teorica di queste pratiche convenzionalizzate sono reperibili due diverse tendenze nella delineazione dell'oggetto della cerimonia. La cerimonia viene identificata con interessi esclusivamente secolari, oppure è associata a motivi sia secolari che religiosi, o «sacri», quando questi vengono a convergere. Sia Jack Goody che Max Gluckman, rappresentanti della prima tendenza, sostengono che, nonostante le attività convenzionalizzate religiose e non religiose appartengano allo stesso tipo di comportamento analitico (vale a dire, la formalizzazione che ha fini non razionali o di natura non tecnica), e nonostante assolvano a funzioni similari, esse implicano credenze disparate e pertanto dovrebbero essere differenziate. L'azione convenzionale rivolta a esseri spirituali o relativa al fondamento ultimo viene definita come «religiosa». In opposizione alla tendenza a identificare l'attività collettiva formalizzata con il rito religioso, ratificata in precedenza da Émile Durkheim, Goody distingue l'attività di «significato esclusivamente secolare». L'attività convenzionale di natura non religiosa, come l'anniversario della Rivoluzione d'Ottobre, viene definita come «cerimoniale». Come attività religiosa formalizzata, la cerimonia diventa una sottocategoria del «rito», termine con il quale Goody indica la categoria più generale del comportamento convenzionale (Goody, 1961, p. 159). Gluckman preferisce *cerimonia*, in quanto termine comprensivo del comportamento convenzionale e stilizzato, o «cerimoniale». *Cerimonioso* diventa un termine che contraddistingue l'attività formale non religiosa, mentre *rito* è riservato a quella sottocategoria di attività cerimoniale che fa riferimento a «nozioni mistiche» (Gluckman, 1962, pp. 22s.).

Goody evita i termini *sacro* e *profano* nella sua distinzione tra riti religiosi e cerimoniali. Dal momento che la dicotomia che rappresentano risulta un concetto estraneo a molte culture, egli ritiene che essi abbiano applicazioni limitate, come indici di categorie analitiche. Il fatto che la polarità sacro-profano non sia universalmente riconosciuta suggerisce, come osserva Goody, che queste sono categorie estrinseche, imposte da un osservatore esterno, piuttosto che categorie proprie degli stessi partecipanti.

Come riconosce la seconda tendenza nella delineazione della cerimonia, una netta distinzione tra attività religiosa e attività secolare si rivela problematica. I fenomeni storici non presentano quei limiti definiti che si ritrovano in precise categorie teoretiche. Nonostante siano dissociati dalla religione istituzionalizzata, molti riti secolari fanno riferimento alla fede religiosa o si

servono di simboli religiosi. L'invocazione a Dio e l'uso della Bibbia nelle cerimonie di insediamento del presidente (cfr. Bellah, 1967; Wilson, 1979) e nelle pratiche del Memorial Day negli Stati Uniti (Warner, 1959) e nelle incoronazioni in Gran Bretagna (Bocock, 1974) costituiscono alcuni esempi. L'appello alla fede religiosa e l'uso di simboli religiosi sono indice ed espressione dell'interdipendenza dei sistemi religiosi e socioculturali. Legare l'ideologia, i valori e le strutture sociali al trascendente o al fondamento ultimo conferisce ai principi e alle strutture organizzative di fondo della vita sociale e culturale lo status di assoluti e al tempo stesso serve alla legittimazione del potere.

Questa interdipendenza appare più evidente nei sistemi politico-religiosi. In essi la cerimonia occupa un ruolo centrale, in virtù della sua funzione legittimante. Le cerimonie di Stato associate alla regalità divina, istituite da molto tempo come culto di Stato in Asia, Vicino Oriente, Africa e altrove costituiscono un esempio significativo. Un altro esempio sono i classici «cerimoniali di Stato» di Bali del XIX secolo. Assumendo un fondamento cosmico per la condizione terrena, il culto di Stato balinese (regalità divina) attribuiva un ruolo centrale alle cerimonie, che adattavano la cosmologia induista alla rappresentazione e alla conferma del potere dello Stato. Consacrazioni regali di templi di palazzo, ordinazioni regali, cremazioni regali e altri «riti di Stato» si servivano di spettacoli teatrali per rappresentare il re come immagine del divino. Le cerimonie di corte non solo presentavano il re come analogia del potere divino, ma trasformavano il re in una manifestazione del potere divino, assicurando inoltre allo Stato il potere necessario per strutturare l'ordine sociale e politico (cfr. Geertz, 1980). Le cerimonie che concentravano l'attenzione sull'«elezione divina» e sulla divinizzazione nella Roma imperiale costituiscono significativi esempi premoderni di consolidamento del potere statale per mezzo della cosmologizzazione rituale di una carica politica (cfr. MacCormack, 1981).

Anche le cerimonie associate alla «religione civile» risultano interessanti oggetti di studio, nella loro appropriazione di simboli religiosi tradizionali per legittimare l'ideologia e la struttura sociale dominanti e per salvaguardare il potere dello Stato investendolo di un valore e di un'autorità ultimativi. *Religione civile* è il termine con cui Robert Bellah indica una forma di religione caratteristica dei moderni Stati nazionali fortemente secolarizzati e tecnologicamente orientati, che esiste, secondo lui, indipendentemente dalla religione istituzionalizzata, anche se dipende da una religione organizzata per molti dei suoi simboli. Negli Stati Uniti, ad esempio, l'impiego di termini ebraico-cristiani nelle cerimonie d'insediamento del presidente, nei discorsi sullo Stato dell'Unione, nelle celebrazioni del Memorial Day, nei funerali dei dirigenti nazionali e simili, hanno il fine di assicurare la continuità della benedizione divina sull'ordine politico e sociale (cfr. Bellah, 1967; Cherry, 1970; Warner, 1959; Wilson, 1979).

L'offuscamento dei confini tra rito religioso e rito secolare si trova su scala minore in numerose cerimonie civiche. Un esempio è offerto dalla Fiesta, una celebrazione cittadina della fondazione di Santa Fe, Nuovo Messico, come città spagnola. I simboli religiosi ricoprono un ruolo fondamentale nella negoziazione religiosa del potere tra indigeni americani, ispanoamericani e altri membri euro-americani della comunità, non solo perché contribuiscono ad affermare l'identità del gruppo, ma anche perché contribuiscono a legittimare interessi sociopolitici. I legami tra il Cattolicesimo e la dominazione storica degli indigeni americani da parte degli Spagnoli vengono sfruttati nella messa della Fiesta, nella processione de «La Conquistadora» (la Vergine) e in altre manifestazioni sponsorizzate dalla Chiesa; ad esempio, quando gli ispanoamericani affermano il loro potere sugli indigeni americani (cfr. Grimes, 1976).

È stata avanzata l'ipotesi che, se le società di fatto tendono a idealizzare la loro situazione sociale come quella dell'ordine cosmico, allora il «rito secolare» dovrebbe sempre manifestare «aspetti sacri». «Se è così, non può essere possibile parlare di riti puramente religiosi o di cerimoniali puramente secolari», osserva Eva Hunt. Inoltre, afferma la Hunt, se gli ordini secolari e religiosi sono interdipendenti, in modo tale che il secolare modelli e strutturi il religioso, che a sua volta modella il comportamento secolare, allora «secolare e sacro non possono costituire due atteggiamenti differenti, bensì differenti aspetti analitici degli stessi atteggiamenti» (Hunt, 1977, p. 143).

Il problema di distinguere tra rito religioso e rito secolare viene risolto se si ammette, come sostengono Moore e Myerhoff, che il sacro costituisce una categoria più generale del religioso, se con sacro si intende costituzione di indiscutibilità e tradizione. Moore e Myerhoff affermano che i riti secolari manifestano una dimensione sacra quando presentano l'ideologia, la dottrina e così via come autorevoli e incontrovertibili e così facendo fungono da forza creatrice di tradizione. Le due studiose nondimeno distinguono la cerimonia dal rito religioso per l'assenza di motivazioni ultramondane o ultime; secondo loro questa è la sfera e la funzione specifica del rito religioso. Lo scopo della cerimonia viene ristretto agli aspetti specializzati della vita sociale e culturale e ai suoi interessi immediati. Pertanto, affermano le studiose, a differenza del rito religioso, la cerimonia non agisce sull'altro mondo per in-

fluire su questo mondo; agisce solamente su questo mondo.

Al fine di analizzare i riti secolari che manifestano una dimensione sacra e quelli che non la manifestano, i riti che fanno uso di simboli religiosi e altre possibili combinazioni, compresa la presenza di interessi secolari nell'ambito della vita religiosa, Moore e Myerhoff propongono le categorie analitiche di «religioso» e «non religioso», «sacro» e «non sacro» (Moore e Myerhoff, 1977, pp. 3, 10-15, 20-22).

La cerimonia di conseguenza può anche non attribuire carattere ultimativo all'ordine socioculturale equiparandolo all'ordine cosmico, contrariamente a quanto afferma la Hunt. Vi sono sufficienti esempi, tuttavia, come abbiamo indicato in precedenza, per mettere in dubbio la proposta di Moore e Myerhoff, che la cerimonia possa essere distinta sulla base del suo «significato ed effetto» (*Ibid.*, p. 8). Nella misura in cui gli interessi religiosi e sociopolitici si intersecano e addirittura convergono e il sacro è un modello sociale che rappresenta l'ideale o l'inviolabile, la delineazione della cerimonia come un qualcosa di distinto dalla religione risulterà problematica.

Il problema posto da categorie precise e da distinzioni nette tra interessi religiosi e interessi secolari si presenta in forma differente quando il rito esplicitamente religioso manifesta interessi secolari. Esempi adeguati sono reperibili nei riti associati al convergere di teologia e ideologia politica nel Cristianesimo fondamentalista contemporaneo negli Stati Uniti e nell'Islamismo fondamentalista nel Vicino Oriente e altrove. L'uso del pulpito da parte dei fondamentalisti cristiani per favorire gli interessi conservatori durante le elezioni nazionali e statali del 1980, 1982, 1984 e 1986 ha ricevuto molta attenzione nei circoli religiosi, politici e accademici. Nonostante che il ruolo dell'Islamismo fondamentalista nella rivitalizzazione delle culture musulmana e araba abbia ricevuto uguale attenzione, il ruolo ricoperto dal rito religioso in tale processo ha ricevuto meno attenzione al di fuori della discussione degli studiosi. Un esempio significativo si trova nell'uso dell''Āshūrā', la drammatizzazione e commemorazione rituale del martirio del nipote di Maometto, Ḥusayn ibn 'Alī, per legittimare in Iran l'ideologia e il potere sciita. Reinterpretando la morte di Ḥusayn come l'esito finale della lotta di un uomo giusto contro la corruzione della vera religione ad opera dei governanti politici, gli sciiti trovarono nell''Āshūrā' un potente simbolo al servizio della rivoluzione del 1979. Assegnando al rito il nuovo contenuto ideologico, identificando la monarchia e le strutture di potere ad essa alleate come forze ostili all'Islamismo e se stessi come preservatori della vera fede, gli sciiti si servirono dell''Āshūrā' per salire al potere. Essi continuano a sfruttare il nuovo contenuto ideologico del rito nel loro sforzo di conservare il potere (cfr. Hegland, 1983). Come osserva Grimes, i riti esplicitamente religiosi possono mostrare aspetti cerimoniosi e ciò chiaramente avviene quando il rito religioso viene posto al servizio di interessi politici e sociali (Grimes, 1982, p. 42).

Conclusione. Qualsiasi tentativo di delineare la cerimonia deve prendere in considerazione la compenetrazione delle categorie rituali tradizionali: «religioso» e «non religioso», «sacro» e «profano» e simili. Come dimostrano gli esempi riportati, i fenomeni storici non possono essere classificati in modo così preciso come propongono varie trattazioni teoriche attuali della cerimonia. Qualsiasi tentativo di definire la cerimonia deve anche prendere atto della formalizzazione, delle tendenze corroboranti e di altri aspetti della cerimonialità che risultano intrinseci alla rappresentazione o all'esecuzione rituale. Come suggeriscono gli esempi riportati, si deve presumere che la maniera cerimoniale sia dominante quando il rito è stato posto al servizio della tradizione o della legittimazione di potere. In tal caso, gli aspetti liminali del rito vengono spesso circoscritti. [Vedi anche *RITO*].

BIBLIOGRAFIA

R.N. Bellah, *Civil Religion in America*, in «Daedalus», 96 (1967), pp. 1-21.

R. Bocock, *Ritual in Industrial Society. A Sociological Analysis of Ritualism in Modern England*, London 1974.

C. Cherry, *American Sacred Ceremonies*, in P.E. Hammond e B. Konnson (curr.), *American Mosaic. Social Patterns of Religion in the United States*, New York 1970, pp. 303-16.

C. Geertz, *Negara. The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*, Princeton 1980.

M. Gluckman, *Les Rites de Passage*, in M. Gluckman (cur.), *Essays on the Rituals of Social Relations*, Manchester 1962, pp. 1-52.

E. Goffman, *Frame Analysis. An Essay on the Organization of Experience*, New York 1974. Tratta della cerimonia alle pp. 43-44, 48, 58 e 126.

J. Goody, *Religion and Ritual. The Definitional Problem*, in «British Journal of Sociology», 12 (1961), pp. 142-64.

R.L. Grimes, *Symbol and Conquest. Public Ritual and Drama in Santa Fe, New Mexico*, Ithaca/N.Y. 1976.

R.L. Grimes, *Modes of Ritual Sensibility*, nel suo *Beginnings in Ritual Studies*, Lanham/Md. 1982, pp. 35-51. Si veda anche *Two Public Celebrations*, pp. 221-31.

Mary Hegland, *Ritual and Revolution in Iran*, in M.J. Aronoff (cur.), *Political Anthropology*, vol. 2, *Culture and Political Change*, New Brunswick/N.J. 1983, pp. 75-100.

Eva Hunt, *Ceremonies of Confrontation and Submission. The Symbolic Dimension of Indian-Mexican Political Interaction*,

in Sally F. Moore e Barbara G. Myerhoff (curr.), *Secular Ritual*, Assen 1977, pp. 124-47.
Christel Lane, *The Rites of Rulers. Ritual in Industrial Society; The Soviet Case*, Cambridge 1981.
S. Lukes, *Political Ritual and Social Integration*, in «Sociology», 9 (1975), pp. 289-308.
Sabine G. MacCormack, *Art and Ceremony in Late Antiquity*, Berkeley 1981.
Sally F. Moore, *Political Meetings and the Simulation of Unanimity. Kilimanjaro 1973*, in Sally F. Moore e Barbara Myerhoff (curr.), *Secular Ritual*, Assen 1977, pp. 151-72.
Sally F. Moore e Barbara G. Myerhoff, *Secular Ritual Forms and Meanings*, in Sally F. Moore e Barbara G. Myerhoff (curr.), *Secular Ritual*, Assen 1977, pp. 3-24.
J.L. Peacock, *Rites of Modernization. Symbolic and Social Aspects of Indonesian Proletarian Drama*, Chicago 1968.
V. Turner, *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*, New York 1982 (trad. it. *Dal rito al teatro*, Bologna 1986). Si vedano le pp. 80-84.
E.Z. Vogt e Suzanne Abel, *On Political Rituals in Contemporary Mexico*, in Sally F. Moore e Barbara G. Myerhoff (curr.), *Secular Ritual*, Assen 1977, pp. 173-88.
W.L. Warner, *The Living and the Dead. A Study of the Symbolic Life of Americans*, New Haven 1959.
J.F. Wilson, *Public Religion in American Culture*, Philadelphia 1979.

BOBBY C. ALEXANDER

CERIMONIE STAGIONALI. In tutte le parti del mondo e in ogni epoca si è usato segnare l'inizio dell'anno, della stagione o del ciclo agricolo con una serie di cerimonie pubbliche. Tali cerimonie erano in origine intese a drammatizzare la conclusione di un periodo di esistenza e a procurare, attraverso procedure semimagiche, fertilità, prosperità, sole e pioggia per il futuro. Tutte queste cerimonie si possono ricondurre a uno schema comune. Si possono distinguere in primo luogo i riti di mortificazione, che simboleggiano la temporanea eclissi della comunità; poi i riti di purificazione, attraverso i quali vengono eliminati tutti gli elementi nocivi che potrebbero compromettere il futuro benessere della comunità; poi ancora i riti di rinvigorimento, che mirano a stimolare la crescita dei raccolti, la fecondità degli uomini e degli animali e a garantire la quantità necessaria di sole e di pioggia per tutto l'anno; infine, quando il nuovo ciclo di vita è ormai assicurato, si celebrano riti di giubilo: nel corso di un pasto in comune i membri della comunità rinsaldano i loro vincoli di parentela, spezzando insieme il pane alla presenza dei loro dei. In questa occasione, le ombre dei loro antenati e dei loro parenti defunti si ricongiugono temporaneamente con loro.

Riti di mortificazione. La fase iniziale, quella della mortificazione, consiste essenzialmente nel digiuno, nell'astinenza e nella sospensione delle funzioni pubbliche e delle attività quotidiane. [Vedi *MORTIFICAZIONE*, vol. 3]. I Babilonesi, per esempio, consideravano i primi dieci (o sedici, in alcune città) giorni dell'anno come una sorta di quaresima; gli Ebrei, in autunno, davano inizio allo Ḥag ha-Asif («festa del raccolto») con lo Yom Kippur («giorno della purificazione»), in cui il Tempio e i suoi utensili sacri venivano purificati, i membri della comunità venivano ritualmente aspersi e «puliti», si osservava il digiuno e si sospendevano tutte le normali attività. A Roma la festa di Cerere, la dea dei raccolti, che si celebrava in aprile, veniva preceduta da un digiuno. Ancora oggi i Choctaw, i Cherokee e i Creek, Indiani dell'America settentrionale, digiunano all'inizio dell'anno; e tra i Mao di Manipur si osserva all'inizio del raccolto un *genna*, un periodo di interdizione che dura quattro giorni. Il mese di Muḥarram, all'inizio dell'anno, costituisce in Marocco un periodo di astinenza e gli Osseti del Caucaso digiunano per un giorno intero durante il mese che precede il raccolto. A questi esempi, peraltro, se ne potrebbero facilmente aggiungere molti altri. Anche la Quaresima cristiana e il Ramaḍān islamico, del resto, rappresentano in fondo delle sopravvivenze, se pur reinterpretate, di questo uso. [Vedi *DIGIUNO*, vol. 3].

La sospensione annuale o stagionale della vita comunitaria si può anche manifestare nella deposizione, esecuzione o temporanea umiliazione del re o del capo, il quale personifica e riassume in sé la vita. A Babilonia il sovrano veniva formalmente degradato il quinto giorno della Festa del Nuovo Anno (Akitu): il gran sacerdote gli strappava i vestiti, lo schiaffeggiava fino a farlo piangere e lo costringeva a inginocchiarsi. Il re veniva poi obbligato a recitare una preghiera penitenziale: solo a questo punto era reintegrato nella sua carica. In Cambogia, un tempo, il sovrano abdicava per tre giorni all'anno, durante il mese di febbraio; in Thailandia rimaneva confinato nel suo palazzo, alla fine di aprile o all'inizio di maggio.

Spesso il nuovo anno non cominciava immediatamente dopo la fine di quello precedente: esisteva un periodo intermedio, di «vacanza», che veniva considerato al di fuori del calendario. Tra gli Aztechi, ad esempio, questo periodo intermedio si chiamava *nemontemi* («i giorni non adatti al lavoro»); in esso erano sospese tutte le cerimonie religiose e le attività civili. Anche i Maya dello Yucatan avevano, alla fine dell'anno, un periodo detto *xma kaba kin* («giorni senza nome»), durante il quale si astenevano dai lavori pesanti e persino dalle abluzioni personali. Nell'interno dell'India, del resto, questo periodo veniva esplicitamente

chiamato *malmas* («escrementi»): una simile istituzione sopravvive nell'uso popolare europeo delle astinenze e delle restrizioni imposte durante i dodici giorni che intercorrono tra il Natale e l'Epifania. Nel lasso di tempo in cui il sovrano era temporaneamente esautorato dal suo incarico, veniva (e viene ancora) nominato un sostituto. Questa pratica era in uso, ad esempio, nel regno di Jambi a Sumatra, tra gli Kwotto della Nigeria settentrionale, i Kitara dell'Uganda e i Bastar dell'India centrale. Si ritiene in genere che un re temporaneo di questo genere (latino *interrex*; greco *zoganes*), partecipasse anche, impersonato da uno schiavo, all'antica festa iranica *Sacaea*; inoltre si è avanzata l'ipotesi che nell'antica Roma la fuga del re, il *regifugium* del 24 febbraio, sia una sopravvivenza di una antica espulsione del sovrano temporaneo al termine del suo breve mandato.

Un altro modo popolare per simboleggiare la conclusione di un ciclo vitale è quello di seppellire un fantoccio che in qualche modo lo personifichi, per poi dissotterrarlo in un secondo momento, quando inizia il successivo ciclo temporale. In Romania, per esempio, il lunedì che precede l'Assunzione (15 agosto) si sotterra una bambolina di argilla (detta *kalojan*, dal greco *kalos Ioannes*, «bel Giovanni»), che in seguito viene dissotterrata. La medesima cerimonia si compie in Abruzzo con una figurina chiamata Pietro Pico («piccolo Pietro»). In entrambi i casi si tratta semplicemente di versioni cristianizzate di una antichissima usanza pagana, che ci è documentata, per esempio, dal funerale e dalla successiva riesumazione di Attis frigio e di Osiride egizio. Anche in alcune regioni della Russia, in maniera del tutto analoga, veniva sotterrato il giorno di san Pietro e in seguito dissotterrato un fantoccio detto Kostrobunko.

Lo spirito della vita e della fertilità che viene in questo modo sepolto gode di un pianto rituale, in genere praticato dalle donne (come avviene regolarmente nei riti funerari). Lamentazioni del genere sono attestate, a livello mitologico, nel culto di Dumuzi a Babilonia, in quello di Attis in Asia Minore, di Osiride in Egitto e di Adone in Siria e inoltre negli *iouloi* («urla») emessi per Demetra e Persefone in Grecia. A questo proposito, tuttavia, è opportuno osservare che in diverse culture le lacrime vengono considerate rigeneranti. Si racconta, per esempio, che gli Egizi le abbiano versate quando hanno seminato le prime sementi; a Great Bessan, in Guinea, i buoi vengono uccisi e fatti «piangere» nel corso di una cerimonia annuale intesa ad assicurare un buon raccolto. È stata avanzata l'ipotesi che le famose parole del *Salmo* 126,5: «Chi semina nelle lacrime mieterà con giubilo», si ispirino in realtà a una usanza di questo genere; è significativo, del resto, che un grido di lamento (*eleleu*) caratterizzasse alcune feste stagionali greche. [Vedi *LACRIME*, vol. 4]. Non è pertanto da escludere che quello che alla fine venne interpretato come pianto per lo spirito della fertilità ucciso o sepolto fosse in origine un pianto in qualche modo «funzionale».

Riti di purificazione. Altrettanto universali sono le cerimonie di purificazione, cioè l'eliminazione rituale di elementi nocivi o del contagio provocato da un peccato latente, tale da mettere a repentaglio la continuità della vita e la salute della comunità o da evocare la punizione di Dio sotto forma di sterilità, siccità, pestilenza, guerra o altre calamità. [Vedi *PURIFICAZIONE*]. A Babilonia una cerimonia chiamata *kuppuru* («chiarificazione, purificazione»), comprendente la purificazione e il rinnovamento del tempio, faceva parte dei festeggiamenti del Nuovo Anno; una cerimonia analoga, come abbiamo già detto, lo Yom Kippur, era praticata dagli Ebrei prima del raccolto autunnale. A Roma il mese che precedeva il Nuovo Anno, il mese di marzo, era definito come un periodo di *februatio* (da cui il nostro febbraio): in esso i campi e gli uomini venivano purificati e i templi ripuliti. I riti di purificazione di questo genere comprendevano spesso una confessione collettiva dei peccati. Qualche esempio: durante la festa giapponese di metà anno, l'Ofuharahi («purificazione»), il Mikado oppure un membro dell'ordine sacerdotale Nakatomi confessa la gente; lo stesso accade nel corso della festa ashanti chiamata Odwira. La confessione era un elemento fondamentale anche dell'antico Yom Kippur e l'usanza sopravvive ancor oggi nel rituale ebraico.

Spesso i peccati che rimangono inconfessati (e dunque nascosti) vengono eliminati caricandoli simbolicamente su un capro espiatorio, animale o uomo, che viene ritualmente allontanato dalla comunità. Questo rito era caratteristico delle cerimonie babilonesi ed ebraiche già ricordate; in Grecia si praticava durante la festa dei Thargelia, nel mese di maggio.

Talora il male viene eliminato espellendo un'effigie chiamata «Morte» o appellata con nomi consimili. Gli Inca del Perù, ad esempio, allontanavano in questo modo le malattie prima della stagione delle piogge; in Thailandia gli spiriti nocivi vengono ritualmente banditi l'ultimo giorno dell'anno. In Cambogia il rito si compie nel mese di marzo; tra gli Inuit (Eschimesi) di Point Barrow, in Alaska, la cerimonia si compie non appena il sole ricompare ad annunciare un nuovo ciclo vitale. La pratica odierna di suonare le campane, percuotere gong, suonare fischietti e far schioccare le fruste a San Silvestro rappresenta una sopravvivenza di questa antica cerimonia di espulsione del male e delle calamità, originariamente intesa a mettere in fuga i de-

moni, scatenando, per così dire, un «pandemonio» capace di sopraffarli.

Il male, infine, può essere eliminato accendendo fuochi nei periodi cruciali dell'anno: a Capodanno e a metà dell'estate o dell'inverno. Questo rito è talmente comune da non richiedere alcuna documentazione. Esso è diffuso non soltanto nella maggior parte dell'Europa, ma anche tra i musulmani (nel corso della festa dell''Ashūrā, tra i Berberi); nell'antichità era praticato, nell'Egitto ellenistico, durante le feste di Iside. A questo proposito, tuttavia, è necessaria una precisazione. Il fuoco viene utilizzato nell'uso popolare anche per purificare i campi, al fine di stimolare i raccolti, oppure anche per aumentare lo splendore del sole che riemerge dal suo soggiorno invernale nel sottosuolo. Alcuni dei riti che sono stati interpretati come finalizzati a eliminare il male, pertanto, sono in realtà rivolti piuttosto verso questi scopi alternativi.

Riti di rinvigorimento. L'eliminazione di ciò che è vecchio conduce naturalmente all'inaugurazione del nuovo, vale a dire a riti di rinvigorimento. Il più diffuso dei riti di questo genere è la rappresentazione di un combattimento rituale tra fertilità e sterilità, pioggia e siccità, estate e inverno o semplicemente vita e morte, in cui peraltro sempre trionfa il protagonista positivo (quello che personifica il rinnovamento). Questa usanza stagionale risulta attestata presso gli Ittiti d'Asia Minore e sui bassorilievi del tempio egizio di Deir al-Bahri. Ma anche fra le tribù nordamericane di lingua irochese si combatteva ogni anno (verso la fine di gennaio o all'inizio di febbraio) una battaglia rituale tra il dio dell'estate o della vita (Teharoniawagon) e il dio dell'inverno o della morte (Tawiskaron). Spesso questo combattimento viene presentato come la rievocazione di uno scontro reale, del tutto storico. Gli Ittiti, ad esempio, riconoscevano negli antagonisti rispettivamente se stessi e un popolo vicino, i Masa; Plutarco, per parte sua, ricorda un torneo, disputato periodicamente, tra personaggi chiamati popolarmente Alessandro e Dario. Analogamente, negli spettacoli dei pupi della tradizione inglese, che costituiscono anch'essi una sopravvivenza della medesima usanza, i combattenti vengono talvolta identificati con san Giorgio e con un cavaliere turco (probabilmente una distorsione del Saladino), oppure con re Giorgio e Napoleone, o addirittura (in tempi più recenti) con Churchill e Hitler.

Una forma diffusa di rito di rinvigorimento è costituita dalla sregolatezza sessuale. Presso i Pipil dell'America centrale, per esempio, un'intensa e disordinata attività sessuale viene praticata in occasione della semina delle prime sementi; in Ucraina riti orgiastici nel giorno di San Giorgio (23 aprile) erano intesi popolarmente come stimoli per la crescita del raccolto. I Garo incoraggiano i rapporti sessuali durante le feste stagionali e molti studiosi ritengono che le famose storie del ratto delle Sabine e delle donne di Shiloh (Gdc 21,19-23) riflettano la medesima consuetudine.

In varie città mesopotamiche questa usanza venne mitizzata nel «matrimonio sacro» del dio e della dea, in occasione del Nuovo Anno; in Egitto nel matrimonio del dio Horus e della dea Hathor, durante la celebrazione annuale a Idfu (Behdet). L'unione del dio (impersonato dal faraone) con la sua sposa divina è raffigurata anche nei bassorilievi di Deir al-Bahri. [Vedi *IEROGAMIA*]. Aristotele riferisce che ogni anno, nel *Boukolikon* di Atene, aveva luogo un matrimonio sacro tra Dioniso e la consorte del re. Una parodia di questo rito caratterizza ancor oggi, nella Grecia settentrionale, certe rappresentazioni festive. Il frutto del matrimonio sacro, cioè lo spirito della nuova vita, viene spesso presentato come un bimbo nella culla: questa usanza trova un'eco nei nostri biglietti augurali di Buon Anno. Alcuni studiosi ritengono che anche il famoso passo del *Libro di Isaia* 9,5: «Poiché un bambino è nato per noi, ci è stato dato un figlio», sia ispirato da questa tradizione.

Spesso i nuovi membri del gruppo o della comunità, in particolare i bambini, vengono iniziati durante le cerimonie stagionali. Una iniziazione di questo genere veniva praticata, ad esempio, dagli Arabi musulmani prima del raccolto primaverile, dai Beduini alla Mecca e inoltre a Gerico nel corso della festa di Nebi Musa, così come dagli Haida delle isole della Regina Carlotta. Significativa a questo proposito risulta un'affermazione che compare nel *Libro di Giosuè* 5,2-8: dopo l'uscita dall'Egitto, il rito d'iniziazione della circoncisione, che accoglieva nella comunità i membri della nuova generazione, veniva eseguito prima della festa della Pasqua. Talvolta l'iniziazione viene rappresentata come una rinascita. Presso alcuni popoli delle regioni inferiori del fiume Congo, in effetti, tale rito viene chiamato *kimbasi* («resurrezione») e gli iniziandi devono per prima cosa cadere come morti ai piedi del celebrante.

Riti di giubilo. Il programma della celebrazione stagionale si conclude in genere con una festa comune, alla quale partecipano anche gli antenati defunti («i nostri fondatori sono con noi nello spirito»). Per citare soltanto qualche esempio, ricordiamo che i Greci credevano che gli «spiriti» ritornassero temporaneamente in occasione delle feste Antesterie; i Romani nel corso della festa Lemuria. I Mandei dell'Iraq e dell'Iran celebrano una festa per i defunti all'inizio dell'anno. Anche nelle isole Trobriand i morti si ricongiungono ai vivi in occasione di una particolare festa annuale, chia-

mata Milmala; in Thailandia ciò avviene durante la Festa del Nuovo Anno, celebrata in aprile; presso gli Huzul dell'Ucraina a Pasqua e a Natale; tra gli antichi Celti durante la festa di Samhain. Questo ritorno dei defunti, che sopravvive ancora nella tradizione popolare di Halloween, rappresenta, naturalmente, la controparte delle cerimonie di iniziazione: il passato e il futuro risultano egualmente coinvolti nel rinnovamento della vita collettiva, dal momento che entrambi sono elementi costitutivi della sua continuità. Spesso anche gli dei partecipano al banchetto, come ospiti o come padroni di casa, poiché anch'essi appartengono in qualche modo alla «parentela». Tutti i riti stagionali qui descritti – il periodo iniziale di disordine e di caos, il combattimento, la sconfitta delle potenze del male e delle calamità, la proclamazione regale del vincitore, la resurrezione dei morti e l'inaugurazione di una nuova età del mondo, a volte nella forma del «banchetto messianico» – vengono proiettati nel passato come cosmogonia e nel futuro come escatologia. Ciò che accade al termine di ciascun periodo vitale si crede sia avvenuto anche all'inizio del presente ciclo dell'esistenza del mondo: il dio supremo vinse un mostro ribelle, salì al trono, promulgò nuove leggi e offrì un banchetto ai suoi sudditi e talvolta anche agli antichi eroi. Quando l'epoca attuale avrà termine, egli di nuovo ripeterà i medesimi gesti. Il processo è dunque ciclico: per dirla con Virgilio, «il grande ordine dei secoli nasce di nuovo». Le cerimonie stagionali, che in origine erano semplici strumenti funzionali del rinnovamento dell'esistenza annuale, diventano così paradigmi dell'esistenza umana nel tempo.

[Vedi anche *AGRICOLTURA*, vol. 1].

BIBLIOGRAFIA

La principale fonte di informazione sui riti e sulle usanze stagionali è J.G. Frazer, *The Golden Bough*, I-XII, 3ª ed. riv. e ampl., London 1911-1915 (trad. it. ridotta *Il ramo d'oro*, Torino 1965); si confronti ora l'edizione ridotta e aggiornata, da me curata, *New Golden Bough*, New York 1959. Molte informazioni interessanti anche in R. Chambers (cur.), *The Book of Days*, I-II, London 1862-1864; e in S.W. William, *Curiosities of Popular Customs*, Philadelphia 1915.

Contengono utili fonti per le tradizioni europee: Ethel L. Urlin, *Festivals, Holy Days and Saints' Days*, London 1915; P. Sartori, *Sitte und Brauch*, I-III, Leipzig 1910-1914. La teoria del *pattern* rituale delle feste stagionali si deve a S.H. Hooke, *Myth and Ritual*, Oxford 1933; cfr. anche, in forma un po' differente, il mio *Thespis. Ritual, Myth, and Drama in the Ancient Near East*, I-II, (1961), New York 1977.

THEODOR H. GASTER

CIRCONCISIONE. È l'asportazione chirurgica del prepuzio. Talvolta può riferirsi a pratiche meno comuni di scopertura del glande mediante la rimozione di parte del prepuzio, lasciandone solo un lembo, come fanno i Maasai e i Kikuyu in Africa orientale, oppure sezionandolo in due lembi, come usano i Tikopia in Polinesia. I primi sociologi, ricercando le origini della circoncisione, suggerirono che poteva costituire: 1) un marchio di cattività e significare quindi sottomissione; 2) un'attrattiva sessuale; 3) un marchio tribale o etnico; 4) una misura igienica; 5) un mezzo per accrescere il piacere sessuale; 6) la recisione del legame materno; 7) una prova di coraggio; 8) il sacrificio di una parte di se stessi in vista della rinascita futura; 9) una forma di castrazione simbolica a sostegno della predominanza degli anziani sui giovani; 10) o infine anche una mestruazione simulata. Nessuna di queste teorie viene oggi accettata, benché varie combinazioni di esse vengano sostenute dai gruppi che adottano questa pratica.

Distribuzione geografica. La circoncisione è generalmente associata alle religioni semitiche (Islamismo, Ebraismo e Cristianesimo copto), ma in realtà le precede tutte. Era praticata dagli Egizi, benché non universalmente. È diffusa fra le popolazioni dell'Africa, dell'Asia occidentale e del Pacifico, Australia compresa. Secondo la testimonianza di antichi viaggiatori e delle prime enciclopedie, la circoncisione era in uso fra taluni popoli del Nuovo Mondo, ma le notizie sono dubbie e semmai si trattò di pratica piuttosto rara. Non era comune in Europa, né nell'America settentrionale (salvo naturalmente presso gli Ebrei) fin verso il 1870 e si diffuse soltanto col secolo successivo. Oggi, circa l'85% dei neonati maschi americani vengono sottoposti a circoncisione, unica forma di chirurgia profilattica, sulla cui giustificazione scientifica, peraltro, i medici non sono tutti d'accordo. Assai meno comune invece è in Europa e negli altri paesi anglofoni. Alcuni spiegano la sua diffusione in America con una malintesa preoccupazione sanitaria e igienica.

Circoncisione semitica. Musulmani, Ebrei e cristiani copti praticano generalmente la circoncisione nell'infanzia. Per gli Ebrei il momento ideale è l'ottavo giorno di vita. Fra gli Ebrei ortodossi viene praticata da un circoncisore professionale *(mohel)* piuttosto che da un medico, e il sangue va aspirato dalla ferita con la bocca o meglio, oggi, con una pompetta. Gli Ebrei d'America si sono particolarmente distinti nello sviluppare mezzi chirurgici che facilitano l'operazione. La circoncisione non è rigorosamente necessaria perché uno possa dirsi ebreo: fin dal 1892, per esempio, gli Ebrei riformati non l'hanno più imposta ai convertiti. Prima dell'epoca ellenistica aveva un carattere meno radicale rispetto ad oggi. Siccome alcuni Ebrei elle-

nizzati usavano rendere simile a vescica la parte residua del prepuzio, allo scopo di apparire incirconcisi ai Greci e ai Romani, il rabbinato consigliò la circoncisione completa. Si cercava di sembrare incirconcisi per il fatto che Greci e Romani vedevano questa pratica con ripugnanza e periodicamente emanavano leggi per renderla difficile agli Ebrei e agli Egiziani che si trovavano sotto il loro dominio.

La circoncisione musulmana avviene generalmente in quello che è detto «il settimo giorno» (in realtà è l'ottavo, dal momento che non si conta il giorno della nascita). Nella pratica, il tempo può variare grandemente. Alcuni musulmani praticano la circoncisione entro i primi cinque o sei giorni; altri la rinviano fino all'adolescenza. Sebbene nel Corano non si parli della circoncisione, i musulmani convengono che debba eseguirsi prima del matrimonio e prescriversi ai convertiti. In molti casi viene accompagnata da copiosi banchetti e da celebrazioni. Certi Arabi praticano, in uno con la circoncisione, la completa escoriazione e scarificazione del basso ventre.

I cristiani copti (compresi gli Etiopi) circoncidono a imitazione degli Ebrei del Vecchio Testamento, ma l'epoca varia dalla prima settimana ai primi anni di vita.

Circoncisione ed etnia. Oltre a denotare l'appartenenza a una religione, la circoncisione può indicare un'etnia o semplicemente una condizione umana fortemente caratterizzata dalla creatività della cultura. Così gli Yoruba e gli Igbo della Nigeria si circoncidono normalmente nell'infanzia; l'operazione non comporta per loro impegni religiosi o morali, né li contraddistingue dai vicini che pure si circoncidono. Anche nell'ambito di una singola società, difficilmente sono possibili generalizzazioni riguardo alla circoncisione, come è evidente da questi esempi relativi all'Africa. Nel Sudan, i Dinca occidentali si circoncidono, mentre gli orientali non lo fanno. La popolazione confinante, i Nuer, generalmente non si circoncide, ma può farlo in rare occasioni per purificare chi si sia reso colpevole di incesto. Fra gli Azande del Sudan e dello Zaire, la pratica venne introdotta dai popoli viciniori, col risultato che, anche nell'ambito di uno stesso villaggio o di un'ampia parentela, alcuni verranno circoncisi e altri no. Era sconosciuta agli Amba ugandesi, finché un inspiegabile interesse per l'usanza, appresa dai vicini occidentali, portò a una sporadica diffusione fra i giovani ed anche fra gli adulti. Fra i Sotho del Sud Africa, un tempo la circoncisione era universale, ma, per l'influsso del governo e delle missioni, è stata da molti abbandonata, mentre da altri è ancora adottata. Per alcuni Pigmei nomadi dello Zaire, la circoncisione è segno di sudditanza ai loro feudatari africani sedentari. Anche là dove la circoncisione è un'usanza tradizionale e conserva la sua diffusione, oggi viene spesso praticata negli ospedali, nonostante la protesta degli anziani che difendono i vecchi metodi.

Circoncisione e riti di iniziazione sessuale. Quando la circoncisione è associata a una delle grandi religioni, raramente è indice di maturità sessuale. Un'associazione del genere è tuttavia comune fra i popoli preletterari, benché anche molti di questi circoncidano i bambini o i ragazzi piuttosto che gli adolescenti. La circoncisione precoce può contraddistinguere un'etnia, o venir considerata una misura igienica o un'attrattiva estetica, ma non fornisce un mezzo attraverso il quale il trauma possa sfruttarsi per inculcare valori morali e metafisici, come accade in molti riti iniziatici. E la circoncisione infantile neppure serve come prova di coraggio. Ma questi sono aspetti che riguardano in modo specifico gli antropologi della religione.

Delle società che praticano la circoncisione come rito di passaggio all'età adulta, quelle dell'Australia centrale e dell'Africa orientale forniscono gli esempi più complessi e drammatici.

Nell'Australia centrale la circoncisione è l'operazione fondamentale che definisce l'età adulta del maschio, anche se accompagnata spesso da un'estrazione dentaria, da una scarificazione del corpo e, un anno o due più tardi, da una subincisione. Si esercita una forte pressione sull'iniziato perché non dia a vedere timore né sofferenza. Fra quegli Aborigeni australiani che praticano la circoncisione l'operazione segna l'inizio dell'ammaestramento del ragazzo ai segreti della vita rituale dell'adulto, la cui preservazione è considerata vitale per il mantenimento dell'armonia sociale e naturale. A questo punto i novizi presenziano a riti complessi, in cui si rappresentano le origini mitiche del mondo e viene quindi riaffermato l'ordine universale. I riti iniziali trasmettono solo gli elementi fondamentali di questa informazione: soltanto dopo aver presenziato a molte cerimonie del genere, nel corso degli anni, dapprima come novizio spettatore, poi come partecipe e attore e infine come organizzatore, solo allora l'uomo diventa pienamente consapevole. La circoncisione non è quindi solo l'occasione in cui il ragazzo entra nella cerchia degli adulti informati, ma gli offre anche ripetute opportunità di acquisire una sempre più profonda conoscenza delle tradizioni.

La circoncisione in Australia, separando definitivamente i ragazzi dalla madre, incoraggia la solidarietà. Gli iniziati ricevono oggetti rituali vietati alla vista delle donne. Ammessi a frequenti e complesse attività rituali segrete riservate ai maschi, essi incominciano a trascorrere periodi sempre più lunghi lontano dal villaggio, occupati in cerimonie che escludono la donna. Solo dopo questi rituali, un giovane è idoneo ai rap-

porti eterosessuali e al matrimonio. Può capitare che la solidarietà maschile comporti talvolta esperienze omosessuali, dal momento che il circoncisore può essere obbligato ad avere rapporti sessuali con un novizio appena guarito, al quale in seguito darà moglie.

Gli Aborigeni associano la circoncisione al matrimonio non semplicemente per preparare un uomo a prender moglie, ma per rafforzare i suoi legami con gli uomini della cerchia familiare della moglie. Perciò prendono spesso parte a questa circoncisione (anche) il potenziale suocero e il potenziale cognato, il padre e gli zii (i parenti paterni e i membri del gruppo che coadiuvarono nella circoncisione del padre). La solidarietà e la gerarchia maschile sono strettamente associate alla concessione e all'accettazione della sofferenza, tema predominante nella credenza e nel rituale aborigeni. Tema, questo, messo a sua volta in relazione col fatto che periodicamente, in una società, la circoncisione e la subincisione comportano spargimento di «sangue genitale» maschile, dono di profondo valore mistico per il ristabilimento dell'ordine sociale e morale, attraverso una sofferenza sacrificale altruistica.

Nell'Africa orientale la circoncisione è largamente diffusa. Fra i popoli sedentari di lingua bantu viene di norma praticata annualmente su gruppi di ragazzi alle soglie dell'adolescenza. I gruppi vengono isolati nella boscaglia (la sfera del disordine), lontano dai villaggi e dalle donne. I novizi vengono denudati, rasati, lavati e talvolta segnati con cenere o terra bianca, tutto ciò per spogliarli del loro stato precedente e porli in uno stato liminare, fra la minorità e la maturità. L'operazione specifica viene eseguita da un esperto, estraneo o marginale rispetto al gruppo. Di solito si deve dimostrare coraggio nel sopportare il dolore. La perdita di sangue è considerata un inquinamento, una procedura «a caldo» che provoca un disordine temporaneo, per poter giungere a un maggior ordine finale. Vengono perciò impiegati rituali e medicamenti per «raffreddare» la ferita e permetterle di guarire.

Durante le settimane della convalescenza, i novizi vengono tormentati dai circoncisi più grandi e dagli anziani. Digiunano e osservano proibizioni varie, come è possibile facciano anche i parenti, per assicurare la guarigione. Nel loro isolamento, i novizi – vulnerabili e impressionabili a causa delle ferite, del digiuno e dell'esibizione subita – vengono sottoposti a un'informazione intensiva sul comportamento sessuale, sugli atteggiamenti morali e sulla condotta più corretta. Verso la fine della segregazione, vestiti in modo strano, girano nei villaggi vicini, simboleggiando il loro stato di creature anonime, lontane dalla società. Dopo la guarigione, tornano alle loro case, allietati dalla compagnia femminile, alle danze e alle feste che celebrano il loro nuovo stato adulto. La circoncisione segna la morte rituale della minorità e la rinascita alla responsabilità adulta.

In altre società dell'Africa orientale, specie quelle paranilotiche e maasai, i riti della circoncisione non si celebrano con cadenza annuale fissa, ma per un certo numero di anni successivi finché non venga radunato un gruppo abbastanza numeroso, poi vengono sospesi per qualche tempo. Mediante la circoncisione i maschi accedono alle classi di età tribali, i cui membri offrono mutuo soccorso e ospitalità e, da giovani, formano i reparti combattenti.

In Africa orientale e in Australia, dunque, la circoncisione è intesa come rimozione dal giovane delle tracce di femminilità inquinante (il prepuzio) e come sua conversione in maschio adulto. Essa fornisce una potente misura dell'impegno ai valori del gruppo in quanto implica forte sofferenza e rappresenta una trasformazione morale e fisica permanente. Alla donna non è data una possibilità del genere e (indipendentemente da ogni operazione fisica), essa resta in posizione subordinata rispetto all'uomo, come vogliono le regole dell'organizzazione sociale. Dove avviene tale iniziazione, troviamo la credenza che la società fa meglio della natura col trasformare il corpo maschile in un veicolo più appropriato come sede della persona morale. La persona sociale e il corpo naturale vengono congiunti più strettamente. La sopportazione del dolore e l'osservanza delle norme rituali esprimono sia la volontà sia la capacità di subordinare i desideri e i sentimenti personali ai fini della collettività. Allo stesso tempo, i poteri che formano il processo culturale assumono una realtà fisica nell'esperienza del dolore corporale.

[Vedi *CASTRAZIONE* e *CLITORIDECTOMIA*].

BIBLIOGRAFIA

T.O. Beidelman, *Women and Men in Two East African Societies*, in I. Karp e C.S. Bird (curr.), *Explorations in African Systems of Thought*, Bloomington/Ind. 1980, pp. 143-64. Contrappone attributi e ruoli sociali in una società bantu e in una società paranilotica, anche in rapporto alla circoncisione, alle varie classi d'età e alla vita sociale.

F. Bryk, *Circumcision in Man and Woman*, 1930, rist. New York 1974. Benché superato e acritico in quanto a dati e teorie, questo di Bryk è l'unico studio antropologico sulla materia.

M.J. Meggitt, *Desert People. A Study of the Walbiri Aborigines of Central Australia*, Sidney 1962. Contiene il resoconto più attendibile sulla circoncisione presso un gruppo di Aborigeni australiani in un più ampio contesto sociale.

J. Morgenstern, *Rites of Birth, Marriage, Death, and Kindred Occasions among the Semites*, Cincinnati 1966. Con un'utile indagine sulla circoncisione ebraica e musulmana, dovuta a un insigne studioso rabbinico. Comprende una buona bibliografia.

G. Róheim, *The Eternal Ones of the Dream*, 1945, rist. New York 1971 (trad. it. *Gli eterni del sogno*, Firenze 1972). Vi si trova uno studio della circoncisione e relative pratiche in Australia, con criterio psicanalitico.

P. Spencer, *The Samburu. A Study of Gerontocracy in a Nomadic Tribe*, Berkeley 1965. Contiene un'utile descrizione della circoncisione e del rituale relativo presso un popolo paranilotico dell'Africa orientale.

V. Turner, *Three Symbols of Passage in Ndembu Circumcision Ritual. An Interpretation*, in M. Gluckman (cur.), *Essays on the Ritual of Social Relations*, Manchester 1962, pp. 124-73. Forse la migliore analisi del complesso simbolismo associato alla circoncisione, in questo caso quella di un popolo bantu dell'Africa centrale.

E. Wallerstein, *Circumcision. An American Health Fallacy*, New York 1980. Valido studio generale di un medico. Tratta l'uso della circoncisione in modo ampiamente comparativo, storico e medico, con una buona bibliografia.

T.O. BEIDELMAN

CIRCUMAMBULAZIONE. Circumambulazione è un termine rituale che letteralmente significa l'atto di «percorrere un cerchio» intorno a luoghi, persone oppure oggetti sacri. Questi rituali sono collegati al significato del cerchio sacro, una forma simbolica che è ampiamente diffusa e che costituisce il piano architettonico e lo schema di ideazione di monumenti come lo stupa, di città come Benares e Gerusalemme e di alcune costruzioni rituali come le logge della medicina e le logge della Danza del Sole presso gli Indiani delle Praterie dell'America settentrionale. La circumambulazione è dunque legata al tema del cerchio sacro, o *maṇḍala*, e ne costituisce una sorta di estensione rituale. [Vedi *CERCHIO*, vol. 4]. Si cammina intorno a ciò che è separato, circoscritto in quanto caricato di valore oppure sacro; si potrebbe dire che la circumambulazione separa qualcosa circoscrivendola mediante il corpo. Si osservi inoltre che la circumambulazione, che è un rito che contemporaneamente pone al centro e unisce insieme, è collegata sotto alcuni aspetti ai molti tipi di danze circolari, come la Danza degli Spiriti degli Indiani delle Praterie, le danze del Calendimaggio diffuse un tempo nelle Isole Britanniche, le danze e le marce circolari degli Shakers; queste forme di danza, comunque, non verranno qui esaminate.

La circumambulazione è fondamentalmente un rito di orientamento e spesso viene percepita come la ripetizione umana del movimento apparente del sole. I Lakota camminano intorno al fuoco o intorno all'area rituale così «come cammina il sole». Il significato di questa riproduzione dell'ordine naturale si manifesta anche in alcuni testi rituali dell'Induismo, come il *Śatapatha Brāhmaṇa* e i *Gṛhyasūtra*, che riferiscono al movimento del sole alcune *performances* rituali operate nel corso di cerimonie che intendono assicurare le benedizioni degli dei. Questa azione di percorrere un cerchio secondo la direzione del sole è conosciuta come *pradakṣiṇa*, «andare verso destra». La *pradakṣiṇa* intorno al fuoco sacro e al maestro, e poi intorno al tempio, è diventata nella tradizione induista un atto che pone al centro e che onora.

Nella tradizione degli Indiani d'America e in quella induista, così come in molte altre tradizioni, invertire la direzione del cerchio era considerato un capovolgimento dell'ordine naturale ed era associato a varie calamità e alla morte. Questo movimento circolare verso sinistra, all'incontrario del corso apparente del sole, era detto *prasavya* nella tradizione induista, ed era associato con la mano sinistra e con i riti per i defunti, gli antenati e i *nāga*, o serpenti. Quando prevedevano qualche calamità o ne uscivano, i Lakota giravano in senso antiorario, ad imitazione degli «Esseri del tuono», il cui movimento, al contrario di quello del sole, è opposto a quello naturale. Nel XVI secolo questo movimento circolare in direzione innaturale fu chiamato in Inghilterra *widdershins* e venne associato al pericolo, alla magia e alle streghe.

Nell'attuale tradizione induista, la *pradakṣiṇa* è al tempo stesso un atto con cui si pone al centro un luogo, una divinità o una persona, e un gesto di rispetto verso questo centro, che viene sempre tenuto sul lato propizio della mano destra. La *pradakṣiṇa* più breve, quella che onora il luogo sacro in cui ci si trova, consiste nel percorrere per intero la strada intorno al luogo stesso, come fanno i pellegrini a Kanyā Kumārī, sulla punta più meridionale dell'India. Più ampia è la *pradakṣiṇa* dell'intero subcontinente indiano, da Badrināth a nord, a Purī ad est, a Rāmeśvaram a sud, a Dvārakā (Dwarka) a ovest, e poi di nuovo a nord. Lungo uno dei maggiori fiumi dell'India, il Narmadā, si svolge una tradizionale circumambulazione durante la quale i pellegrini percorrono per intero la lunghezza del fiume (circa 800 miglia), da Amarakanṭaka fino alla baia di Cambay e ritorno. Anche le montagne vengono circumambulate, come nei ben noti itinerari intorno al monte Kailāsa, nel settentrione himalayano, intorno all'Arunācala, nella zona meridionale del Tamil, e infine a Kamadgiri e a Govardhan, a nord, intorno rispettivamente ai santuari di Rāma e di Kṛṣṇa. Infine numerose città sacre dell'India posseggono percorsi *pradakṣiṇa*, il più conosciuto dei quali è la *Pañcakrośī pradakṣiṇa* di Benares (oggi Varanasi). Questo circuito sacro richiede ai pellegrini cinque giorni di percorso, lungo i 108 altari disposti sulla via: i fedeli seguono con i loro passi il perimetro della zona sacra della città in cui mo-

rire significa raggiungere direttamente la *mokṣa* (la «liberazione»).

La *pradakṣiṇa* più comune, però, è quella compiuta intorno alla parte più sacra (il *garbhagṛha*) di un qualunque tempio induista. A seconda del tipo di tempio, il pellegrino compirà, prima di accostarsi alla divinità, una circumambulazione completa dell'intero complesso oppure soltanto un giro del cortile interno. Ci possono essere numerosi percorsi di circumambulazione, che includono nel loro circuito anche gli altari minori. In alcuni dei templi più frequentati, specialmente al nord, la circumambulazione è molto «vicina», nel senso che i devoti fanno scorrere le loro mani lungo i muri del tempio, spesso sostando più a lungo sul retro, in corrispondenza dell'immagine divina. A sud, invece, specialmente nel Kerala e nel Karnātaka, ci sono spesso alcune lapidi che segnano il percorso della circumambulazione: il circuito va compiuto all'esterno di esse, a rispettosa distanza dal tempio.

Anche nell'antica tradizione cultuale buddhista la circumambulazione aveva grande importanza, specialmente la circumambulazione dello stupa, con la sua cupola emisferica che in origine doveva contenere una reliquia del Buddha. Si diceva che tale cupola, chiamata *aṇḍa* («uovo»), aveva un significato cosmico come la cupola del cielo: l'ultima struttura, in alto, era il Monte Meru e le coperture che la sovrastavano come ombrelli rappresentavano la signoria del Buddha sul mondo. L'intero stupa era circondato da un recinto, in cui si aprivano quattro cancelli nelle quattro direzioni principali. Tra il recinto e l'*aṇḍa* vi era un *pradakṣiṇapatha*, un sentiero per la circumambulazione. Molto spesso, come nel caso dello stupa di Amaravati nella zona di Andhra, intorno all'*aṇḍa* c'era un altro percorso di circumambulazione, recintato da un apposito parapetto. Il famoso stupa di Borobudur, a Giava, costruito su nove piani, possedeva un percorso che girava intorno a ciascuno dei primi sei piani: tale percorso conduceva i pellegrini intorno allo stupa ma anche accanto ai bassorilievi che raffiguravano la vita terrena del Buddha, con tutti gli episodi più istruttivi, e che ricordavano inoltre le sue vite precedenti.

Il percorso circolare intorno allo stupa rimane ancor oggi in Thailandia (dove è chiamato *chedi*) la celebrazione comune dei rituali festivi. La sera della celebrazione della Viśākha Pūjā (il giorno della nascita, dell'illuminazione e della morte del Buddha), monaci e laici percorrono il *chedi* per tre volte, portando candele accese. Ma anche in altre occasioni festive si compie questo genere di triplice circumambulazione.

Anche il divino circumambula, riaffermando il diritto sacrale sul territorio circoscritto dal percorso. Nello Sri Lanka, per esempio, l'annuale processione della reliquia, partendo dal tempio di Tooth, percorre un itinerario circolare attraverso la città di Kandy. Nell'India meridionale tali annuali circuiti degli dei sono comuni. A Mandurai, per esempio, durante la festa Chittarai, quando la dea Mīnākṣī avanza sul suo cocchio gigantesco attraverso le strade rettangolari e concentriche della città, essa in realtà reclama al suo possesso le quattro direzioni principali.

Nell'antica tradizione ebraica l'assedio di Gerico condotto da Giosuè dimostra il potere del Signore nell'accerchiare la città. Per sei giorni le truppe di Giosuè, guidate dall'Arca dell'Alleanza e dai sette sacerdoti con le sette trombe fatte con i corni di ariete, girarono per una volta intorno alla città; al settimo giorno fecero sette giri e immediatamente il muro della città crollò a terra (Gs 6). Nell'Ebraismo più recente i percorsi di circumambulazione (*haqqafot*) erano compiuti per contrassegnare un terreno sacro e anche, probabilmente, per ricordare il potere del Signore che era accanto ai figli di Israele durante l'assedio di Gerico.

Le *haqqafot* più importanti si svolgevano durante la Festa delle Capanne, Sukkot, quando tutti i presenti facevano sette giri cerimoniali intorno all'altare della sinagoga portando rami di salice e di limone. Al tempo di Filone Ebreo questa processione, come quella di Giosuè, aveva luogo una volta al giorno per sei giorni e infine, il settimo giorno, per sette volte. In occasione di Simḥat Torah, le *haqqafot* venivano compiute con il rotolo della Legge, che veniva portato intorno alla sinagoga.

Il culto cristiano ha in genere focalizzato in senso direzionale (verso Est) l'attenzione del fedele che compie atti di venerazione, oppure verticalmente verso la volta del cielo; non, dunque, verso un centro racchiuso all'interno. Nonostante ciò, l'architettura cristiana manifesta una certa tensione tra il centro (intorno al quale si può cammminare) e il «trascendente» o l'«orientale» (che non può essere circumambulato). Nel Medioevo, per esempio, spesso le chiese furono costruite con ampi ambulacri, per facilitare il movimento dei pellegrini attraverso la chiesa e intorno all'altare, sotto o vicino al quale era conservata la reliquia. La circumambulazione costituisce una cerimonia importante in numerosi pellegrinaggi rituali: quello al Purgatorio di San Patrizio, per esempio, nell'isolotto di Lough Dergh, in Irlanda, prevede che i pellegrini camminino intorno alla basilica per quattro volte, recitando il rosario. Nella tradizione cristiana, così come del resto in altre tradizioni, la circumambulazione costituisce una cerimonia importante dei riti di consacrazione. Quando ad esempio venne consacrata, nel 1976, la nuova basilica di Nostra Signora di Guadalupe, a Città del Messico, la processione di consacrazione percorse un giro tutto in-

torno all'edificio, aspergendolo con acqua santa, ungendolo con olio consacrato e bruciando incenso.

Lo *ḥajj*, il pellegrinaggio musulmano alla Mecca, prevede tra i suoi riti principali la circumambulazione (*ṭawāf*) della Ka'bah. Il significato originario dello *ḥajj* è appunto quello di «descrivere un cerchio», e i giri intorno alla Ka'bah sono un rito preislamico, che forse veniva compiuto in perfetta nudità, una pratica che fu in seguito proibita dal Profeta. In questo caso il cerchio viene fatto sul lato sinistro, il lato del cuore, che deve essere rivolto verso la sacra Ka'bah. Il *ṭawāf* consiste in sette giri della Ka'bah. Il pellegrinaggio completo comprende tre *ṭawāf*: quello iniziale, all'arrivo, che fa parte del pellegrinaggio ordinario (*'umrah*) o minore; il *ṭawāf* durante il ritorno dal viaggio verso Arafat; e infine un *ṭawāf* di commiato prima della partenza.

Il *ṭawāf* viene interpretato in senso spirituale dai teologi, come fa per esempio al-Ghazālī, che descrive il *ṭawāf* come un forma di preghiera. Esso non è solamente il girare del corpo intorno alla Ka'bah, ma il girare del cuore attorno a Dio. Quando compiono il *ṭawāf*, i fedeli sono come gli angeli che circondano il trono di Dio. Di alcuni maestri sufi si diceva che avessero raggiunto cime così elevate che la Ka'bah veniva a circumambulare intorno a loro, e non viceversa.

In numerose tradizioni religiose la circumambulazione non è associata soltanto con luoghi di culto o con centri carichi di sacralità, ma è legata anche ai riti del ciclo della vita. I riti matrimoniali, per esempio, prevedono spesso un percorso circolare, poiché il matrimonio è un rito che soprattutto lega e unisce. Nelle comunità ebraiche tradizionaliste la donna, durante lo sposalizio, compie tre o sette *haqqafot* intorno allo sposo. Il movimento circolare stabilisce in genere un mondo comune per la coppia. Lo sposalizio romano, per esempio, richiedeva che gli sposi girassero intorno all'altare familiare. Nel rito Agni Pradakṣiṇa del matrimonio induista, la sposa segue il marito tre volte intorno al fuoco sacro, il suo sari unito al dhoti di lui. Tale rito precede immediatamente quello dei «sette passi», che costituisce il culmine giuridico della cerimonia matrimoniale. È interessante osservare che questo rito riproduce i tre giri che lo sposo aveva compiuto intorno al fuoco sacro durante il suo proprio rito di iniziazione, l'Upanayana, immediatamente prima di ricevere dal guru il sacro *mantra* Sāvitrī e di stabilire così il suo primo legame degli anni di istruzione.

Oltre ad essere un rito che onora, pone al centro e lega, la circumambulazione può però anche separare ciò che viene circoscritto. È questo specialmente il caso del «sacro pericoloso», cioè dei defunti. Spesso i morti e i luoghi ad essi associati vengono circumambulati, di solito in senso antiorario, in un rito protettivo o apotropaico che serve a separare la sfera dei viventi da quella dei defunti.

Nella tradizione ebraica sefardita e in quella hasidica, prima dell'inumazione vengono compiute sette *haqqafot* intorno al cimitero. Anche in Irlanda, in Olanda, in Germania e altrove nel nord dell'Europa vi era l'usanza di portare la bara in processione per tre volte intorno al cimiterio prima della sepoltura. Secondo il *Mahāparinirvāṇa Sūtra*, cinquecento discepoli del Buddha girarono intorno al suo corpo prima che fosse acceso il rogo. Anche l'attuale rito induista della cremazione ha inizio quando il direttore della cerimonia, in genere il figlio maggiore del defunto, gira per quattro volte intorno alla pira, stringendo in mano la fiammeggiante fascina di sacra erba *kuśa* e toccando simbolicamente il corpo ad ogni giro, accendendo alla fine la pira dalla parte della testa. Anche nella Thailandia buddhista il corpo viene circumambulato tre volte prima della cremazione. Se il defunto è un re o un membro della famiglia reale, viene eretto per la cremazione uno speciale padiglione a forma di palazzo-montagna, che è chiamato *phra meru*. Il corpo, prima di essere collocato sull'elaborata pira, viene portato intorno al *phra meru* per tre volte, *uttaravatta*, seguendo la direzione di sinistra. Mentre la triplice circumambulazione della tradizione buddhista indica la riverenza nei confronti del Buddha, del Dharma e del Saṃgha, in questo caso essa ricorda l'esistenza dei tre faticosi mondi del *saṃsāra*, quello della terra, quello del cielo e quello infero.

[Vedi *ARCHITETTURA E RELIGIONE*].

BIBLIOGRAFIA

Fr. Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart 1961 (trad. it. *Le religioni dell'umanità*, Milano 1985).

R.B. Pandey, *Hindu Saṃskāras*, Delhi 1969 (2ª ed.). Una descrizione dei principali *saṃskāra*, o sacramenti (dalla nascita alla morte), della tradizione induista.

V. e Edith Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, New York 1978. Uno studio antropologico sui pellegrinaggi cristiani, da quelli messicani e irlandesi a quelli mariani in altri paesi.

G.E. Von Grunebaum, *Muhammadan Festivals*, New York 1951. Un'analisi del culto musulmano, che comprende i riti del pellegrinaggio alla Mecca, lo *ḥajj*.

K.E. Wells, *Thai Buddhism. Its Rites and Activities*, 1939, rist. Bangkok 1960. Uno studio sui riti e sulle feste buddhiste (giornaliere, settimanali e annuali) in Thailandia, con l'analisi dei principali riti di crisi dell'esistenza, come l'ordinazione monastica e i funerali.

DIANA L. ECK

CLITORIDECTOMIA. Si indica con questo termine una serie di operazioni chirurgiche: 1) rimozione di sangue dal prepuzio clitorideo o resezione del prepuzio stesso; 2) escissione della clitoride; 3) escissione della clitoride e delle piccole labbra; e 4) infibulazione, con conseguente rimozione della clitoride, delle piccole labbra e dei due terzi anteriori delle grandi labbra, i cui due lati vengono uniti così da lasciare una piccola apertura posteriore per il passaggio dell'urina e del sangue mestruale. La prima forma è in uso nei paesi islamici mediorientali, africani e asiatici. La seconda è presente nell'Africa orientale, occidentale e centrale, nella penisola arabica, nel Brasile, nel Messico orientale e in Perù. La terza è adottata in tutta l'Africa, nei paesi arabi e da alcune tribù di Aborigeni australiani. L'infibulazione è praticata nel Sudan, in Etiopia, a Gibuti, in Eritrea, nell'Egitto meridionale, nella Nigeria settentrionale, nel Mali e nella Repubblica Centrafricana.

In tutti questi paesi la clitoridectomia può essere praticamente di uso universale oppure scarsamente e irregolarmente distribuita. Nel Ghana settentrionale, per esempio, quasi tutte le donne del gruppo etnico Kusase hanno subito questo intervento, mentre nessuna donna lo subisce nel vicino gruppo Tallensi. Non è neppure del tutto chiaro il rapporto fra clitoridectomia e religione: nella Nigeria meridionale il rito viene eseguito da cinque gruppi etnici contigui: gli Etsako, musulmani, gli Esan e gli Ijan, in maggioranza cristiani, i Bini e gli Ukwuani, per lo più fedeli alla religione tradizionale.

Nel Sudan meridionale poche donne subiscono l'infibulazione, mentre nell'area araba settentrionale (Dareer, 1983, p. 41) la subisce il 90/95 per cento delle donne. Si calcola che nel vicino Egitto il 95 per cento delle donne siano state sottoposte a qualche forma di clitoridectomia, per la maggioranza del terzo tipo, mentre relativamente poche hanno subito l'infibulazione nella vicina zona confinante col Sudan (Aziza, 1983, p. 13). In entrambi i casi, nelle zone urbane, le donne con una certa istruzione tendono ad accettare il minimo intervento o a rifiutarlo del tutto. Anche le mummie egizie del 200 a.C. presentano tracce di clitoridectomia (Dareer, 1983, p. 41) e il fatto che ancora oggi, in Egitto, le cristiane copte e le musulmane vi si sottopongano, fa supporre che si tratti di un uso preislamico. Supposizione del resto avvalorata dal fatto che i paesi islamici dell'Arabia Saudita, dell'Iran, dell'Iraq e dell'Afganistan non ricorrono a questa pratica.

Il Corano non ne fa parola, mentre qualche *ḥadith*, di autenticità più o meno accertata, parla di questa usanza nell'Arabia preislamica. Benché testi e dizionari non siano espliciti, risulta evidente la pratica di una sia pur minima escissione del prepuzio clitorideo (Bosworth, 1978, p. 913). Secondo una tradizione islamica conservata da Aḥmad ibn Ḥanbal (morto nell'855) la circoncisione era *sunnah* per i maschi e onorevole per le donne (Wensinck, 1979, p. 20). *Sunnah* indica il rispetto delle usanze del profeta Maometto, che, secondo la tradizione, fu circonciso. I commentari di Al-Nawawī, editi al Cairo nel 1283, affermano invece che la circoncisione è ugualmente obbligatoria per uomini e donne, e precisano che va asportata una piccola porzione di pelle dalla parte più alta dei genitali (*Ibid.*). Alcuni maestri musulmani contemporanei citano la regola islamica generale che ammette l'escissione di qualsiasi parte del corpo purché il beneficio superi la sofferenza e la mutilazione; mentre il sudanese El Sayed Abdel Rahman El Mahadi, autorità religiosa e politica, proibiva esplicitamente l'infibulazione (Dareer, 1983, p. 44). Si spiega così la confusione di idee emersa da un'inchiesta sudanese, secondo cui il 60 per cento delle donne affermava che la religione e la tradizione impongono l'infibulazione, e analoghi argomenti adduceva il 50 per cento di quelle contrarie (*Ibid.*, p. 43).

Nell'antica religione ebraica non vigeva la clitoridectomia, né se ne trova menzione nei due Testamenti biblici.

La clitoridectomia è un vero e proprio rito di iniziazione con accompagnamento di doni e, nella sua forma più ridotta è praticata sulle fanciulle individualmente. Vi sono casi in cui esse vengono iniziate a gruppi alla presenza di tutte le donne del villaggio o addirittura di tutte le autorità (MacCormack, 1979). L'operazione non viene praticata a un'età fissa, ma in ogni caso in prossimità della pubertà e del matrimonio. Alcuni testi islamici proibiscono la clitoridectomia prima del decimo anno (Wensinck, 1979, p. 20), ma nel Sudan viene eseguita fra i due e gli undici anni e in Egitto fra i tre e gli undici, e in alcuni casi addirittura nel primo anno di età.

Incaricata dell'intervento è solitamente una levatrice tradizionale. In Egitto la decisione viene presa in primo luogo dalla madre della ragazza, poi in ordine di importanza, congiuntamente dai genitori, e quindi da una zia, da una sorella o dalla nonna e dal solo padre. (Aziza, 1983, p. 14). Comunque, è generalmente il padre che paga per la cerimonia, e, nel caso di infibulazione, il marito paga per la ripetizione dell'intervento dopo ogni parto.

La clitoridectomia non ha un unico significato. In tutte le società dove la circoncisione è consueta per le donne, lo è anche per gli uomini. Per entrambi i sessi viene giustificata come rituale per attestare l'appartenenza ad una tradizione religiosa, ad un particolare gruppo etnico in coincidenza con l'età adulta, oppure

come requisito per la legittimità e la moralità del matrimonio e della relativa sessualità e procreazione.

Nei paesi mediterranei e in quelli islamici la clitoridectomia è spesso considerata un aspetto dell'onore della famiglia. L'espressione «figlio di donna non circoncisa» è ingiuriosa e sinonimo di «figlio di puttana» – ossia donna dall'eccessivo appetito sessuale provocato dalla mancanza di circoncisione. In Egitto, per esempio, si crede che la clitoridectomia protegga la castità della fanciulla riducendone la libido, mantenendo così intatto l'onore della famiglia e l'idoneità della ragazza a un buon matrimonio. Nella Giava islamica, una breve puntura del prepuzio precede la limatura dei denti, rappresentazioni simboliche del dominio su tutti gli appetiti.

Nei paesi in cui la modestia femminile è indice dell'onore della famiglia, ha grande importanza il rito della prova pubblica della deflorazione subito dopo il matrimonio. Quella donna che non possa dimostrare la propria verginità col sangue sul letto matrimoniale può essere ripudiata o persino messa a morte dalla sua propria famiglia per vendicarne l'onore. L'infibulazione può intendersi come espressione estrema di tale senso dell'onore.

Nawal el Saadawi (1980), rifacendosi ad Engels, ne ha dato una spiegazione marxista: nelle società con eredità patrilineare la castità femminile protegge la proprietà privata, assicurandone il passaggio ai figli legittimi ed eredi dell'uomo. Proprio come le classi dominanti impongono ai lavoratori il valore morale della rinuncia al piacere, che peraltro considerano adatto per se stessi, allo stesso modo gli uomini costituiscono la «classe dirigente» rispetto alle donne, alle quali impongono la rinuncia al piacere sessuale, mentre essi stessi godono impunemente di libertà di sesso e seduzione. L'interpretazione marxista non può avere valore universale per spiegare la clitoridectomia, perché vi sono società con eredità patrilineare della proprietà che contemplano la punizione o addirittura la condanna a morte per la donna che infranga le regole sessuali, e tuttavia non hanno riti di clitoridectomia.

In una visione più ampiamente comparativa, la supposizione che la chirurgia dei genitali sia universalmente un aspetto dell'oppressione maschile sulle donne viene messa in discussione da alcuni casi: sulla costa occidentale dell'Africa vi sono gruppi che praticano la clitoridectomia, ma nello stesso tempo lasciano notevole libertà alle donne prima del matrimonio. Nell'area Mende patrilineare della Sierra Leone, dove le donne possono ricoprire cariche politiche pubbliche, la sofferenza della clitoridectomia vissuta in gruppo può trasformarsi in fattore di coesione per una società segreta femminile e, quindi, di rafforzamento del loro potere politico e del controllo della ricchezza (Mac Cormack, 1979). E ancora, gli uomini di alcuni gruppi etnici australiani e melanesiani sono sottoposti a una chirurgia rituale dei genitali ben più radicale e dolorosa di quella femminile, e questo avviene generalmente in società con discendenza patrilineare, dove il potere è detenuto dagli uomini.

Si può dire che la clitoridectomia sia considerata ovunque un atto di purificazione che monda la donna. Nelle isole Sherbro della Sierra Leone, le donne stesse dicono che senza questo rito puberale una ragazza diventa donna biologicamente, ma non socialmente. Secondo un modello funzionale di analisi, potremmo dire che la cicatrice rituale e la mortificazione fisica sono il segno dell'entrata nel mondo morale degli adulti. L'uomo che ha un rapporto intimo con una donna iniziata sa che le è stata insegnata la responsabilità del suo ruolo come potenziale procreatrice.

Secondo un modello strutturale di analisi, «mondare la donna» asportando la clitoride, l'organo simile ad un minuscolo pene, significa eliminare ogni ambiguità, inserendo la donna puramente e «pulitamente» nella categoria femminile. Inoltre, la sofferenza della clitoridectomia potrebbe vedersi come una metafora del parto. Nella Sierra Leone, la posizione da assumere per la clitoridectomia è quella stessa del parto. Il luogo è il medesimo, poiché idealmente la donna ritorna al luogo natale per partorire con l'aiuto della levatrice che l'ha iniziata. Il gruppo sociale è ugualmente costituito da congiunte locali e da altre donne del villaggio, tutte appartenenti alla società segreta femminile. Il dolore dell'intervento, controllato dal tempo, dal luogo e dall'abilità della levatrice, è una metafora del parto. La levatrice controlla la perdita di sangue e previene l'infezione come fa durante il parto. La femminilità è simbolicamente raggiunta con la clitoridectomia e confermata nel parto sotto le mani della levatrice. Nella Sierra Leone i due avvenimenti, benché separati nel tempo, sono collegati logicamente come parti dello stesso messaggio (MacCormack, 1979, 1982; cfr. anche Griaule, 1965, p. 158).

[Vedi *CIRCONCISIONE* e *INIZIAZIONE*].

BIBLIOGRAFIA

H. Aziza, *Facts about Female Circumcision*, Cairo Family Planning Association, Cairo 1983.

C.E. Bosworth et al., *Khafḍ*, in *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1978, IV, pp. 913s.

A.El. Dareer, *Epidemiology of Female Circumcision in the Sudan*, in «Tropical Doctor», 13 (1983), pp. 41-45.

M. Griaule, *Dieu d'Eau. Entretiens avec Ogotommeli*, Paris 1948, 1966 (trad. it. *Dio d'acqua*, Milano 1968).

Carol P. MacCormack, *Sande. The Public Face of a Secret Society*, in Bennetta Jules-Rosette (cur.), *The New Religions of Africa*, Norwood/N.J. 1979, pp. 27-37.
Carol P. MacCormack, *Health, Fertility and Birth in Moyamba District, Sierra Leone*, in Carol P. MacCormack (cur.), *Ethnography of Fertility and Birth*, London 1982, pp. 115-39.
R.A. Myers et alii, *Circumcision. Its Nature and Practice among Some Ethnic Groups in Southern Nigeria*, in «Social Science and Medicine», 21 (1985), pp. 581-88.
N.E. Saadawi, *The Hidden Face of Eve. Women in the Arab World*, Sherif Hetata (cur.), London 1980.
A.J. Wensinck, *Khitān*, in *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1979, nuova ed., v, pp. 20-22.

CAROL P. MACCORMACK

COMUNITÀ RELIGIOSE. La religione è al tempo stesso materia personale e realtà sociale. Per quanto riguarda quest'ultimo aspetto, ci troviamo di fronte a una confusione di categorie e a difficoltà terminologiche. Per esempio, i normali riferimenti alla «comunità religiosa» rispecchiano le ambiguità dell'uso corrente del termine *comunità*. Dal dizionario apprendiamo che *comunità*, dal latino *communitas*, ha vari significati: 1) gruppo di persone aventi un'organizzazione comune e comuni interessi, o che vivono nello stesso luogo sotto le stesse leggi e gli stessi regolamenti; 2) società in generale, repubblica, Stato; 3) relazioni o proprietà comuni; e 4) comune carattere o comunanza.

I sociologi hanno cercato di superare tali ambiguità. Sotto l'influsso del concetto tardo-illuministico tedesco, secondo cui la società è un prodotto della volontà umana, Ferdinand Julius Tönnies (1855-1936) propose la famosa dicotomia fra comunità (*Gemeinschaft*) e società (*Gesellschaft*). La comunità comporta la volontà naturale (*Wesenwille*) ed è mantenuta dalle relazioni interpersonali e da un senso di solidarietà retto da regole tradizionali. La società, viceversa, è un'entità più complessa che rispecchia la volontà razionale (*Kürwille*) ed è caratterizzata da relazioni interumane indirette e impersonali, dovute a interesse personale razionale. Anche Émile Durkheim (1858-1917) cercò di distinguere fra gruppi sociali primitivi e arcaici, da una parte (grosso modo analoghi al tipo di comunità di Tönnies), e gruppi più complessi, dall'altra (tipo di società di Tönnies). Nel modello di Durkheim, i primi si basano su una solidarietà meccanica di individui indifferenziati, che vivono secondo l'autorità del gruppo sociale, mentre i secondi si basano sulla solidarietà organica di individui più differenziati, in relazione fra loro mediante la distribuzione del lavoro. Naturalmente, prima di Tönnies e di Durkheim, già Karl Marx (1818-1883) aveva classificato vari tipi di organizzazione sociale secondo i modi di produzione e la divisione in classi, dal comunismo primitivo fino alla moderna società capitalistica. Alla base di tutte queste tipologie e classificazioni stava un'ipotesi implicitamente evoluzionistica, cioè che lo sviluppo da quella che Tönnies chiamava comunità a quella che chiamava società fosse irreversibile.

Gli studiosi delle religioni generalmente applicano il concetto di Tönnies del tipo di comunità tanto alle comunità tribali arcaiche quanto a quelle contemporanee, in cui si fondono legami religiosi e naturali. Essi riconoscono inoltre che, normalmente, da una comunità si sviluppa una società più stratificata, benché possano continuare ad esistere, nella struttura di una società più ampia, comunità religiose o etniche minori. Al di là di questo schema generale, tuttavia, gli studiosi trovano una straordinaria varietà di fenomeni religiosi che sfuggono a una semplice classificazione in termini di comunità e di società. Per esempio, alcuni degli antichi Stati, dall'ebraico al giapponese, si consideravano «comunità sacre» e abbracciavano un certo numero di «società religiose». Col passar del tempo, alcune di queste stesse società si trasformarono in comunità religiose. Altri esempi piuttosto complessi ci vengono dalle religioni classiche, come il Buddhismo, il Cristianesimo e l'Islamismo. Queste tre religioni consideravano le loro confraternite «comunità religiose» o «comunità di fede», che univano segmenti diversi in una società o addirittura attraversavano fasce etniche, linguistiche, culturali e nazionali. Qui, di nuovo, queste più ampie comunità religiose davano vita a una molteplicità di gruppi religiosi, che spesso diventavano di fatto comunità religiose, come nel caso della Compagnia di Gesù (Gesuiti).

Così, per gli studiosi delle religioni, la categoria *comunità religiosa* comprende almeno: 1) comunità tribali, sia naturali che religiose, arcaiche e contemporanee; 2) comunità sacre nazionali; 3) comunità religiose fondate, come la buddhista, la cristiana e l'islamica; e 4) varie comunità religiose derivate da associazioni, come, ad esempio, gli ordini dei monaci e delle monache. Per quanto possano differire tra loro, questi gruppi hanno in comune ciò che lo studioso olandese Gerardus van der Leeuw (1938) chiama il senso della comunità. Un senso che «non è qualcosa di artificiale, ma di innato, qualcosa che non dipende dal sentimento o dalla sensibilità, ma dall'Inconscio; non ha bisogno di fondarsi su alcuna convinzione, in quanto evidente per se stesso. Noi non ne diventiamo membri, ma «gli apparteniamo».

Comunità religiose tribali. Ad evitare l'ambiguità del termine *primitivo*, molti studiosi usano ora espressioni – non del tutto soddisfacenti – come *tribale*, *sen-*

za scrittura e *popolare*, per riferirsi a forme religiose di una grande varietà di popoli che vivono in piccoli gruppi sociali e che posseggono una semplice cultura materiale e una lingua non scritta. Si presume spesso che esistano parecchie somiglianze fra le comunità tribali dei periodi arcaici o preistorici e quelle contemporanee. È effettivamente possibile che siano in qualche modo tipologicamente simili, forse a motivo delle semplici condizioni di vita. Tuttavia non possiamo trascurare il lungo arco di tempo che le separa.

Gli scavi archeologici hanno portato alla luce una varietà di resti materiali del periodo preistorico, ma assai poco è stato ricostruito del sistema sociale dei popoli o dei movimenti delle cosiddette migrazioni tribali, compresa quella preistorica degli indigeni americani dall'Eurasia verso l'America settentrionale e meridionale. Gli scavi degli insediamenti neolitici, come quello di Panp'o nello Shensi, in Cina, può dare un'idea degli strati fisici delle comunità tribali arcaiche, ma è difficile sapere come i raccoglitori, cacciatori e agricoltori preistorici conducessero la loro vita personale e comunitaria e gli affari religiosi. Tuttavia, cucendo insieme le testimonianze archeologiche, fisico-antropologiche, filologiche e di altre fonti, possiamo congetturare che tutte le attività volte alla sussistenza, tutte le attività cultuali e religiose si fondessero a formare una comunità unica e unita. Qualche studioso arriva a pensare che la comunità tribale arcaica fosse, per così dire, un «universo religioso» in cui l'esistenza stessa era un atto religioso.

Le attuali comunità tribali o popolari disseminate in Africa, Asia, Oceania, Australia e nelle Americhe differiscono notevolmente nella complessità della struttura comunitaria, nella distribuzione del lavoro, nelle credenze e nelle pratiche cultuali e religiose e nelle relazioni con le società e culture vicine. Per di più, come ci ricorda E.E. Evans-Pritchard (1951), «hanno una storia lunga quanto la nostra, e, se sotto alcuni aspetti sono meno sviluppate della nostra società, sotto altri sono spesso più sviluppate» (p. 7). Benché differenti per molti riguardi, le comunità tribali contemporanee condividono una medesima caratteristica: sono unite, per citare Robert Redfield (1953) «da una stessa concezione in quanto all'essenzialità della natura e ai fini della vita». Ogni comunità «esiste non tanto per lo scambio di funzioni utili, quanto per il comune concetto degli scopi da raggiungere» (p. 12). Per queste comunità, il fine ultimo della vita è la creazione di un ordine significativo mediante l'imitazione del modello celeste, trasmesso dai miti e celebrato nei rituali.

A differenza di quelle arcaiche, le comunità tribali contemporanee hanno una più complessa organizzazione sociale, che si basa sull'ubicazione, l'età, il sesso e talvolta sulle affiliazioni totemiche. Il loro nucleo è il criterio della consanguineità, generalmente con clan esogamici e con territori circostanti. In molte comunità tribali vi sono società segrete maschili, che abitualmente si riuniscono nella «casa degli uomini», istituzione chiamata con nomi diversi secondo il luogo, ma che serve a scopi analoghi – club di scapoli, luogo per il culto comunitario, residenza per ragazzi durante il ritiro iniziatico. Associazioni del genere si trovano in Australia, Polinesia, Filippine, India, Africa e nelle Americhe (cfr. in proposito Hutton Webster, *Primitive Secret Societies*, 1932).

Oggi sta diventando sempre meno appropriato designare come *comunità* alcuni gruppi tribali. Il termine si può ancora usare per gruppi come le tribù di cacciatori e di raccoglitori dell'America meridionale e dell'Australia, o come i San del Sud Africa; ma gruppi più numerosi, come gli Indiani Navajo, che occupano un territorio di 67.000 chilometri quadrati in Arizona e Nuovo Messico, e gli Inuit (Eschimesi), insediati in territori che si estendono dalla Groenlandia allo Stretto di Bering, sembrano piuttosto enormi società conglomerate contenenti una serie di piccole comunità e sottogruppi e una quantità di confraternite religiose di vario tipo. Inoltre, per l'impatto con le società circostanti, alcuni gruppi tribali vivono ora in insediamenti fissi, perdendo così il senso della tradizione comunitaria tribale-religiosa.

Comunità nazionali sacre. La prima grande civiltà della storia del mondo sorse intorno al 3500 a.C. nella pianura mesopotamica. Fiorirono in seguito altre civiltà in Egitto, Creta, India, Cina, Messico (America centrale), Perù andino e Palestina. Secondo la cosmografia di queste civiltà, lo Stato era qualcosa di più di un'entità politica: esso costituiva la comunità nazionale sacra.

Naturalmente, civiltà diverse hanno avuto un diverso concetto del significato di comunità nazionale sacra. Per esempio, in Mesopotamia, l'universo era globalmente considerato uno Stato sovrano governato dall'assemblea degli dei. Successivamente lo Stato nazionale – composto di molte città-stato, ciascuna dipendente da un dio e retta dal suo amministratore terreno – era governato da un re, a sua volta guidato da un rappresentante esecutivo dell'assemblea degli dei. Perciò, come parte del regno cosmico retto dalla volontà congiunta dei poteri divini, la comunità nazionale terrena era sacra.

A differenza della tradizione mesopotamica, lo Stato nazionale egizio veniva considerato sacro in quanto il re medesimo era uno degli dei. Ed era al tempo stesso l'intermediario fra il popolo e gli dei, il rappresentante divino della comunità terrena. Era, inoltre, l'unico sa-

cerdote riconosciuto di tutti gli dei, e, come tale, amministrava la nazione con l'ausilio di delegati: i funzionari e i sacerdoti.

Un terzo tipo di comunità nazionale sacra, più raro dei primi due, è quello della concezione ebraica di una comunità basata su un patto fra un dio e il suo popolo. Nonostante l'invenzione della loro comune discendenza da Abramo, gli Israeliti erano un popolo composito. Come sottolinearono i profeti Osea e Geremia, essi ritenevano che il carattere sacro della loro comunità dipendesse sia dalla fedele adesione al patto che dalla condotta etica.

Nel corso della storia, molte nazioni hanno definito la loro sacralità secondo uno di questi tre tipi – re come delegato, re come dio, comunità contrattuale – o secondo una loro combinazione. Ma aumentando la stratificazione della società e dell'organizzazione politica, e il consolidarsi delle tradizioni religiose, le comunità nazionali subirono un'erosione e vennero sostituite da una varietà di relazioni fra religione e Stato che vanno dalla teocrazia – reminiscenza della comunità nazionale sacra – allo Stato secolare. Ma l'idea della comunità nazionale sacra è persistita in varie forme anche in questo secolo, per esempio in Giappone e nel Tibet.

Comunità religiose fondate. A differenza della comunità nazionale sacra, la cui ragion d'essere e il cui destino dipendono dalla vita collettiva dell'entità sociopolitica, quella che chiameremo comunità religiosa fondata si riferisce a una comunità che deriva il suo impulso iniziale dall'esperienza religiosa del fondatore di una religione. Gli esempi più noti e più classici di tali gruppi fondati sono le comunità buddhista, cristiana e islamica; meno note, ma ugualmente significative, sono le comunità giainista, zoroastriana e manichea. Altre simili, ma di origine recente, come quelle sikh, bahai e mormone e un certo numero di nuove comunità religiose contemporanee in Asia, Africa e nelle Americhe, seguono generalmente un modello analogo.

Per comodità di esposizione possiamo distinguere in questo modello tre fasi: 1) l'importanza del fondatore; 2) il processo di formazione; e 3) le modalità usuali, ma niente affatto universali, in cui una certa comunità religiosa si sviluppa.

Le storie reali o leggendarie della vita di un fondatore religioso (naturalmente accettate come autentiche da una data comunità religiosa) seguono per la maggior parte – con notevoli eccezioni – ciò che viene spesso chiamato una legge o una tipologia della biografia sacra: nascita miracolosa del fondatore, infanzia fuori del comune, grave prova o crisi personale prima di un'esperienza religiosa decisiva, ministero riuscito o fallito, fine memorabile e una nuova vita dopo la morte.

Quindi, durante o dopo la vita del fondatore, una cerchia di discepoli diventa il nucleo di una confraternita o di un'associazione informali. Nel tempo, questa confraternita cresce e si trasforma in una comunità religiosa egualitaria o gerarchica, provvista di scritture, liturgie e regole di condotta ufficiali, oltre che di specialisti in materie sacre: clero, studiosi, giuristi, monaci, burocrati e personale di servizio. Si sviluppa anche una gerarchia che ha l'autorità di coordinare l'attività delle ramificazioni e dei fedeli.

Infine, la comunità religiosa deve tener conto di quelle che sono le realtà ambientali: la cultura, la società, le autorità politiche secolari, che la guardano con atteggiamento positivo, negativo o neutrale. Internamente, poi, è spesso soggetta ad abitudinarietà, clericalizzazione, inerzia, decadimento spirituale, fossilizzazione. In tale processo sorgono vari movimenti di riforma e di protesta: sia che si tratti di movimenti conservatori oppure innovatori, essi provocano mutamenti, scismi o secessioni, o la formazione di piccole associazioni di membri dalle idee affini, entro la struttura della più ampia comunità religiosa (*ecclesiola in ecclesia*). I riformatori o i *leader* dei gruppi scismatici e settari diventano spesso, di fatto, dei fondatori, e i gruppi – interni o esterni alle comunità più ampie – assumono a loro volta le caratteristiche di comunità religiose.

È significativo come l'idea di unità della comunità religiosa tenda a persistere nonostante la divisione scismatica o lo smembramento della struttura empirica della comunità in sette o denominazioni o eventualmente in entrambe. Così, tutti i gruppi buddhisti divisi recitano la medesima triplice affermazione dell'unità essenziale del Buddha, del Dharma (dottrina buddhista) e del Saṃgha (la comunità buddhista); tutte le tradizioni dell'Islam affermano l'unità delle sue comunità (*ummah*); e tutte le divisioni del Cristianesimo accettano la comunità cristiana (Chiesa) come unico indivisibile «corpo di Cristo», che esiste sotto la sua empirica disunione: «Credo in... unam sanctam catholicam ecclesiam».

Comunità derivate da gruppi religiosi. Come si è detto, entro la struttura delle «comunità nazionali sacre» e delle «comunità religiose fondate» tendono ad emergere una varietà di piccoli gruppi e di confraternite religiose. Molti di tali gruppi, se non sorgono per scopi specifici, limitati e temporanei, possono trasformarsi in comunità religiose. Come un gruppo religioso, osservata da un punto di vista sociologico, possa diventare una comunità religiosa, può vedersi nello sviluppo iniziale della comunità religiosa fondata. Per esempio, come osserva acutamente E.J. Thomas in *The History of Buddhist Thought* (1933), la comunità buddhista partì «non con un corpo di dottrine, ma con la

formazione di una società vincolata da certe regole» (p. 14). Ma l'iniziazione di individui diversi in questa società tornò ad orientarla verso un obbiettivo soteriologico costituito e portò a un'esperienza comune, così che il gruppo divenne una comunità religiosa.

Per fare un altro esempio familiare, il Cristianesimo incominciò come gruppo carismatico all'interno della comunità ebraica. Dopo la Pentecoste, esso affermò che quanti erano iniziati a quel gruppo, sia Giudei che gentili, diventavano il vero Israele per il fatto di essere innestati nel ceppo di Abramo. Nella comunità cristiana questo a sua volta li trasformò in figli di Dio, in quanto non «da volere di uomo, ma da Dio sono stati generati» (Gv 1,13). Analogamente, alcuni gruppi gnostici iniziarono come società misteriche, o circoli, alla periferia della comunità cristiana, ma rapidamente si svilupparono in comunità religiose compiute.

Un rapporto così intricato fra gruppi religiosi e comunità religiose porta ad annoverare fra queste ultime numerosi gruppi di carattere ambiguo. Qui, tuttavia, prenderemo in considerazione solo quelle società costituite per specifici scopi religiosi e cultuali entro più ampie comunità religiose tribali, nazionali sacre e fondate, e trasformate più tardi in comunità religiose più durevoli e compatte, con caratteristiche come riti iniziatici, cerimonie e obblighi religiosi privati o collegiali, e strutture organizzative indipendenti.

Tratteremo brevemente la tipologia delle 1) società segrete, delle 2) società/comunità misteriche, delle 3) comunità basate sul culto, degli 4) ordini religiosi/comunità monastiche/società di servizio, e delle 5) comunità utopiche.

Società segrete. Comprendono una vasta gamma di gruppi che sorgono segretamente, hanno simboli e rituali segreti o trasmettono nozioni esoteriche. Come dimensioni, vanno dalle piccole società nelle comunità religiose tribali fino alla Massoneria, i cui affiliati assommano, fra l'Europa e le Americhe, a 5,9 milioni (i gruppi massonici satelliti, fra cui l'Antico Ordine Arabico dei Nobili del Tempio Mistico – generalmente noti come Templari – e l'Ordine della Stella d'Oriente, non sono società segrete. Il Ku Klux Klan, viceversa, è una società segreta terroristica, non una società religiosa, benché sostenga la supremazia dei protestanti bianchi).

Le società segrete coincidono in parte con i due altri tipi di comunità derivate da gruppi: le società misteriche e quelle basate sul culto. Ad esempio, le società segrete dell'antico Egitto, di Grecia e di Roma erano di fatto società misteriche, con l'eventuale eccezione della comunità pitagorica. Gli ultimi dieci secoli della storia cinese sono disseminati di società segrete, alcune delle quali – specie la Società Maitreya, la Società del Loto Bianco, la Società della Nuvola Bianca e la Società della Triade – si ispiravano all'eclettismo buddhista-taoista. L'ultima grande società segreta cinese fu la Società di Shang-ti, il cui patriarca, Hung Hsiuch'uan, in parte influenzato dal Cristianesimo, diede inizio alla Rivolta dei Taiping nel 1848. Contrariamente all'impressione comune, le scuole esoteriche del Buddhismo, che trasmettono la verità esoterica, non sono società segrete: benché sia segreta la trasmissione dell'insegnamento, l'affiliazione è aperta a chiunque. In Europa, nonostante la predominanza del Cristianesimo e la minaccia dell'Inquisizione, gli strascichi pagani precristiani della stregoneria e della magia furono mantenuti in vita da società segrete, come i Căluşari, mentre i Catari neomanichei ed altri gruppi eretici perseguitati si diedero alla clandestinità e cercarono di sopravvivere come società segrete.

Fra le comunità tribali contemporanee le società segrete sono praticamente un fenomeno universale. Secondo Paul Radin (*The Winnebago*, 1923), nella comunità indiana dei Winnebago esistono questi quattro gruppi: 1) clan, o gruppi naturali, che escludono dalle loro cerimonie gli estranei; 2) società religiose, riservate a coloro che ricevono la benedizione di uno speciale spirito; 3) il gruppo dei guaritori, società misterica; e 4) associazioni di guerrieri e altri gruppi simili. Circa le società segrete africane, Wilfrid D. Hambly ne descrive in *Source-Book for African Anthropology* (1937) i seguenti tipi: 1) quelle basate sull'affinità di età e di sesso; 2) quelle legate all'iniziazione; 3) quelle concernenti le questioni politiche e legali; e 4) quelle basate sulla differenziazione economica. Una simile commistione di fattori religiosi, economici e sociali è rintracciabile in molte altre società segrete di comunità tribali contemporanee in varie parti del mondo. [Vedi *SOCIETÀ SEGRETE*, vol. 3].

Comunità/società misteriche. Il tipo classico di società o comunità misterica sorse nel mondo greco-romano e in Cina, là dove si credeva che i misteri conferissero immortalità e vita eterna. Molti culti misterici, come quello di Eleusi, ebbero origine in certe famiglie. Vari culti misterici greci svilupparono società misteriche private. Sotto l'Impero romano, molte di queste società divennero comunità di culto più aperte. Nel frattempo, penetrarono in Grecia e a Roma altri culti misterici di origine straniera – per esempio quello della Grande Madre, proveniente dall'Asia Minore, quello di Mithra dall'Iran e di Serapide dall'Egitto. Nel mondo romano, molti aderirono ai gruppi di culto di Dioniso per cercare l'immortalità personale, ma il più influente culto misterico fu probabilmente la religione di Mithra.

In Cina, il Taoismo amplificò notevolmente la cre-

denza, già assai affermata, degli immortali (*hsien*). Già prima dell'inizio dell'era volgare, il cosiddetto culto Huang-lao (culto del leggendario Imperatore Giallo e di Lao Tzu) attraeva molti di quelli che cercavano l'immortalità. Promossa energicamente dai preti-stregoni, questa tradizione fu ulteriormente sviluppata nel II secolo d.C. da Chang Ling, che inaugurò un movimento magico-religioso detto la Via delle Cinque Moggia di Riso, con Chang Ling stesso come Maestro Celeste. Intanto, altri taoisti combinavano la filosofia taoista con la scuola Yin e Yang e con l'alchimia. Nel V secolo, K'ou Ch'ien-chi riorganizzò la comunità taoista, regolandone le teorie e i culti. Da allora, il Taoismo, chiamato anche Religione del Mistero (Hsüan Chiao) ha esercitato grande influenza non solo in Cina, ma anche nei paesi vicini.

Molti culti, società e comunità mistici e semimistici nel mondo induista, buddhista, islamico, ebraico e cristiano presentano qualche somiglianza esteriore con le società e comunità misteriche greco-romane e cinesi. Vi sono tuttavia varie opinioni circa l'importanza dei «misteri» nella vita pubblica.

Comunità fondate sul culto. Come gli *orgeones*, libera associazione cultuale ancora viva in Grecia almeno fino al VI secolo, certi gruppi erano soprattutto uniti dalla devozione ad una o più divinità e non da vincoli di clan, di tribù, di nazione o di occupazione. In altre parole, i loro interessi specificamente religiosi oltrepassavano i confini di setta o di denominazione. Oppure, a volte, comunità diverse partecipano ad associazioni cultuali, almeno temporaneamente comuni, come fanno le comunità indiane Kwakiutl dell'America settentrionale in tempo di guerra o durante le danze invernali. Il prototipo di questa categoria è il *sampradaya* dell'Induismo, che può definirsi un fenomeno a metà fra le comunità misteriche e le sette o denominazioni. I membri del *sampradaya*, ancorché divisi in termini di casta o di altre affiliazioni, si sottopongono a un rituale unitario in adesione comune a particolari tradizioni dei maestri, come mostrano i *sampradaya* del dio Viṣṇu, che fanno risalire la loro origine a eminenti maestri quali Rāmānuja e Madhva. Analogamente, i diversi gruppi uniti dalla devozione per Śiva fanno risalire la loro origine a vari asceti. Una delle suddivisioni dei gruppi cultuali di Śiva, quella dei Liṅgāyat, annovera quattro milioni di aderenti di provenienza diversa, che hanno l'emblema del fallo come simbolo della loro unità cultuale.

Comunità di culto similari, senz'altro non così elaborate come il *sampradaya* dell'Induismo, si trovano in varie altre parti del mondo, dall'antica Grecia al moderno Giappone. A volte, il culto sembra un legame più forte di ogni altro aspetto della vita religiosa.

Ordini religiosi, comunità monastiche, società di servizio. Fra i gruppi volontari all'interno delle più grandi comunità religiose sono importanti gli ordini religiosi, che spesso, ma non sempre, si identificano con le comunità monastiche, e talora con le società di servizio, patrocinate da enti religiosi o affiliate ai medesimi. Come è noto, il termine *religioso* non significa solo «scrupolosamente fedele», o «devoto», ma, come sostantivo, si riferisce a quanti sono vincolati da voti monastici o consacrati a una vita di pietà e di religione, come i monaci, i frati e le suore. Così pure, il termine *ordine* designa una società di persone legate da qualche regola comune, specialmente un insieme di comunità separate, come le confraternite o comunità monastiche. L'espressione *ordine religioso* può ovviamente significare una varietà di ordini sacri che possono anche non praticare una forma di vita monastica. In questo articolo, tuttavia, tratteremo solo di quegli ordini religiosi che vanno sotto la categoria delle comunità monastiche. Analogamente, di tutte le società di servizio sotto giurisdizione religiosa – dedite all'attività missionaria, all'insegnamento, alla filantropia – ci occuperemo solo di quelle organizzate in comunità.

Gli storici delle religioni riconoscono vari tipi di confraternite religiose, corporazioni clericali e comunità monastiche in diverse tradizioni, per esempio la scuola pitagorica nell'antica Grecia, l'ordine dei Bektashī nell'Islam, la *Vedanta Society* nell'India moderna. Due tradizioni religiose che hanno sviluppato elaborati sistemi di comunità monastiche, Buddhismo e Cristianesimo, meritano particolare attenzione.

Delle quattro componenti della primitiva comunità buddhista – monaci (*bhikkhu* o *bhikṣu*), monache (*bhikkhuni* o *bhikṣuṇī*), laici (*upāsakā*) e laiche (*upāsikā*) – l'ordine dei monaci era quello più importante. Da principio, l'ordine monastico era un'assemblea informale di mendichi erranti, che presto si sviluppò in comunità monastiche, i cui membri condividevano una disciplina normativa (Vinaya). Sotto il patronato del re Aśoka, nel III secolo a.C., queste comunità ebbero un ruolo notevole nella propagazione del Buddhismo. Nel corso del tempo, le grandi comunità monastiche divennero centri di educazione religiosa e laica e di attività culturali. Per quanto la comunità buddhista si dividesse in tradizione meridionale (Hīnayāna o Theravāda) e settentrionale (Mahāyāna), ciascuna con ulteriori suddivisioni per dottrina e culto, monaci di scuola differente potevano vivere in una stessa comunità monastica.

In complesso, la tradizione meridionale segue un modello elitario: i monaci lasciano il mondo secolare ed entrano nei monasteri per una vita di impegno spirituale a tempo pieno, finalizzato alla propria illuminazione, mentre il laicato acquista merito sostenendo le

comunità monastiche. La gerarchia più complessa si sviluppò in Thailandia, in cui il *sangharāja*, o reggitore della comunità monastica, non era soggetto ad altra autorità che al re. In epoca moderna, le comunità monastiche di scuola meridionale, tradizionalmente spirituali, si sono venute sempre più immischiando nelle faccende mondane. Nella tradizione settentrionale, viceversa, i modelli di monachesimo e di laicato vennero sempre visti come vocazioni differenti, ma ugualmente importanti. Per le comunità (monastiche) dei Mahāyāna, ispirate com'erano all'ideale bodhisattva della pietà, era soprattutto importante prodigarsi attivamente al servizio di tutti gli esseri.

Svariate sono le comunità monastiche nella tradizione cristiana. A differenza di quelle della Chiesa d'Occidente, le comunità ortodosse orientali non si dividono in ordini diversi. Avendo avuto origine da compagnie informali di eremiti che vivevano una vita di preghiera, si trasformarono nel IV secolo in comunità composte di tre categorie di monaci: quelli che conducevano una vita monastica senza prendere i voti e due categorie di coloro che prendevano i voti permanenti (monaci di ordini minori e ordini maggiori).

Nella Chiesa d'Occidente, la *Regola di San Benedetto* (circa 540) trasformò originarie comunità liberamente organizzate in comunità monastiche disciplinate. La *Regola* provvide le norme della vita comunitaria, basate sugli uffici quotidiani, come quelle seguite dai Cluniacensi e dai Cistercensi. Frattanto apparivano sulla scena europea ordini più attivi di frati, come i Francescani e i Domenicani, seguiti più tardi dalla Compagnia di Gesù (i Gesuiti), che, non solo propugnarono la causa della Controriforma in patria, ma intrapresero anche una vasta attività missionaria all'estero. Sia la tradizione orientale che quella occidentale del Cristianesimo contano numerosi ordini di monache, che, come i loro confratelli, conducono vita contemplativa oppure seguono vocazioni educative o filantropiche. [Vedi *MONACO*].

Comunità utopiche. La maggior parte delle comunità religiose hanno quelli che potrebbero definirsi aspetti o ideali utopici. Molti miti di comunità religiose tribali riflettono la nozione di un regno celeste idealizzato o le gesta paradigmatiche di dei o di eroi all'inizio dei tempi. Molte comunità religiose storiche affermano l'esistenza di uno stato ideale nel loro aureo passato oppure alla fine della storia. Filosofi come Confucio e Platone cercarono anche di descrivere la società ideale sulla terra.

Ma, in un senso più specifico, il termine *utopia* deriva dall'opera di Thomas More *De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia* (1516). L'idea di More di una società ideale realizzabile sulla terra e la sua critica del deplorevole stato del mondo seguitarono dopo di lui a sollecitare l'immaginazione letteraria e religiosa. Dal XVII secolo in poi, si costituirono da una parte e dall'altra dell'Atlantico numerose comunità utopiche, fra cui New Harmony nell'Indiana, Brook Farm nel Massachusetts e Oneida nello Stato di New York, le colonie dei Mennoniti olandesi nel Delaware, gli insediamenti dei Pietisti tedeschi nell'Indiana e in Pennsylvania e le comunità Bruderhof in Germania, Inghilterra e America settentrionale.

Gli elementi utopici delle tradizioni islamica, buddhista e cinese vennero per la maggior parte assorbiti dalle ideologie millenaristiche ed escatologiche, ma non ispirarono la formazione di comunità separate. Tuttavia, nel Giappone moderno sorsero numerose comunità utopiche ispirate a Lev Tolstoj e a vari culti messianici indigeni. Gli odierni insediamenti ebraici in Palestina, molti dei quali hanno preso la forma di *kibbutsim*, presentano un'intricata omologia di tratti utopici religiosi, politici e sociali. Difficilmente potrebbero invece definirsi utopiche religiose la maggior parte delle comunità «hippie» sorte in America negli anni '60 e '70, mentre un numero crescente di comunità utopiche vanno oggi sorgendo nell'America settentrionale fra i cristiani, i Teosofi e fra nuovi gruppi religiosi di varia origine. [Vedi *UTOPIA*, vol. 4].

Conclusione. Come dicevamo all'inizio, la religione è dunque materia personale e insieme realtà sociale. Lungo tutta la storia dell'umanità, dalle epoche preistoriche fino ai nostri giorni, essa ha cercato proseliti sia intensificando la struttura sociale esistente – famiglia, clan, tribù, casta, comunità locale o nazionale – sia creando comunità religiose specifiche entro, al disopra o accanto ad altre istituzioni o raggruppamenti politici. Nonostante la loro diversità, tali gruppi hanno tutti in comune quel sentimento inconscio che fa di essi comunità di appartenenza dell'individuo religioso.

[Vedi *COMUNITÀ*, vol. 3].

BIBLIOGRAFIA

É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912 (trad. it. *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano 1963).

E.E. Evans-Pritchard, *Social Anthropology*, Glencoe/Ill. 1951.

H. Frankfort, Henriette A. Frankfort, J. A. Wilson, T. Jacobsen e W. Irwin, *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, Chicago 1946.

J.M. Kitagawa, *Religions of the East*, Philadelphia 1968.

G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, 1933, Tübingen 1956 (2ª ed.) (trad. it. *Fenomenologia della religione*, Torino 1975).

C. Möller e J. Katz, *Gemeinde*, in G. Krause e G. Müller (curr.),

Theologische Realenzyklopädie, XII, Berlin-New York 1983, parti 1-4.
H.R. Niebuhr, *The Social Sources of Denominationalism*, (1929), New York 1972.
W. Popkes, *Gemeinschaft*, in Th. Klauser (cur.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, IX, Stuttgart 1973-1976.
R. Redfield, *The Primitive World and Its Transformations*, Ithaca/N.Y. 1953.
H. Ringeling, *Gemeinschaft*, in G. Krause e G. Müller (curr.), *Theologische Realenzyklopädie*, XII, Berlin-New York 1983, parti 1-4.
K. Thraede, *Gesellschaft*, in Th. Klauser (cur.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, X, Stuttgart 1976-1978.
F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Leipzig 1887 (trad. it. *Comunità e società*, Milano 1979).
E. Troeltsch, *Die Soziallehzen der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1912 (trad. it. *La dottrina sociale delle Chiese e dei gruppi cristiani*, I-II, Firenze 1969).
V. Turner, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, (1969), Ithaca/N.Y. 1977 (trad. it. *Il processo rituale*, Brescia 1972).
J. Wach, *Sociology of Religion*, (1944), Chicago 1962 (trad. it. *Sociologia della religione*, Bologna 1986).
J.H. Waszink, C. Colpe e B. Kötting, *Genossenschaft*, in Th. Klauser (cur.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, X, Stuttgart 1976-1978.
M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I-II, Tübingen 1920-1921 (trad. it. *Sociologia della religione*, I-II, Milano 1982).
B.R. Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, Oxford 1982.
J.M. Yinger, *Religion, Society and the Individual. An Introduction to the Sociology of Religion*, New York 1957 (trad. it. *Sociologia della religione*, Torino 1961).

JOSEPH M. KITAGAWA

CONFESSIONE DEI PECCATI. Il termine *confessione* possiede un duplice significato, che può essere in parte spiegato rifacendosi alla sua etimologia. Il latino *confiteor*, da cui deriva *confessione*, significa propriamente «confessare un peccato, una colpa», ma anche, in senso più generale, «riconoscere, ammettere». È possibile, perciò, riferirsi sia al peccatore che confessa i suoi peccati sia al martire che confessa la sua fede. Dal momento che la confessione, o testimonianza, del martire aveva luogo in genere davanti a un tribunale, essa presentava davvero una somiglianza formale con la confessione dei peccati. Tale somiglianza dovrebbe proibirci di separare in maniera troppo netta i due significati fondamentali del termine *confessione*. Il presente articolo, tuttavia, prenderà in esame solamente la confessione dei peccati in senso stretto, cioè quell'insieme di dichiarazioni relative a peccati o colpe che vengono pronunciate al fine di sfuggire a tali peccati e alle loro conseguenze. Questa confessione dei peccati in senso stretto ricorre di solito in un contesto ritualizzato che trascende l'individualità del peccatore, o colpevole. Essa deve inoltre essere compiuta davanti a un «ricevente», che ascolta la confessione. In molti casi la confessione si realizza non soltanto nell'interesse di colui che si confessa, ma anche della comunità (familiare, sociale, ecclesiastica) alla quale appartengono sia l'individuo che si confessa sia il ricevente.

Da un punto di vista metodologico, è possibile distinguere due diversi tipi di approccio allo studio della confessione. Per un verso si può considerare la confessione dei peccati uno tra i molti elementi di una fenomenologia della religione, al pari della preghiera, del sacrificio, del sacerdozio e così via. Questi elementi possono essere riconosciuti all'interno di diverse religioni, comuni e costanti nel corso dei secoli e nelle diverse aree culturali, anche se motivati e strutturati in modi del tutto differenti. Per altro verso, è possibile considerare le parziali analogie fenomenologiche tra i diversi riti che vengono convenzionalmente denominati «confessioni dei peccati» come risultati di convergenze storiche.

Nel primo tipo di approccio, lo studio storico-comparativo della confessione può oltrepassare la pura classificazione fenomenologica delle differenti forme e interpretazioni funzionali, per giungere a formulare ipotesi intorno al processo della sua formazione. È possibile indagare sull'antichità relativa dei diversi tipi di confessioni e sugli specifici contesti storico-culturali in cui la confessione ha avuto origine come istituzione più o meno strutturata. Questo era in sostanza l'approccio di Raffaele Pettazzoni, che elaborò la teoria secondo la quale la confessione dei peccati avrebbe avuto origine da forme di magia, in particolare dalla magia della parola pronunciata. La confessione, secondo questa teoria di Pettazzoni, era in origine un rito finalizzato a espellere o eliminare un peccato attraverso la sua espressione verbale. Il peccato, d'altra parte, poteva anche essere inconscio e involontario; e inoltre poteva essere concepito come una sorta di sostanza dotata di potere distruttivo od ostruttivo. Pettazzoni riteneva che questo genere di riti si confacesse particolarmente a contesti culturali come quelli delle società agricole e matriarcali.

Questa teoria, a parte alcune riserve dello stesso Pettazzoni, sollevò obiezioni da parte di numerosi studiosi, soprattutto da parte di alcuni tra gli appartenenti alla scuola storico-culturale di Vienna. Costoro fecero notare che la ricostruzione della storia della confessione proposta da Pettazzoni – che andava dalla magia al teismo e assegnava un carattere etico soltanto a quest'ultimo, per la sua accentuazione del carattere volontario del peccato e del valore della contrizione – rap-

presentava in realtà il ritorno a un evoluzionismo di vecchia data.

Inoltre, se si interpretano le analogie tra le differenti forme di confessione non come il risultato di una evoluzione unica e unilineare, ma come occasionali convergenze della storia delle religioni – come si fa quando si utilizza il secondo tipo di approccio – ecco che è possibile evitare di ricorrere a una teoria così generale. Le forme di confessione di tipo magico e quelle di tipo teistico, infatti, lungi dal costituire gli elementi di un'unica evoluzione unilineare, si trovano talvolta compresenti all'interno del medesimo contesto storico-culturale. La loro antichità relativa non può essere determinata semplicemente sulla base della frequenza con cui vengono menzionate nei documenti religiosi pervenuti fino a noi. Certamente si rivela necessario distinguere tra un peccato concepito come infrazione di un codice morale, emanato (o, almeno, tutelato) da una divinità, e un peccato che deriva dalla negligenza di un divieto o di una legge non necessariamente motivati dal volere di un agente personale sovrumano. Egualmente si deve distinguere fra trasgressione volontaria e involontaria, sia per i codici morali che per i semplici divieti. La coesistenza di entrambi gli elementi di queste alternative all'interno di talune religioni, tuttavia, non implica che l'uno sia cronologicamente posteriore rispetto all'altro. Atti rituali di eliminazione o di deprecazione apparentemente identici, infine, possono avere motivazioni assai differenti, a seconda del contesto: talora tecniche magiche vengono usate per rafforzare le motivazioni teistiche; talora certe credenze teistiche finiscono per motivare pratiche magiche.

La confessione dei peccati nelle culture prive di scrittura. L'interpretazione della confessione dei peccati presso i popoli privi di scrittura deve tener conto del fatto che esiste davvero una tensione tra le concezioni teistiche di confessione, il cui scopo è il perdono divino, e le concezioni non teistiche, in cui l'efficacia della confessione è racchiusa nell'atto stesso. I Sanpoli e i Nespelen (Indiani Salish), che Wilhelm Schmidt aveva inserito nella categoria degli *Urvölker*, cioè tra i popoli in assoluto più antichi, praticano una forma di confessione teistica, accompagnata dalla preghiera all'Essere supremo. Lo scopo di questa confessione è il raggiungimento del paradiso da parte del peccatore; essa presuppone una disposizione positiva da parte dell'individuo che si confessa. Invece presso i Kikuyu, una popolazione agricola dell'Asia orientale, si incontra una forma non teistica di confessione. Qui la trasgressione di un divieto o di altre regole cerimoniali può essere eliminata «vomitandola», vale a dire confessandola allo stregone.

Questa distinzione tra forme teistiche e forme non teistiche di confessione, tuttavia, per quanto importante nella storia delle religioni, non deve essere troppo enfatizzata. Come abbiamo già osservato, è possibile incontrare gesti ed espressioni in sostanza identici in entrambe le forme di confessione; essi assumono il loro significato specifico soltanto dal contesto in cui vengono impiegati.

Lo studio del contenuto della confessione non è meno importante dello studio delle sue forme generali. Uno dei soggetti più tipici, forse il più tipico, della confessione, è l'ammissione da parte della donna di un adulterio, soprattutto quando questa confessione coincide con il momento del parto. Colui che riceve la confessione può essere un sacerdote, uno stregone, il marito oppure anche un'altra donna. Colei che si confessa deve enumerare i suoi amanti, identificandoli per nome. Questa esigenza talora ha lo scopo di permettere al *partner* colpevole di riparare al torto compiuto, offrendo un sacrificio o pagando una multa (come rispettivamente tra i Luo di Dyur e i Nuer del Sudan orientale). Questa esigenza riflette la credenza che gli effetti concreti di un atto peccaminoso possono essere eliminati soltanto attraverso una confessione altrettanto concreta. Un adulterio che rimane inconfessato possiede un suo intrinseco potere di ostruzione, che deve essere rimosso attraverso una confessione rituale. I Luo, i Nuer e anche gli Acioli dell'Uganda credono che il potere distruttivo di un adulterio non confessato possa manifestarsi nella morte del neonato appena partorito. Queste regole e queste credenze presuppongono che al matrimonio venga attribuito un valore etico: soltanto in questo modo si comprende l'autentico significato di questo genere di confessione. Risulterebbe infatti riduttivo spiegare gli effetti negativi dell'adulterio – nel caso in questione la morte del neonato – attribuendoli semplicemente a una malattia derivante dagli effetti fisici dell'atto libertino. In Nuova Caledonia i giovani che si preparano all'iniziazione vengono interrogati dagli anziani sulla loro vita sessuale precedente: essi devono confessare tuttti gli eventuali rapporti sessuali illeciti intrattenuti con donne; se non lo facessero, l'intera società sarebbe messa in pericolo.

Un'altra tipica occasione per la confessione dei peccati, presso società prive di scrittura, è l'insieme delle attività connesse alla caccia o alla pesca. Le diverse pratiche magiche che sono associate a queste occupazioni ci sono ben note. Le donne, per esempio, durante l'assenza dei mariti per la caccia devono rispettare particolari divieti, al fine di non compromettere l'esito della spedizione. I mariti, a loro volta, durante i giorni che precedono la partenza devono astenersi da un certo numero di attività, in particolare dalla coabitazione

con la propria moglie. Tra le tante pratiche preparatorie, infine, è compresa anche la confessione dei peccati. Ciascuno dei membri della partita di caccia o di pesca deve, prima della partenza, confessare i suoi peccati, poiché l'infrazione di un divieto non confessata oppure il persistere di una condizione di impurità o di colpevolezza metterebbe a repentaglio l'esito della spedizione. Se qualcuno si rifiutasse di confessarsi, verrebbe immediatamente escluso dalla spedizione.

Un altro elemento caratteristico della confessione dei peccati, nelle società prive di scrittura, consiste nel fatto che la trasgressione da confessare non deve necessariamente essere volontaria e cosciente, soprattutto se si tratta di una tragressione nei confronti di divieti o di regole rituali. Lo stesso accade anche per altri riti di purificazione. Come vedremo meglio più avanti, l'esigenza di una confessione dei peccati al tempo stesso circostanziata e completa (cioè priva di formulazioni troppo generiche) portò all'elaborazione di lunghe liste di possibili peccati o colpe. Tali liste dovevano essere recitate per intero da chi si confessava, allo scopo di evitare l'eventuale involontaria omissione di qualche peccato commesso. Questo tipo di elaborazione di tecniche sacrali mostra come la natura originaria della confessione possa venire eventualmente complicata dall'esigenza della completezza; tale esigenza, comunque, non contraddice mai la natura profonda della confessione, teistica o magica che sia. La confessione dei peccati, dunque, non è caratterizzata da generiche dichiarazioni di colpevolezza, ma dalla necessità di essere concreti e specifici, per evocare e distruggere l'esistenza stessa e l'efficacia maligna di ogni singolo peccato.

Un'altra caratteristica della confessione dei peccati tra i popoli privi di scrittura è che essa risulta spesso associata ai ritmi dell'anno astronomico e del ciclo produttivo. Tra i Lotuko del Sudan orientale, per esempio, all'inizio della grande stagione della caccia i guerrieri pronunciano una confessione pubblica. Le confessioni, individuali, vengono fatte a bassa voce e poi ripetute dal sacerdote del dio della pioggia. Questa singolare procedura non è motivata dal desiderio di evitare ai guerrieri un'occasione di vergogna; più probabilmente essa ha il fine simbolico di preservare, per quanto è possibile, il carattere originariamente individuale della confessione dei peccati. Altri esempi di confessione che si svolge in occasione di cerimonie annuali di rinnovamento si possono incontrare presso i Bechuana, gli Algonchini e gli Ojibwa.

I riti di confessione legati alla celebrazione del Nuovo Anno possiedono un carattere chiaramente eliminatorio. Si deve impedire che le colpe, con la loro efficacia maligna, si estendano oltre il termine dell'anno che muore: esse devono essere eliminate. Altri riti o pratiche egualmente eliminatorie hanno luogo in determinate occasioni, come quando si gettano via o si distruggono le masserizie vecchie e ormai inservibili. Nella confessione dei peccati, tuttavia, l'eliminazione non riguarda cose esterne all'uomo, ma realtà a lui interne. Questo vale sia quando l'interiorità del peccato viene concepita in modo magico (come una sostanza, un fluido, oppure un influsso), sia quando essa possiede un aspetto teistico, come una condizione dell'essere o della realtà riflessa nella coscienza dell'uomo che si confessa. Tali confessioni di tipo annuale, pur restando atti fondamentalmente individuali, possiedono tuttavia implicazioni collettive e persino cosmiche. Queste ultime risultano del tutto evidenti quando il sovrano compie una confessione dei peccati in quanto rappresentante ufficiale della collettività, legato ad essa da legami di «simpatia». Tale concezione ritorna in molti altri ben noti rituali: in essi la persona e l'esistenza stessa del re sono coinvolte in riti che assicurano la continuità del mondo e l'armoniosa transizione da una stagione a quella successiva. Il sovrano, in quanto peccatore individuale e soggetto proprio della confessione, diventa paradossalmente il rappresentante della moltitudine e agisce nell'interesse del popolo. Anche in questo caso, dunque, la natura individuale dell'atto della confessione dei peccati rimane preservata.

Ricordiamo, infine, le dure e difficili prove che spesso sono legate alla confessione dei peccati, per verificare la sincerità di colui che si confessa. In questo caso si mescolano due differenti procedure rituali: il male non è la conseguenza di un peccato che rimane inconfessato, ma piuttosto la conseguenza di una confessione che non è stata sincera. L'aspetto etico diventa dominante; ogni riferimento all'eliminazione di un peccato nascosto risulterebbe fuori luogo. Questo esempio, dunque, dimostra chiaramente quanto inadeguato sia ridurre la confessione dei peccati ad una semplice formulazione verbale dotata di effetti magici.

La confessione dei peccati si trova spesso associata ad altri riti. Tra i Nandi, ad esempio, una forma solenne di confessione risulta legata alla circoncisione. Tra i Sulka della Nuova Britannia e i Maya dello Yucatan la confessione era associata con l'iniziazione e a Chiapas (Messico), invece, con il matrimonio. La confessione, in altri termini, può essere uno degli elementi costitutivi dei riti di passaggio, sia individuali che stagionali.

Talvolta la confessione dei peccati è associata a procedure ascetiche e rituali come il digiuno, l'astinenza e la castità, evidentemente a causa della loro importanza in vista del conseguimento di una purità rituale e/o etica. Una forma di confessione è stata anche riconosciuta nel rituale del capro espiatorio, ma è preferibile, in

questo caso, parlare non di confessione ma di una forma di trasferimento magico o giuridico del peccato sopra un animale destinato a essere eliminato dalla comunità. La confessione in quanto esplicito riconoscimento del peccato è qualcosa di assai diverso; essa, inoltre, richiede la presenza di un ricevente, di un «ascoltatore» o comunque di una controparte più o meno qualificata. All'interno delle culture primitive, l'efficacia della confessione dei peccati si manifesta non soltanto nell'atto di pronunciare le parole, ma anche nell'atto di ascoltarle. Il contesto dialogico risulta, pertanto, di fondamentale importanza. Colui che parla e colui che ascolta costituiscono insieme un circolo che serve comunque, in modo teistico, magico, o in entrambi i modi, a distruggere il peccato confessato.

La confessione dei peccati nelle culture superiori e nelle diverse religioni dell'umanità. Passiamo ora ad analizzare il significato della confessione dei peccati nelle culture superiori di tipo tradizionale (del passato e del presente), che sono in gran parte politeistiche, e nelle diverse religioni dell'umanità.

Messico e Perù. Nell'antico Messico la confessione dei peccati veniva praticata in connessione con Tlacolteotl, la dea dell'impurità. Questa dea simboleggiava le colpe sessuali (in particolare l'adulterio), che costituivano il principale oggetto della confessione. I sacerdoti della dea erano i riceventi della confessione e si credeva che la cerimonia si svolgesse davanti al grande e onnisciente dio Tezcatlipoca. La confessione era segreta e si concludeva con l'imposizione di una penitenza piuttosto complicata, da eseguirsi il giorno della festa della dea. Tale punizione comprendeva sempre il prelevamento di sangue dalla lingua o da un orecchio e veniva accompagnata da gesti simbolici a scopo di eliminazione, come il gettare via i bastoncini di legno che erano venuti a contatto con la ferita. Queste forme di prelevamento di sangue erano pratiche assai diffuse nella vita religiosa del Messico: esse avevano certamente un significato eliminatorio e forse anche un valore sacrificale. Un altro classico oggetto di confessione era l'ubriacatura ottenuta attraverso l'ingestione della bevanda sacra, il *pulque*.

Nel Messico moderno la confessione dei peccati viene ancora praticata dagli Huicol in occasione della spedizione annuale destinata alla raccolta dell'*hikuli*, un tipo particolare di pianta sacra. Questa spedizione esige per tutti i partecipanti una condizione di assoluta purezza, che si ottiene attraverso la confessione delle colpe di tipo sessuale. A scopo mnemonico vengono in questa occasione praticati dei nodi, ciascuno corrispondente a un singolo peccato, lungo una cordicella che, alla fine, viene bruciata: si tratta di una tipica forma simbolica di eliminazione.

Anche nell'antico Perù si praticava la confessione, associata a un bagno (*upacuna*) e ad altri atti eliminatori o simbolici, come il soffiare via della polvere. Colui che riceveva la confessione era l'*ichuri*, non propriamente un sacerdote ma un appartenente a una modesta categoria di indovini. L'occasione tipica per la confessione era la malattia, propria o dei propri parenti, e la completezza delle colpe confessate poteva essere verificata attraverso una prova. Altre occasioni per la confessione erano il cattivo tempo e i periodi di preparazione alle feste. L'imperatore (l'*inca*) e il sommo sacerdote confessavano i loro peccati rispettivamente al Sole e al grande dio Viracocha. Questi destinatari divini riducono l'importanza dell'esempio in questione per lo studio tipologico della confessione, dal momento che la confessione prevede di norma un ricevente umano. Se però si attribuisce questa irregolarità allo speciale statuto sociale dell'imperatore, è possibile continuare a considerare autentica la confessione dell'*inca*.

La malattia dell'*inca* diventava occasione di confessione per i suoi sudditi, in omaggio alla dignità dell'imperatore ma soprattutto come dimostrazione di una sorta di legame simpatetico tra l'imperatore e il suo popolo. In Cina, invece, accadeva il contrario: l'imperatore si confessava al popolo.

Il luogo adibito alla confessione era, in Perù, la penisola che dava accesso al tempio del Sole, situato sopra un'isola sacra del lago Titicaca. Veniva utilizzata una lunga e dettagliata lista di peccati, alcuni dei quali dovevano essere confessati davanti al sommo sacerdote. In linea di massima, la pratica della confessione non implicava la segretezza.

Giappone e Cina. Nella tradizione scintoista, la cerimonia biennale dell'*Oho-harahi* assomiglia a un rito di confessione, ma è solamente la recitazione, da parte del *nakatomi*, un alto dignitario, oppure da parte di un altro sacerdote, di una lista completa di tutti i peccati e di tutte le impurità possibili. La cerimonia è accompagnata da alcuni atti caratterizzati da un chiaro simbolismo di eliminazione, come il getto di alcuni oggetti impuri nell'acqua corrente. Sono attestati casi di confessione individuale.

In Cina i riti eliminatori erano collegati alla grande concezione del Tao, l'ordine celeste universale. Una perturbazione di questo ordine, provocata dall'imperatore o dal suo popolo, poteva comportare gravi conseguenze. Era perciò dovere dell'imperatore rimediare all'ingiustizia, spesso attraverso la pratica di una penitenza da parte di un suo sostituto e attraverso una confessione scritta dei peccati. In Cina si praticava però anche una confessione individuale, specialmente nel contesto della tradizione taoista e soprattutto in caso di malattia. I peccati venivano messi per iscritto, forse

per imitazione della confessione dell'imperatore oppure come mezzo per rafforzare la loro espressione, e venivano poi gettati nell'acqua.

India. Mentre negli imperi inca, giapponese e cinese la confessione dei peccati presenta un carattere politico, in India essa appartiene alla grande corrente della speculazione e della pratica religiosa. I *Veda* insistono sulle proprietà purificatrici del fuoco e dell'acqua, uniti alla fede in Varuṇa, il dio celeste e onnisciente. Varuṇa punisce i peccatori catturandoli e legandoli con la sua rete; egli ha però anche il potere di liberare i peccatori da questi legami. Varuṇa è associato alle leggi morali, specialmente all'ordine eterno dello *ṛta*, ma il suo *modus operandi* appare piuttosto di tipo magico e la sua giurisdizione si estende anche alle colpe involontarie. I *Veda*, comunque, non conoscono nulla che si avvicini a una vera e propria confessione dei peccati; conoscono soltanto una generica dichiarazione di colpe. È invece nei *Brāhmaṇa*, che esaltano la magica potenza del sacrificio, che troviamo una confessione con particolare riferimento all'adulterio; qui la confessione risulta accompagnata da riti eliminatori. La confessione brahmanica avviene durante la festa estiva di *Varuṇapraghāsa*; il nome pare indicare una parziale continuità con la sfera etica del vedico Varuṇa. Si crede che dare inizio a questa cerimonia senza aver prima confessato un peccato di adulterio crei un peso insopportabile per la coscienza dell'individuo, anche se ci troviamo di fronte a una concezione oggettiva o materiale del peccato. La confessione dell'adulterio deve essere completa e comprendere tutti i nomi o almeno il numero degli amanti, altrimenti potrebbero esserci delle conseguenze negative per i parenti della donna che si confessa. La confessione viene seguita da un sacrificio eliminatorio. Caratteristica importante di questo rito è la sua motivazione mitica, giacché esso fu inaugurato dal dio Prajāpati. Una motivazione analoga compare anche nel caso del rito scintoista sopra descritto, che è legato alla figura di Susano-o.

Nella letteratura dei *Sūtra*, come del resto nell'antichità classica, ciò che viene presentato come una confessione dei peccati è in realtà una semplice proclamazione pubblica, da parte del singolo individuo, di essere un peccatore, proclamazione che non prevede un destinatario specifico. Si tratta in realtà di una specie di notifica, come ha giustamente osservato Pettazzoni, criticando la teoria di Franz Boas secondo il quale una procedura di questo tipo costituiva la forma più antica di confessione.

Giainismo. La confessione dei peccati nel Giainismo (*alocana* e, più in generale, *pratikramaṇa*) è essenzialmente un'istituzione monastica, applicata due volte al giorno. I laici confessano le loro colpe davanti ai rispettivi guru. Il Giainismo combina l'eliminazione del peccato con la dottrina dell'annullamento del *karman*, concepito come una realtà sostanziale. La confessione dei peccati prima della morte è considerata particolarmente importante e una confessione insincera può provocare la continuazione del ciclo delle rinascite.

Buddhismo. Il *Pāṭimokkha* dei monaci buddhisti è una lista graduata dei peccati o delle trasgressioni possibili, che viene recitata due volte al mese durante le funzioni notturne chiamate *Uposatha*. I monaci che vi partecipano devono trovarsi in una condizione di purezza; i peccati devono essere confessati in forma individuale e reciproca. Occasione analoga di confessione era il *pavāraṇā* («invito»), che si praticava durante la stagione delle piogge, quando i monaci conducevano una vita sedentaria. Tutti i monaci venivano invitati a turno da uno dei loro compagni a fare affermazioni relative alla condotta individuale di quello. Secondo Pettazzoni, entrambe le celebrazioni erano in origine delle confessioni pubbliche, che venivano praticate in risposta alla lettura della lista di peccati al *Pāṭimokkha* e alla triplice domanda del monaco che vi presiedeva. Nella forma classica del rito, tuttavia, si presupponeva che i monaci avessero acquisito il prescritto stato di purezza attraverso una confessione anteriore alla recitazione del *Pāṭimokkha*, di modo che nessuno potesse veramente accusarsi di trasgressione durante il rito. Lo scopo della ripetizione della domanda, secondo l'interpretazione di Pettazzoni, era quello di confermare formalmente tale stato di purezza. Appare tuttavia possibile una diversa spiegazione. Queste risposte formali, silenziose, infatti, fondate com'erano su confessioni precedenti, costituivano una sorta di confessione negativa, che mirava a dimostrare soprattutto la sincerità della coscienza: una specie di proclamazione di purezza.

Con il Buddhismo scompare la concezione oggettiva del peccato e della purificazione, che era presente ancora nella concezione del *karman* brahmanica e giainista. Il *karman* venne allora concepito come un prodotto dell'elemento soggettivo della volizione e in analogia con questa nuova dottrina, come ha osservato Pettazzoni, si verificò una modificazione anche del significato della confessione dei peccati. Col passare del tempo, tuttavia, pare che la casistica monastica finì con l'indebolire questa nuova accentuazione morale della concezione buddhista della confessione dei peccati.

Vicino Oriente antico e Grecia. Risulta difficile assimilare alla categoria della confessione dei peccati le pratiche descritte nei testi epigrafici e letterari relativi alle religioni dell'antichità. Questi testi fanno in genere riferimento al semplice riconoscimento e alla successiva dichiarazione pubblica di un peccato o di una colpa da parte di un individuo. È difficile parlare di confes-

sione dei peccati a proposito del re di Byblos che scrive ad Amenofi IV di aver confessato i suoi peccati agli dei, oppure a proposito del re ittita Mursilis che confessa un peccato davanti al dio del cielo. Lo stesso vale nel caso delle espressioni confessionali ripetute (*homologein, exomologeisthai*) dell'«uomo superstizioso» descritto da Plutarco, un uomo che fa continuamente e scrupolosamente ricorso a riti purificatori nel santuario. Anche i Galli della Magna Mater, durante le processioni della dea, ripetevano nell'entusiasmo i singoli misfatti della loro vita passata, descrivendo anche la punizione (solitamente qualche forma di malattia) che la divinità aveva loro mandato. Ma questa rievocazione ripetuta della colpe passate è l'esatto opposto del rito della confessione, che è finalizzato, invece, a eliminare la presenza pericolosa del peccato una volta per tutte. E neppure il termine «confessione» può essere applicato a certi testi poetici romani che riguardano esperienze personali nel contesto del culto delle divinità egizie o descrivono le vicissitudini di personaggi mitici o leggendari: Ovidio, *Metamorfosi* 11,129-43 (specialmente v. 134: *peccasse fatentem*, riferito al peccatore re Mida); e *Fasti* 4,305-27 (specialmente v. 321: *si tu damnas, meruisse fatebor*, riferito alla matrona Claudia Quinta, ingiustamente accusata, che introdusse a Roma nel 204 a.C. la pietra sacra della Magna Mater).

Nessuna di queste testimonianze accenna al destinatario della confessione orale, un elemento che è invece necessario per qualsiasi struttura o istituzione penitenziale. I testi presentano semplicemente la documentazione della libera iniziativa di un peccatore. Lo stesso vale per gli scritti relativi alla confessione dei peccati nell'Orfismo, in Grecia e a Roma. Virgilio (*Eneide* 6,566-69) parla di una «confessione» nell'oltretomba, imposta dal giudice delle anime, Radamanto, a coloro che persistevano nel compiacersi delle loro malefatte fino al termine della loro vita, senza essersi purificati. Ma ciò non implica necessariamente un'allusione a una confessione dei peccati trascurata in vita. La stessa situazione ricorre nella *Commedia* di Dante (*Inferno* 5,7-10), in cui le anime giungono al cospetto di Minosse, il giudice dei morti nell'oltretomba, e si *confessano* (vale a dire dichiarano i loro peccati), per essere destinate alla pena eterna più appropriata. Identica situazione nell'episodio di Tespesio in Plutarco, in cui si allude all'*homologein* («ammissione di colpevolezza») di un peccatore nell'oltretomba: un uomo che aveva sempre rifiutato di rivelare il suo peccato sulla terra viene condannato a confessarlo in continuazione.

L'unica testimonianza relativa a una autentica confessione dei peccati in Grecia sembra consistere in due aneddoti sui misteri di Samotracia, narrati a proposito di due ammiragli spartani, Antalcida e Lisandro, ai quali il sacerdote addetto al rito di iniziazione (o forse di purificazione) aveva chiesto di nominare la peggior azione della loro vita. Forse anche le cosiddette iscrizioni confessionali di Frigia (nonché di Lidia e di Cnido) documentano un'autentica confessione dei peccati. In esse alcune persone di basso rango confessano di aver trasgredito qualche regola rituale o di aver violato qualche persona o proprietà sacra e consacrano l'iscrizione al santuario come testimonianza del misfatto. Secondo Pettazzoni, queste iscrizioni dimostrano una particolare connessione con la grande dea locale. In un altro caso, un'iscrizione che fa riferimento a un atto di spergiuro viene collocata nel santuario anatolico di Zeus Asbamaios. Ma in realtà queste iscrizioni costituiscono testimonianze di un modello popolare di comportamento più che di una autentica struttura rituale. A ragion veduta Pettazzoni criticava la convinzione di Richard Reitzenstein, secondo il quale la confessione dei peccati era ampiamente diffusa in tutto il mondo greco.

Arabia meridionale, Babilonia, Egitto. Alcune iscrizioni confessionali sono state rinvenute nell'Arabia meridionale, ma la loro cronologia è incerta. Sembrano simili alle iscrizioni confessionali della Frigia, ma pongono una particolare enfasi sui peccati sessuali.

La religione babilonese conosceva numerosi metodi teistici e magici per eliminare le colpe, etiche e rituali. Si scriveva, ad esempio, una lunga lista di peccati su una tavoletta, che poi veniva distrutta. Un rito di confessione dei peccati propriamente detto, tuttavia, è ben lungi dall'essere attestato in maniera chiara. Lo stesso vale per i cosiddetti salmi penitenziali babilonesi, nonostante il loro sfondo rituale. Erodoto attribuisce al popolo babilonese la consuetudine di collocare i malati nella piazza principale della città, cosicché potessero confessare pubblicamente i loro peccati; ma questo si avvicina maggiormente alle dichiarazioni dei Galli entusiasti, alle quali abbiamo sopra accennato, che non a una confessione ritualmente strutturata. Non c'è, tra l'altro, il destinatario designato della confessione.

Più simile alla nostra tipologia risulta invece la confessione negativa del sovrano all'inizio della Festa del Nuovo Anno di Babilonia, l'Akitu. In verità, una confessione negativa in cui il re proclama la sua innocenza rispetto a una serie di colpe contro la città e contro il suo popolo è in un certo senso l'opposto di una confessione dei peccati. Entrambe, tuttavia, istituiscono una connessione immediata tra l'evocazione del peccato e l'annullamento di esso e delle sue conseguenze. L'esempio più famoso di confessione negativa si trova nel libro egizio *Che il mio nome fiorisca* (n. 125), in cui si utilizzano due liste complete di peccati potenziali per esaminare e pesare l'anima nell'oltretomba. Que-

sto tipo di confessione generale comprende tutti i tipi possibili di peccato, conscio o inconscio, al fine di non dimenticarne nessuno. Anche se non si tratta di una confessione in senso stretto, essa comunque raggiunge il suo scopo.

Religione di Israele. Si possono sollevare molte obiezioni contro l'interpretazione di certi testi dell'Antico Testamento, tra cui i salmi penitenziali, come testimonianze di un rito istituzionalizzato di confessione dei peccati, all'interno della più ampia categoria dei riti di purificazione. Lo stesso vale per le cosiddette confessioni collettive, in cui l'espressione generica «noi abbiamo peccato» (corrispondente a «io ho peccato» dei testi precedenti) non rientra propriamente nella nostra tipologia. Come nel caso del rito del capro espiatorio, non si tratta, infatti, di una forma di confessione ma piuttosto del trasferimento religioso dei peccati, al fine di espellerli. Nonostante la procedura preveda un intervento verbale, di tipo dichiarativo, il rito non può essere inserito nella tipologia della confessione dei peccati.

Cristianesimo. Nei primi secoli, la Chiesa cristiana prevedeva una penitenza pubblica per i peccati considerati «mortali» o «capitali». L'atto penitenziale aveva inizio con l'ingresso del peccatore nella categoria dei penitenti, attraverso una confessione fatta davanti al vescovo o almeno con l'accettazione della penitenza assegnata. Con la graduale introduzione della forma privata di confessione, dal VII secolo in poi, venne in uso una nuova forma di celebrazione della riconciliazione. La forma privata di confessione enfatizzava necessariamente l'«accusa» fatta dal penitente. La personalità spirituale del sacerdote che riceve la confessione privata è stata particolarmente sottolineata nella tradizione orientale.

Zoroastrismo, Mandeismo e Manicheismo. Dal tempo dei Sasanidi in poi, lo Zoroastrismo conosce una forma di confessione dei peccati, il *patet* («espiazione»), pronunciata davanti a un sacerdote o, in sua assenza, davanti al sole, la luna e il fuoco divino. Viene anche indetta una confessione annuale, nel mese di *mihr* (da Mihr, il dio Mithra). Secondo Pettazzoni, la confessione zoroastriana è in realtà derivata dalla confessione cristiana, ma sono possibili altre spiegazioni in alternativa. Il rito zoroastriano appare simile alla confessione dei peccati che compare nello *Xvāstvānīft* manicheo, un libro che ci è pervenuto nella sua versione in lingua uigurica. Per quanto concerne il significato della confessione dei peccati nel Manicheismo, esso dipende ovviamente dalla concezione manichea di peccato, che si fonda sulla fede nel dualismo radicale di anima e corpo. Poiché l'anima non è responsabile delle azioni del corpo, la salvezza si raggiunge attraverso la completa separazione dell'anima dal corpo, separazione che si ottiene con la conoscenza, o gnosi, dell'origine celeste dell'anima e con una serie di atteggiamenti di radicale astensione dalle attività del corpo.

Sono essenzialmente tre i testi manichei utilizzati nella confessione. 1) Lo *Xvāstvānīft*, già ricordato, consiste in una lista di peccati ed è indirizzato ai laici (gli «uditori»); esso contiene la formula ricorrente *Man āstār hirzā* («Perdona la mia colpa»), che veniva impiegata anche nella liturgia, probabilmente letta ad alta voce dal sacerdote ai fedeli. Venivano usate anche 2) una preghiera composta in cinese e utilizzata per le confessioni comuni, e 3) una forma di confessione, in sogdiano, rivolta all'*élite* e intitolata *Libro manicheo delle preghiere e della confessione*. Quest'ultimo testo veniva letto probabilmente durante il Bema, la festa annuale dei manichei.

I Mandei, seguaci di una religione gnostica che sopravvive tuttora in Iraq, conoscono anch'essi una confessione dei peccati, che però non può essere ripetuta più di due volte, dopo di che il peccatore viene definitivamente scomunicato. La confessione mandea copre peccati consci e inconsci. Essa risulta analoga alle forme di confessione proprie degli zoroastriani e dei manichei.

[Vedi anche PENTIMENTO, vol. 3; e, per una discussione più generale, PURIFICAZIONE].

BIBLIOGRAFIA

Trattazione dell'argomento da parte di uno dei suoi principali interpreti: R. Pettazzoni, *La confessione dei peccati*, I-III, 1929-1936, Bologna 1968 (l'ed. francese *La confession des péchés*, I-II, Paris 1931-1932, è la traduzione ampliata del I volume). Critiche a Pettazzoni da parte della Scuola viennese: L. Walk, *Pettazzoni Raffaele's "La confessione dei peccati"*, in «Anthropos», 31 (1936), pp. 969-72; e una serie di articoli di M. Schulien, enumerati in R. Boccassino, *Etnologia religiosa*, Torino 1958, p. 286, nota 7. Altri studi di R. Pettazzoni: *Confessions of Sins and the Classics*, in *Essays on the History of Religions*, Leiden 1954, pp. 55-67; e *Confession of Sins. An Attempted General Interpretation*, *Ibid.*, pp. 43-54, che contiene ulteriore bibliografia (p. 54, nota 12). W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, voll. V, VII e VIII, Münster 1934, 1940 e 1949, analizza la confessione dei peccati nelle culture primitive e in quelle pastorali (si consultino gli Indici). Per le iscrizioni confessionali anatoliche e per i relativi problemi, cfr. Fr. Steinleitner, *Die Beicht im Zusammenhange mit der sakralen Rechtspflege in der Antike*, Leipzig 1913. Sulla confessione dei peccati in altre tradizioni religiose, cfr. A.D. Nock, *Essays on Religion and the Ancient World*, I-II, Cambridge/Mass. 1972, pp. 66 e 427, nota 77; J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, Paris 1962, pp. 113ss.; K. Rudolph, *Die Mandäer*, II: *Der Kult*, Göttingen 1961, pp. 247-54 (che contiene ampia bibliografia relativa anche allo Zoroastri-

smo e al Manicheismo). Sulla dottrina e sulla pratica cattoliche: H. Karpp (cur.), *Die Busse. Quellen zur Entstehung des Altkirchlichen Bussenwesen*, Zürich 1969 (trad. it. *La penitenza. Fonti sull'origine della penitenza nella Chiesa antica*, Torino 1975); F. Sottocornola, *Penitenza (sacramento della)*, in L. Pacomio (cur.), *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Torino 1977, II, pp. 690-706; cfr. ora Giovanni Paolo II, *Reconciliatio et Paenitentia. Esortazione apostolica post-sinodale*, Città del Vaticano 1984.

UGO BIANCHI

CONSACRAZIONE. In quanto concetto largamente diffuso nelle diverse culture, la consacrazione si riferisce alla pratica di attribuire a oggetti specifici un valore religioso particolare. Il significato di ogni singolo atto di consacrazione dipende in larga parte dal tipo di oggetto consacrato. Luoghi o edifici vengono trasformati in dimore per esseri spirituali; immagini e cibi acquistano poteri superiori; re o sacerdoti sono riconosciuti come custodi sulla terra di un ordine più elevato. Molti esempi di consacrazione, tuttavia, nonostante le differenze (relative sia agli oggetti consacrati che alle tradizioni dalle quali deriva il loro valore), rivelano alcune strutturali somiglianze di base. Ogni atto di consacrazione, in primo luogo, è fondamentalmente un atto creativo. Si tratta infatti di un deliberato tentativo di modificare le condizioni ambientali, di porre nel mondo visibile un definito e concreto strumento per una fruttuosa interazione con il divino. In secondo luogo un oggetto consacrato, che rappresenta un legame con la realtà superiore, è a sua volta percepito come trasformato: purificato o dotato di potere, trasmutato nella sostanza divina o trasferito al divino. L'oggetto consacrato, infine, in quanto oggetto straordinario nel suo ambiente, è spesso ritualmente separato e delimitato rispetto alla realtà quotidiana e mondana.

Consacrazione dei luoghi. Nella consacrazione dei luoghi il potere dei confini si manifesta in modo evidente nel valore pratico del concetto buddhista di *sīmā* («frontiera»). Nel Buddhismo Theravāda i monaci e i laici costituiscono due ordini all'interno della società, ciascuno con il suo proprio ruolo nell'economia della salvezza. I monaci, grazie all'osservanza delle loro regole ascetiche, aiutano a mantenere l'ordine cosmico; i laici dovrebbero servire i monaci. Questi due ruoli vengono interpretati in due differenti spazi fisici, separati chiaramente da una frontiera. Il recinto monastico, nei villaggi della moderna Thailandia, è nettamente segnato: i monaci possono abbandonarlo per specifici servizi monastici, ma non possono fermarsi a chiacchierare nel villaggio; gli abitanti del villaggio, da parte loro, entrano nel recinto soltanto per servire i monaci. Oltre a questo confine definito (ma talora non realmente contrassegnato) intorno all'intero recinto monastico, c'è poi il confine che isola il vestibolo dell'osservanza, dove i monaci ricevono l'ordinazione e recitano la professione di gruppo. Questo limite è indicato da pietre (chiamate pietre *sīmā*), che sono state disposte secondo i riti prescritti; di norma tale confine è rispettato dai laici, che devono togliersi le scarpe prima di entrare nel vestibolo dell'osservanza. In questo caso la consacrazione rituale esprime una fondamentale divisione socio-religiosa che si manifesta chiaramente nel mondo.

Quando l'interazione con la realtà sacra richiede un movimento tra i due mondi, allora la consacrazione di una struttura fisica, sulla terra, infonde in essa la presenza di un essere oltremondano. A volte questo legame tra i due mondi è costituito dalle tracce materiali lasciate da un personaggio sacrale che ha attraversato il regno terreno. Reliquie del Buddha, per esempio, sono idealmente incluse nei grandi stupa dell'antica India e ancor oggi nelle pagode che si costruiscono nell'Asia sudorientale. Venerando questi edifici, costruiti come ricordi del Buddha, i devoti venerano la persona stessa del Buddha. Anche nella consacrazione della chiese cattoliche, in genere designate con i nomi dei santi, la collocazione delle reliquie del santo patrono costituisce una parte di una più ampia cerimonia per mezzo della quale l'intero edificio viene letteralmente delimitato e infine consegnto al Signore crocifisso.

Ciascuno dei tre momenti principali della cerimonia rappresenta una diversa fase nella trasformazione dell'edificio. Il vescovo comincia col delimitare e purificare la chiesa esternamente, girandole intorno tre volte e aspergendone i muri con l'acqua santa. Poi apre la porta e traccia sulla soglia il segno della croce con il suo pastorale; all'interno unisce con una grande croce di cenere i quattro angoli della chiesa. In questa prima fase della cerimonia, la croce sul portale e quella sul pavimento rappresentano la presa di possesso dell'edificio da parte di Cristo crocifisso. La seconda fase trasforma la chiesa in una dimora adatta al Signore, attraverso azioni sia positive che negative: dapprima il diavolo viene bandito per mezzo di un'aspersione d'acqua santa appositamente preparata; poi viene recitata una solenna preghiera che invoca la grazia e la santificazione. La terza fase della cerimonia, nel corso della quale le reliquie vengono racchiuse nell'altare, collega materialmente il centro spirituale della chiesa al potere di un intercessore divino. [Vedi *RELIQUIA*].

Vivificazione delle immagini divine. Nei templi induisti le sedi principali del potere spirituale non sono le reliquie, ma le immagini. I devoti considerano l'immagine come una manifestazione della divinità e nella

loro venerazione rituale interagiscono con la divinità come con una persona con la quale essi cercano di entrare in relazione intima. Nei templi più grandi alcune immagini da lungo tempo venerate vengono deposte in trono e riverite come si fa con un sovrano. Per esempio nel tempio dedicato a Śrīnāthjī, posto a Nāthdwāra (Rajasthan), il popolo può vedere l'immagine divina soltanto nei momenti del giorno in cui un importante personaggio si degnerebbe di concedere udienza. Śrīnāthjī indossa abiti diversi a seconda dei momenti del giorno e delle stagioni e riceve in offerta generosi banchetti. Invece le divinità presenti negli altari di famiglia sono trattate piuttosto come degli ospiti, ai quali si presta una venerazione solo in particolari occasioni festive. Spesso è particolarmente decisiva, per poter percepire il divino in queste immagini familiari, la celebrazione di un rito di consacrazione. Talvolta si dice che le principali immagini dei maggiori templi sono sorte spontaneamente: Śrīnāthjī, per esempio, emerse dal monte Govardhan, sacro a Kṛṣṇa. Ma anche una semplice immagine di argilla comperata al mercato può essere realmente trasformata, grazie alla consacrazione, allo scopo di incorporare la figura di una divinità.

La cerimonia di consacrazione familiare celebrata per Gaṇeśa, il dio dalla testa di elefante, dagli induisti del Maharashtra, mostra in quale modo un essere umano può dare vita a un'immagine sacra. Appena arriva in casa, l'immagine viene collocata sull'altare, intorno al quale sono stati tracciati alcuni disegni con polvere di gesso e sono disposti gli strumenti cerimoniali. Uno speciale spazio è stato così contrassegnato per la divinità, ma l'immagine rimane per ora un'argilla senza vita. Nell'atto centrale del rito (*prāṇapratiṣṭhā*) il fedele instilla nell'immagine il soffio vitale. Ma per poter compiere questo atto egli deve dapprima assumere in sé gli aspetti del divino, attraverso una consacrazione preliminare. Per porre in relazione il suo microcosmo col macrocosmo, il fedele pronuncia alcune brevi formule mentre tocca le parti del suo corpo e i suoi strumenti rituali: identifica se stesso con l'originario essere cosmico e i suoi strumenti con gli elementi cosmici. Il soffio viene immesso nella divinità quando il fedele, accompagnato da un sacerdote che recita formule particolari, tocca l'immagine con un tipo speciale di erba sacra, ritenuta assai potente. Nel momento culminante del rito il fedele comprende che lui stesso e la divinità sono accomunati da una medesima identità nella forza della vita cosmica. Tale identità viene infine invocata nella successiva adorazione rituale, che prevede il nutrimento della divinità e la sua aspersione con l'acqua, due atti importanti nei riti di consacrazione di molte tradizioni indiane.

L'insediamento dell'immagine di Gaṇeśa nelle case del Maharashtra ha luogo nel giorno della sua festa annuale, che cade in agosto o in settembre. Il giorno stesso, che naturalmente è anch'esso consacrato, è in qualche modo contrassegnato dalla visita di Gaṇeśa, che può essere protratta per un tempo più lungo. Fino a quando l'immagine della divinità rimane in casa, ogni giorno gli viene offerta un'ospitalità cerimoniale, con fiori, canti e incenso. Sia l'immagine che il tempo risultano così santificati. Ma quando la visita di Gaṇeśa è conclusa, di solito dopo dieci giorni, il fedele simbolicamente richiude gli occhi dell'immagine sfiorandola con la stessa erba sacra che aveva usato per vivificarla. Si crede allora che lo spirito abbandoni l'immagine di argilla, che viene immersa in una vicina sorgente d'acqua in cui finisce per dissolversi. Nel momento in cui si separano, sia lo spirito che l'argilla ritornano a uno stato privo di tempo e senza forma; ma, attraverso la loro compenetrazione nell'immagine vivente, la trasformazione rituale di una forma materiale è servita a consacrare un tempo particolare.

Uno dei mezzi più importanti attraverso i quali gli induisti interagiscono con una divinità come Gaṇeśa è il cibo consacrato. I devoti offrono il cibo alla divinità, in segno di ospitalità, e poi mangiano quelli che sono considerati gli avanzi del dio. Mangiando ciò che la divinità ha lasciato, il devoto partecipa della sua natura divina e del suo potere. L'idea che qualcosa della persona divina sia presente in questi avanzi deriva da presupposti culturali tipici dell'Induismo. Secondo la loro tradizione, gli induisti vedono infatti il mondo come una gerarchia di sostanze, che si compenetrano tra loro, e allora il cibo, ingerito nel corpo, risulta un potente mezzo per trasmettere la sostanza spirituale tra gli individui. Per questo il cibo, quando è preparato da persone di livello inferiore, risulta degradante per chi appartiene a un livello superiore; quando invece viene offerto dai brahmani o dai guru, può offrire benefici spirituali: quello lasciato sul piatto dalla divinità è certamente il più potente di tutti. Attraverso il contatto con un essere superiore, dunque, il cibo per gli induisti diventa automaticamente consacrato, talvolta senza bisogno di uno specifico rito di consacrazione. La comunione con la divinità attraverso questo tipo di cibo consacrato non possiede nell'Induismo alcuna dimensione di mistero.

Conferimento di autorità divina a un semplice uomo. La comunione per mezzo di un cibo consacrato è invece nella tradizione cattolica considerata un mistero e richiede, per essere effettiva, un consacratore legittimamente ordinato dalla Chiesa. Anche se il significato esatto della transustanziazione rimane un problema della speculazione teologica, il rito che realizza questa trasformazione del pane e del vino nella sostanza fisica

di Cristo – un atto che avviene infine volte al giorno in ogni parte del mondo – è in definitiva abbastanza semplice. Il sacerdote, riproducendo il ruolo di Cristo nell'Ultima Cena, pronuncia sopra le offerte la formula ripresa dai Vangeli: «Prendete e mangiate: questo è il mio corpo». Durante la consacrazione il sacerdote rappresenta Gesù Cristo e, affinché l'atto sia valido, egli deve essere stato esplicitamente riconosciuto dalla gerarchia intesa come successione degli apostoli. Per questo è necessario che il consacratore sia a sua volta consacrato. [Vedi *ORDINAZIONE*, vol. 3].

Il rito che conferisce il sacerdozio rende più luminosa l'autorità sacramentale del sacerdote ed esprime la sua eredità spirituale attraverso la successione apostolica. La tradizione degli strumenti (un elemento essenziale del rito dell'ordinazione), che esprime distintamente il potere sacramentale, è nota soltanto a partire dal XII secolo. In questa tradizione gli ordinandi toccano un calice riempito di vino e una patena contenente il pane (gli «strumenti»), mentre il vescovo pronuncia una formula che concede al candidato il potere di celebrare la Messa. Ma la tradizione degli strumenti era sempre accompagnata dall'imposizione delle mani, che risale al Cristianesimo delle origini ed è accompagnata dalla preghiera di un anziano per il benessere spirituale dell'ordinando. Chiarito che l'imposizione delle mani è l'unico rito indispensabile per l'ordinazione dei vescovi e dei diaconi, come pure dei sacerdoti, aggiungiamo che essa esprime la continuità della grazia salvifica, che passa dagli anziani ai giovani, attraverso le generazioni. Nel caso della consacrazione di un vescovo come successore degli apostoli di Gesù, così come nella trasformazione di un cibo normale nel corpo di Cristo, per la tradizione cattolica i rituali di consacrazione trasferiscono nel mondo attuale il potere di un personaggio divino del passato.

Spesso nelle società premoderne l'autorità religiosa del sacerdote si pone in tensione con quella del monarca, che può reclamare per sé uno statuto divino. L'Occidente cristiano ha conosciuto una lunga serie di contrasti e di accomodamenti tra il potere papale e quello regale, fino a quando, all'inizio del Medioevo, la cerimonia della consacrazione del re fu considerata un sacramento della Chiesa. Si riteneva che Dio stesso attribuisse il potere al sovrano attraverso il vescovo, e al re, così trasformato, veniva riconosciuto il medesimo statuto del clero. Nell'antica India, invece, anche se la consacrazione del re era celebrata dai sacerdoti, tuttavia lo statuto religioso del sovrano era ben diverso dal loro. Fin dalle origini, infatti, i riti della consacrazione del re hanno avuto in India strette somiglianze con i riti celebrati per le divinità. La parte essenziale dei riti di quest'ultimo genere, l'unzione (*abhiṣeka* in sanscrito, letteralmente «aspergere»), sembra essere stata soprattutto una cerimonia regale, applicata soltanto in un secondo momento alla consacrazione delle immagini divine. Ma più ancora della consacrazione delle immagini, le consacrazioni dei sovrani ebbero probabilmente anche un chiaro significato sociale e politico. Per quanto potesse talora apparire divinizzato, il re era soprattutto un uomo, sottoposto al flusso delle faccende mondane: la sua consacrazione era perciò usualmente contrassegnata da preghiere per la sua popolarità, per la prosperità sua e del suo popolo, per l'estensione e la stabilità del suo dominio. Per conservare tutti questi beni, potenzialmente passeggeri, la consacrazione degli antichi re indiani era idealmente ripetuta ogni anno: tale uso trova paralleli nelle feste regali del Nuovo anno della Mesopotamia antica e nel sacrificio imperiale cinese, celebrato in occasione del solstizio d'inverno. Di norma nell'antichità lo splendore di un re era insieme un fatto concreto e una credenza religiosa, strettamente legata al benessere del suo popolo; entrambi questi aspetti possono utilizzare regolari e visibili segni di rinnovamento.

Consacrazione di persone e rinnovamento. Il rinnovamento e la ripetizione della consacrazione divennero sempre più importanti, al punto che la consacrazione fu intesa come un atto umano e personale. Nel Tantrismo indo-tibetano la consacrazione di una divinità (cerimonia che viene detta *abhiṣeka*, come del resto l'unzione del re) unisce espressamente una celebrazione esteriore con una contemplazione interiore e viene celebrata come un regolare esercizio spirituale. In alcuni casi il rituale esteriore può essere del tutto eliminato, per cui rimane soltanto la consacrazione interiore. Come nella liturgia cattolica, anche nella maggior parte delle tradizioni buddhiste il potere di consacrare richiede una fonte legittima: l'iniziazione ai poteri della divinità e quella alla santità dello stato monastico devono entrambe passare attraverso una linea riconosciuta. Ma i canali previsti per l'autorità sacramentale sono nel Cattolicesimo e nel Buddhismo orientati in direzioni differenti. Nel rito cattolico il potere di consacrare è rivolto soprattutto al bene degli altri, non al beneficio personale di chi, in quanto a sua volta consacratore, diventa uno strumento pubblico che contribuisce alla distribuzione della grazia nel mondo. Una volta assegnato, il potere si suppone permanente: una forza che opera da sola attraverso il singolo consacratore e che non dipende direttamente dal suo stato spirituale. Invece nel Buddhismo i sacramenti sono orientati piuttosto verso l'interiorità: nel Tantrismo i fedeli celebrano una regolare consacrazione soprattutto per il proprio beneficio spirituale; nel Buddhismo Theravāda il valore del monaco per la comunità consiste nel-

la sua purezza interiore; se per qualche motivo questa purezza non può essere mantenuta, allora si ritiene più opportuno per tutti che egli abbandoni l'ordine.

Per i fedeli che appartengono alle tradizioni rituali e devozionali di ogni parte del mondo, talora la consacrazione, nel suo valore più generale, diventa uno stile di vita. Nell'Induismo e nell'Ebraismo ortodossi ogni atto dell'esistenza quotidiana viene idealmente compiuto secondo i precetti divinamente ordinati ed è di regola accompagnato da riti o da preghiere. In questo modo il risveglio, il pranzo, l'unione sessuale e persino gli atti dell'evacuazione corporale diventano azioni consacrate, che appartengono cioè a un mondo consacrato. Per i devoti più ardenti, la consacrazione può allora significare l'abbandono a Dio, l'offerta di sé e di ciò che in ciascuno c'è di buono. Attraverso questa dedicazione, i religiosi cristiani intendono consacrarsi interamente al servizio di Dio; gli induisti che seguono la strada della *Bhagavadgītā* consegnano a Kṛṣṇa i frutti del loro lavoro. Comportando una infinita successione di atti individuali, la consacrazione come stile di vita richiede una perpetua vigilanza: proprio nella rappresentazione della tensione fra assolutezza divina e realtà temporali risiede il nucleo significativo della consacrazione religiosa.

Conclusioni. Derivando da radici latine che indicano l'atto di mettere «insieme con» (*cum*) il «sacro» (*sacrum*), il termine «consacrazione» implica una dicotomia tra ciò che è sacro e ciò che è profano. Sottolineare tale dicotomia, del resto, costituisce in molte tradizioni religiose un aspetto importante degli atti di consacrazione. Ma in una prospettiva comparativa che abbracci diverse culture, il concetto di consacrazione manifesta altre analogie nel pensiero e nella pratica religiosa dei diversi popoli. Quando accompagna l'inserimento delle reliquie nell'altare o l'iniziazione che introduce il singolo in una venerata discendenza spirituale, l'atto di consacrazione conserva nel presente l'efficacia di particolari origini divine rivelate nel passato. Questa efficacia rituale richiede talora la consacrazione degli stessi consacratori; in questo caso la cerimonia da essi celebrata presenta nella forma più elevata taluni dei loro poteri religiosi: mentre celebra la Messa, il sacerdote, che a sua volta è stato già ordinato nella Chiesa, è considerato la rappresentazione più piena di Gesù; il fedele induista, quando vivifica un'immagine della divinità, si identifica con la figura del cosmo primordiale. Infine, la differenza (che emerge da una prospettiva globale) tra una consacrazione temporanea e una consacrazione permanente può illuminare l'eterno problema religioso connesso al tentativo di instaurare il divino nel mondo materiale: alcune consacrazioni vanno interpretate come una permanente espressione dell'assolutezza della presenza divina; altre vanno viste come una temporanea sottolineatura dei limiti dell'azione umana e della precarietà delle realtà materiali. [Vedi *BENEDIZIONE*, vol 1].

BIBLIOGRAFIA

La maggior parte dei materiali relativi alla consacrazione va cercata nei lavori dedicati alle singole tradizioni religiose. Per le ordinazioni monastiche e il concetto di limite nel Buddhismo Theravāda, visti attraverso le fonti classiche: J. Holt, *Discipline. The Canonical Buddhism of the Vinayapiṭaka*, New Delhi 1983; nella contemporanea tradizione Thai: S.J. Tambiah, *Buddhism and the Spirits Cult in North-east Thailand*, Cambridge 1970. Il significato delle immagini vivificate nelle differenti tradizioni indiane è analizzato in Joanne Waghorne e N. Cutler (con V. Narayan) (curr.), *Gods of Flesh, Gods of Stone*, Chambersburg/Pa. 1985. Le ricerche di P. Courtright sul culto di Gaṇeśa (nel volume appena citato è presentata una sintetica descrizione della consacrazione del dio) sono ampiamente esposte in *Gaṇeśa. Lord of Obstacles, Lord of Beginnings*, New York 1984. J. Gonda, *Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View*, Leiden 1966, riassume alcuni racconti di consacrazioni regali riferite da fonti sanscrite. Presenta nei dettagli i riti descritti nei Śrautasūtra sacerdotali e li interpreta in chiave socio-religiosa J.C. Heesterman, *The Ancient Royal Consacration*, The Hague 1957. Sulla consacrazione nel Tantrismo, cfr. A. Wayman, *The Buddhist Tantras*, New York 1973, per meglio comprendere il rapporto tra adorazione rituale e contemplazione.

Una trattazione generale sulle consacrazioni rituali e sul loro sviluppo storico nel cattolicesimo è fornita da L. Eisenhofer e J. Lechner, *Liturgik des Römischen Ritus*, Freiburg 1953. Lo sviluppo e il significato dell'autorità sacramentale del sacerdote sono descritte in J. Lécuyer, *Le sacerdoce dans le mystère du Christ*, Paris 1957 (cfr. anche *Le sacrement de l'Ordination. Recherche historique et théologique*, Paris 1983). Lo studio classico sulle relazioni tra la gerarchia sacerdotale e l'autorità divina dei re nell'Occidente europeo rimane G. Tellenbach, *Libertas, Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites*, Stuttgart 1936.

DANIEL GOLD

COUVADE. È il nome attribuito a diversi atti rituali compiuti dal marito durante la gravidanza, il parto ed il periodo posteriore al parto della propria moglie. Nella loro forma più estrema, si afferma che i costumi relativi alla *couvade* comportino da parte dell'uomo l'imitazione o l'esperienza dei sintomi della gravidanza e dei dolori del travaglio, seguiti dalla sua guarigione dopo il parto. Nel frattempo, all'effettiva esperienza fisica della donna viene prestata la minima attenzione, ed ella continua le sue normali attività con poche interruzioni. Questa forma estrema di *couvade* sembra essere più ipotetica che reale. Il termine *couvade* è più ge-

neralmente adoperato per riferirsi ai comportamenti simbolici messi in atto dagli uomini durante ed immediatamente dopo la gravidanza ed il parto delle loro mogli. Poiché nella maggior parte delle società, se non in tutte, le attività degli uomini riguardano in qualche misura la gravidanza e il parto delle proprie mogli, sembrerebbe logico concludere che una certa forma di *couvade* sia universale. Tuttavia, quest'impiego renderebbe il termine così ampio che in questo caso sarebbe allora necessario qualche altro termine per riferirsi alle pratiche più specifiche e più impegantive compiute dagli uomini in certe società tribali. Una delle più recenti indagini sulla *couvade* propone che il termine non venga adoperato per riferirsi ad attività come il celebrare la festa per la nascita o l'aiutare la moglie nei quotidiani lavori casalinghi durante la gravidanza. Essa suggerisce che una forma moderata di *couvade* sia implicata quando il marito osserva dei tabu alimentari durante la gravidanza o nel periodo posteriore al parto. Una forma più intensa di *couvade* comporterebbe cambiamenti nella condotta durante il periodo che segue al parto, come anche tabu riguardo al lavoro e limitazioni, o lo stare chiusi in casa per diversi periodi di tempo. La forma più intensiva di *couvade* comporta l'isolamento rituale del marito durante la gravidanza della moglie o nel periodo posteriore al parto, talvolta con sua moglie e talvolta presso la propria famiglia o nella casa degli uomini.

Questi tipi di comportamenti sono abbastanza diffusi in società di ridotte proporzioni, con una concentrazione di tali pratiche in America meridionale e nelle società dei Caraibi. Tuttavia, studi teorici sulla *couvade* fanno assegnamento anche su racconti relativi a questa pratica fra gli Ainu (le tribù aborigene del Giappone) e fra i gruppi di alcune isole del Pacifico.

Un breve riassunto della *couvade* fra i Kurtachi, un popolo delle isole del Pacifico, offre un esempio particolare di *couvade*. Durante il parto, il marito e la moglie vengono isolati in capanne separate. Questo isolamento continua per sei giorni, durante i quali l'uomo osserva dei tabu alimentari, trascura i suoi normali lavori di sussistenza, e non maneggia attrezzi taglienti. Dopo tre giorni è autorizzato a vedere il bambino, e gli dà un farmaco per renderlo forte. Al sesto giorno egli mette fine alla sua *couvade* entrando di nuovo nella capanna dell'isolamento di sua moglie, questa volta portando un grande coltello col quale pretende di squarciare il neonato.

Anche la *couvade* fra i Black Caribe è stata studiata e analizzata in modo piuttosto esteso. Le loro pratiche relative alla *couvade* variano per durata da due giorni ad un intero anno, ma il tempo normale è di tre mesi. Diversi tabu riguardanti il lavoro sono considerati una parte importante della *couvade*, come vi è un tabu riguardo ai rapporti sessuali, sia coniugali che extraconiugali. I tabu alimentari, però, non hanno quasi nessun ruolo nella *couvade* dei Black Caribe.

Un approccio superficiale alla *couvade* comporterebbe interpretazioni basate piuttosto sul buon senso. Molti uomini che praticano i costumi di *couvade* potrebbero probabilmente ritenere che queste azioni servano a proteggere il neonato dal male, e gli etnografi che studiano la *couvade* potrebbero giustamente considerare queste pratiche come destinate a favorire il legame del padre con il proprio figlio. All'interno di una struttura psicoanalitica, l'istituzione della *couvade* potrebbe essere considerata un'espressione dell'invidia dell'utero, del tentativo da parte degli uomini di partecipare in modo più diretto, o persino di usurparlo, all'essenziale compito femminile di partorire i figli. Tuttavia, la necessità di proteggere i neonati, di favorire il legame dei padri con i propri figli, e di superare l'invidia sessuale degli uomini, che in modo inconscio desiderano fortemente una più diretta partecipazione al processo della nascita, esiste in tutte le società. Eppure, solo alcune società praticano la *couvade* come viene definita e descritta dalla maggior parte degli antropologi. Di conseguenza, gli studi più recenti sulla *couvade* ne ricercano la ragione effettiva in altri fattori, meno universali.

In generale, questi analisti ritrovano la ragione effettiva della *couvade* negli elementi specifici del modello di vita di una struttura sociale. Un'ipotesi sulla *couvade* ha fatto un uso più perfezionato dell'analisi psicoanalitica. Coloro che propongono questa ipotesi hanno suggerito che la *couvade* possa derivare dalla «debole importanza maschile», una combinazione di fattori che implicano soprattutto ordinamenti nei quali la madre dorme con i propri figli mentre il padre dorme altrove, o è completamente assente. Si è ipotizzato che l'assenza di un contatto significativo con il padre e l'assenza di altri modelli sul ruolo maschile, uniti ad un contatto così intenso con la madre, favorisca un'identità incrociata tra i sessi, che spinge l'uomo ad impegnarsi in pratiche sostitutive della gravidanza. Coloro che sostengono questa interpretazione della *couvade* sottolineano anche il fatto che, benché altre società possano presentare una «debole importanza maschile», esse non hanno una *couvade* fortemente istituzionalizzata. Queste società, si è affermato, fanno fronte alla «debole importanza maschile» per mezzo di rigorose e ardue cerimonie di iniziazione maschili della pubertà. Attraverso queste rigorose iniziazioni, si suppone che i giovani maschi siano distolti da ogni identificazione sessuale incrociata e assumano una sorta di identità maschile che li rende liberi dalla tendenza verso la *couva-*

de. È stato messo in rilievo che poche se non nessuna società praticano sia intensivi riti di *couvade* che intensivi riti maschili di pubertà.

Teorie alternative sulla *couvade* sottolineano altri fattori causali che spiegano la presenza della *couvade* in alcune ma non in tutte le società. Si è affermato che nelle società con deboli gruppi di interesse fraterno un uomo non ha attendibili mezzi legali od economici per sostenere i propri diritti verso i bambini di una donna. Egli non può contare su un leale gruppo familiare per sostenere i suoi diritti sul bambino, e neppure può riferirsi a grandi scambi economici o ad accordi di unione legale stipulati prima del matrimonio e della nascita del bambino. Perciò egli si impegna in comportamenti rituali per affermare i suoi diritti sul bambino e questa rappresentazione rituale gli procura il consenso della comunità riguardo alla sua rivendicazione della paternità. Secondo questa ipotesi, la *couvade* è una forma di contrattazione rituale piuttosto che un tentativo magico-religioso di influenzare i processi biologici o l'espressione rituale di una inconscia psicodinamica. Tuttavia, sembrerebbe anche che tali manifestazioni politiche non possano aver luogo senza qualche predisposizione religiosa o psicologica nei loro riguardi.

La *couvade* sembra che sia spiegata meglio osservando le varie ipotesi piuttosto che focalizzandosi su un solo fattore come unico fondamento logico per queste pratiche. Potrebbe essere valido riconoscere l'impulso verso la *couvade* come universale, anche se questo impulso non sempre risulta nelle pratiche specifiche associate alla *couvade*. Gli uomini sono universalmente interessati alla generazione, alla nascita e alla sopravvivenza dei bambini, che essi percepiscono come importanti. Così, in gradi differenti, i maschi in tutte le società potrebbero aspettarsi di sperimentare alcuni sintomi della gravidanza o osservare alcuni tabu relativi ad essa, essere coinvolti nel processo del parto, ed impegnarsi in particolari attività nel periodo immediatamente posteriore al parto. Benché il termine *couvade* si riferisca a specifiche pratiche maschili sulla nascita in alcune società, la stessa istituzione è espressione di un impulso universale piuttosto che una strana pratica limitata ad alcune società di ridotte proporzioni.

BIBLIOGRAFIA

Discussioni teoriche sulla *couvade* che sottolineano la psicodinamica si trovano in R.L. Munroe, Ruth L. Munroe e J.W.M. Whiting, *The Couvade. A Psychological Analysis*, in «Ethos», 1 (1973), pp. 30-74; e in Ruth H. Munroe e R.L. Monroe, *Cross-Cultural Human Development*, Monterey/Calif. 1975. La *couvade* considerata come un rito politico per affermare i diritti della paternità è discussa in Karen Ericksen Paige e J.M. Paige, *The Politics of Reproductive Ritual*, Berkeley 1981. Tutti questi studi teorici citano opere letterarie più descrittive riguardo alla *couvade*. Un tipico resoconto etnografico della *couvade* si trova in A.R. Holmberg, *Nomads of the Long Bow. The Siriono of Eastern Bolivia*, Garden City/N.Y. 1969.

Rita M. Gros

DANZA. [Per analizzare in profondità il ruolo della danza nella religione (e viceversa), la voce è stata suddivisa in tre parti:

Danza e religione;

Danza popolare e folcloristica;

Danza teatrale e liturgica.

Il primo articolo individua una tipologia della danza religiosa, traendo esempi da diverse religioni e diverse culture. Il secondo esplora le dimensioni religiose della danza popolare, quali emergono in situazioni culturali soggette a rapida evoluzione, in Oriente, in Europa e nell'emisfero occidentale. Il terzo articolo, infine, studia la persistenza di taluni elementi religiosi nella danza teatrale e riconosce nella moderna danza occidentale la ripresa di motivi tratti da tradizioni religiose differenti].

Danza e religione

La danza fa parte integrante di diversi sistemi di credenza riguardanti l'universo, che toccano la natura e i misteri dell'esistenza umana e vengono a coinvolgere pensieri, sentimenti e azioni. Perché, come e a quale scopo la gente danza nel corso di una pratica religiosa?

In una prospettiva ampiamente comparativa, la danza può essere considerata un comportamento umano composto – dal punto di vista di chi danza – da sequenze di movimenti corporei che escludono l'impiego della parola ma posseggono un ritmo non casuale e una significativa rilevanza culturale. Tali sequenze di movimenti sono perciò ben distinte dalle attività motorie ordinarie, in quanto connesse con fattori di valutazione «estetica» quali la competenza e l'adeguatezza. Secondo gli antropologi e gli storici, la gente danzerebbe per realizzare un'ampia serie di intenti e funzioni che variano largamente nel tempo: si danza per spiegare la religione, per creare o ricreare ruoli sociali, per venerare e onorare, per convogliare su di sé benefici soprannaturali, per produrre un mutamento, creare una associazione con il soprannaturale attraverso trasformazioni del profondo o esteriori e infine per rivelare la divinità attraverso la danza della creazione.

Il potere della danza all'interno delle pratiche religiose risiede nella sua caratteristica facoltà multisensoriale, simbolica ed emozionale, di comunicare. Tale facoltà consente alla danza di produrre stati d'animo e di determinare situazioni, ricorrendo a moduli che sono in grado di monopolizzare l'attenzione grazie alla loro capacità di provocare una comunicazione ora strutturata, ora prolungata, ora discontinua. Attraverso la danza si rendono palesi, sotto forma umana, idee appena abbozzate e inoltre è possibile modificare sia esperienze interiori sia azioni di interesse sociale. L'efficacia con cui la danza elabora una visione del mondo e incide sul comportamento degli uomini dipende dall'intensità della fede dei partecipanti (esecutori e spettatori) e soprattutto dalla loro capacità di incidere sul mondo circostante.

La danza può avere, inoltre, un significato di per se stessa, in termini di sensitività e percezione sensoriale: in relazione alla visione dei danzatori che si muovono nelle dimensioni dello spazio e del tempo, all'ascolto dei rumori prodotti dai movimenti del loro corpo, alla percezione degli odori prodotti dal loro sforzo fisico, alla constatazione del grado di empatia che si raggiun-

ge durante la danza, nonché delle sensazioni legate al contatto con altri corpi. Un altro valore della danza può essere ancora individuato nell'attesa con cui, all'interno di un particolare stile di danza, un elemento specifico – ritmo, sforzo, dimensione spaziale o uso del corpo – sarà riconosciuto e ripetuto (oppure sostituito da un elemento diverso) in una determinata fase della danza. Un ultimo significato della danza si può, infine, rintracciare nel senso di novità, di sorpresa, di assurdità o di ambiguità che essa può provocare, fino a giungere, eventualmente, ad uno stato alterato di coscienza.

Più simile in questo alla poesia che alla prosa, la danza può anche possedere dei riferimenti cognitivi, analoghi a quelli del linguaggio, che vanno al di là della danza in se stessa. In questo senso il significato della danza può tradursi in alcune «figure retoriche» come la metafora (la danza al posto di un'altra forma di espressione alla quale però essa assomiglia, suggerendo così un legame tra i due ambiti); la metonimia (la danza connessa a un insieme più vasto); la concretizzazione (la danza come rappresentazione mimetica); la stilizzazione (gesti o movimenti in realtà arbitrari, ma assunti come il risultato di una convenzione); e infine l'icona (quando il danzatore riproduce qualche carattere di una divinità e viene quindi percepito e trattato come se fosse un dio). Un altro senso, ancora, si può recuperare nell'esecuzione complessiva della danza, nei movimenti corporei, nei diversi segmenti esecutivi: essi hanno una funzione esplicativa come in un racconto, nella specificità degli stili e dei movimenti che riflettono valori religiosi, nella mescolanza della danza con altri mezzi di comunicazione quali la musica o nella presenza di un danzatore che produce un'atmosfera quasi soprannaturale o che emana comunque una particolare energia.

Non c'è modo di conoscere le origini della danza religiosa: l'arte rupestre ci dimostra, comunque, che essa è assai antica e molti popoli possiedono delle tradizioni mitiche che spiegano queste origini. I Dogon del Mali, per esempio, affermano che lo sciacallo, il figlio di Dio, danzando abbozzò il mondo e il suo futuro. La prima danza attestata fu dunque una danza divinatoria, che affidava i segreti alla polvere; in un secondo momento uno spirito insegnò agli uomini a danzare. Nell'Induismo indiano si crede che Śiva abbia danzato alle origini del mondo e in seguito abbia insegnato agli uomini l'arte di danzare.

Una popolare teoria psicologica e teologica, che si può riconoscere in filigrana in diverse storie della danza, afferma che la danza si sarebbe sviluppata come mezzo per affrontare certi eventi sconosciuti all'ambito umano. I movimenti spontanei – una valvola di sfogo per le tensioni emotive inevitabili nella perpetua lotta per la sopravvivenza che si svolge in un ambiente difficile – si sarebbero trasformati in movimenti simbolici e strutturati, sia per il singolo che per il gruppo. Quando un evento desiderato si produceva a seguito di una danza strumentalmente tesa a ciò (la caduta della pioggia, ad esempio, a seguito di una specifica danza propiziatoria), la danza finiva evidentemente con l'assumere un potere causativo e veniva associata all'ambito sacrale. Con il passare del tempo, infine, lo stile, la struttura e il significato della danza finiscono per modificarsi, a causa della percezione di una rivelazione soprannaturale, a causa di una qualche iniziativa individuale o collettiva, oppure dei contatti con altri popoli.

Accettazione della danza come pratica religiosa. Varie concezioni del corpo e della mente, soprattutto quelle che fanno riferimento alla sfera emozionale e sessuale, prendono in considerazione la danza inserita nella religione (come del resto in molti altri aspetti dell'esistenza). Mentre altre arti impiegano il corpo come uno strumento per produrre suoni o manifestazioni visive, la danza si esprime direttamente attraverso il corpo e facilmente evoca associazioni corporee. Prospettive significative, nelle loro differenze, circa i rapporti tra danza e religione, sono offerte dalle credenze cristiane, musulmane e induiste.

L'odio-amore con cui il Cristianesimo guarda al corpo e l'accettazione stessa della dicotomia mente/corpo – che si è rafforzata a partire dalla diffusione del razionalismo nell'Europa del XVI secolo – hanno prodotto atteggiamenti sia positivi che negativi nei confronti della danza. Nel momento in cui ricorda la natura anche umana di Cristo, il Cristianesimo vede infatti nel corpo umano il tempio dello Spirito Santo e chiama la propria Chiesa «corpo di Cristo». «Glorificate Cristo nei vostri corpi» diceva san Paolo. A partire dal II secolo, dunque, certi pensatori cristiani (come Teodoreto di Ciro e Clemente Alessandrino) vedevano nella danza l'imitazione di quella perpetua degli angeli e perciò una espressione fisica legittima e benedetta dell'aspirazione umana a entrare nel Paradiso. Il Cristianesimo, per un verso, teneva conto della concezione ebraica che tendeva a dimostrare, attraverso le proprie danze devozionali, che nessuna componente dell'uomo è esclusa dall'amore di Dio. Ma contemporaneamente un altro filone cristiano disprezzava il corpo, vedendo in esso la radice del male: bisognava trascenderlo o almeno mortificarlo. Da un fraintendimento della concezione paolina della carne, dove in realtà ci si riferisce all'individuo che agisce in modo egoistico, si è giunti a posizioni di totale condanna nei confronti del corpo, che di certo Paolo non avrebbe condiviso. Il rifiuto del corpo da parte del Cristianesimo, insomma,

riflette la sua incapacità di venire a patti con lo scorrere del tempo e con l'inevitabilità della morte.

Alcune delle danze propiziatorie per la vita e per la fecondità che erano in uso in tempi antichi presso i Greci, gli Ebrei e i cristiani si sono in seguito trasformate in riti apertamente sensuali. Quando questa evoluzione è stata percepita come una alterazione della religione, si è sempre ricorsi alla proibizione della danza e a sanzioni nei confronti dei danzatori. La tradizione relativa alla danza sensuale di Salomè, che ottenne in ricompensa la testa del Battista (obbedendo al desiderio di vendetta di sua madre oppure al suo proprio disappunto per il disinteresse del Battista nei confronti della passione che ella nutriva per lui), ha certamente contribuito al sorgere di connotazioni negative legate alla danza. Taluni cristiani ritenevano degna di anatema qualsiasi gratificazione offerta al corpo, compresa la danza. Nemici dichiarati della fisicità e affetti da un ascetico odio nei riguardi dell'erotismo, che poteva minare la fede e sovvertire lo *status quo* gerarchico, costoro proponevano il modello ideale della Vergine. Sulla Chiesa ortodossa d'Oriente, invece, la filosofia occidentale e la *pruderie* vittoriana non hanno agito fino al punto di far scomparire la danza dalla prassi devozionale.

Le nazioni europee più industrializzate che nel corso del XIX e XX secolo hanno dominato imperialisticamente l'economia del mondo sono state in larghissima maggioranza nazioni cristiane. Per questo motivo il Cristianesimo ha finito per esercitare nei confronti della danza una azione che potremmo definire di soffocamento. Gli Europei, infatti, riconoscevano per un verso che la danza dei diversi popoli indigeni con cui venivano a contatto aveva a che fare con la loro religione e con i loro valori morali. Tuttavia, nonostante quelle danze avessero spesso origini e contenuti paragonabili a quelli delle danze folcloristiche europee, il colonialismo considerava le danze indigene semplici manifestazioni di selvaggia idolatria, incompatibili con la «vera fede», e ha di conseguenza cercato in ogni modo di sopprimerle. È stato l'influsso inglese, ad esempio, a provocare la scomparsa della danza templare induista, senza peraltro che con ciò la diffusione del Cristianesimo in India abbia raggiunto significativi progressi. Anche se proibita o abbandonata, tuttavia, la danza ricompare, come l'araba fenice, all'interno di nuove elaborazioni religiose. Gli schiavi neri degli Stati Uniti, in Nigeria i membri yoruba delle Assemblee di Dio, in varie parti del mondo certi gruppi bianchi, hanno tutti compreso nei loro rituali qualcosa che si avvicina alla danza, anche se variano i nomi: «canto», «grido» oppure «percezione del Signore».

Le varie colonie europee, in Africa, in Asia e in America latina, quando riuscirono infine a conquistare la loro indipendenza, rivalutarono e rinnovarono, in genere, le loro danze così a lungo svalutate. Ma anche nel mondo occidentale si è assistito, nel corso del XX secolo, a varie forme di reazione contraria alla pretesa di poter separare la mente dal corpo: in questo modo si è di fatto determinata una rinascita della danza, come pratica religiosa, anche in questo mondo culturale. Da quando si sono sviluppati tra gli Occidentali atteggiamenti più arrendevoli nei confronti della danza e sono comparsi studi biblici su questo argomento, a partire dagli anni '60, la danza sacra ha conquistato un nuovo impulso ed è ricomparsa nel mondo cristiano, nelle sue diverse forme di gruppo, corali o solistiche.

L'Islamismo in linea generale disapprova la danza, considerata una distrazione frivola che distoglie dalla contemplazione della sapienza del Profeta. Per questo i capi religiosi musulmani condannano la danza.

Non sempre, però, si ha a che fare con concezioni ispirate ad una dicotomia così marcata tra sacro e profano, rituale e ludico, spirituale e sensuale, come accade comunemente nel mondo musulmano e nelle società industriali, che tendono sempre ad esaltare le separazioni e le specializzazioni. L'Induismo, per esempio, mescola in genere in una felice sintesi ciò che è sacro e ciò che è sensuale, attribuendo anche all'amore sessuale, nelle sue varie forme, i caratteri tipici della religione intesa come mistero, come potenziale pericolo e come speranza di beatitudine. Piuttosto che considerare l'amore carnale un fenomeno da «vincere», come avviene in certe formulazioni cristiane, una corrente dell'Induismo accetta piuttosto l'unione sessuale come una tappa della migrazione delle anime. Attraverso la via della devozione (*bhakti*) si realizza una resa all'oblio di sé nell'erotismo e si diventa una cosa sola, cosicché uomo e donna conseguono momentaneamente e simbolicamente la tanto agognata unione assoluta con la divinità. Il microcosmo della creazione divina rivela la verità profonda racchiusa nell'universo. La danza realizza tale concezione di vita raccontando le storie che riguardano le divinità antropomorfe. Il pantheon induista è davvero la mescolanza di centinaia di credenze, articolate e molto condivise. La divinità suprema di quel pantheon si manifesta nella triade Brahmā, Viṣṇu (che appare in forma di Kṛṣṇa, dedito agli estri amorosi) e Śiva (il Signore della danza, che ha creato l'universo, lo distrugge e lo rigenera attraverso la danza). L'antico trattato sacro sulla danza, *Nātya Śāstra*, descrive la danza come un'offerta e una dimostrazione di amore rivolta a Dio, una purificazione dal peccato, una via di salvezza, una partecipazione al controllo cosmico del mondo e infine una espressione del divino che è presente all'interno di ciascuno di noi.

Tipologia della danza sacra. Spesso la danza è un elemento di un processo che trasforma i significati in simboli riferiti al mondo soprannaturale degli antenati, degli spiriti o degli dei. In questa operazione, dal punto di vista delle varie religioni e con il contributo delle varie teorie funzionaliste, strutturaliste o femministe che vedono nella religione una componente di un sistema sociale assai più complesso, si possono individuare nove diverse categorie di danza, nessuna delle quali risulta del tutto esaustiva e che peraltro interagiscono vicendevolmente tra loro. Come esempi utili a illustrare tipi o classi di credenze e di azioni, faremo qui di seguito riferimento ad alcune danze specifiche, appartenenti a epoche e culture diverse, isolandole dai loro ricchi contesti storici e culturali.

La danza spiega la religione. La danza talora fa parte della costruzione rituale della realtà, rivelata al popolo affinché quest'ultimo possa capire il mondo e operare all'interno di esso. Il complesso delle credenze sacre e profane, spesso mescolate tra loro, viene continuamente ribadito nella danza.

Nella prima età cristiana, il significato della danza consisteva nel suo essere metafora o metonimia dei misteri oggetto di fede. In seguito, nel corso della prima età medievale, la danza accompagnava le feste e le processioni cristiane nel corso delle quali venivano esibite le reliquie dei santi o dei martiri, per richiamare l'attenzione dei fedeli sulla vicenda terrena di quelli. Più tardi, tra il XII e il XIV secolo, la danza fu una forma diffusa e comunemente accettata di arte liturgica, alla quale si ricorreva nella rappresentazione dei misteri e dei miracoli. Le forme più elaborate di rappresentazione drammatica furono prodotte durante il Rinascimento; in quel periodo, tuttavia, la diffusione sempre più massiccia di trattati a stampa e di libri che proclamavano la superiorità dell'intelletto cominciò a porre in discussione l'importanza della danza come mezzo di espressione religiosa. I Gesuiti continuarono a sostenere il ballo, inteso come una forma lecita di ricreazione, lungo i secoli XVII e XVIII, fino a quando esso non fu proibito perché poteva rappresentare un velato commento a certe questioni politiche.

I Francescani spagnoli ricorsero spesso ad azioni drammatiche in forma danzata, soprattutto per descrivere le lotte della Chiesa contro i suoi avversari e per illustrare la fede cristiana agli illetterati indigeni del Nuovo Mondo, che essi speravano di convertire. Frequente era la rappresentazione delle lotte tra i Mori e i cristiani. I Francescani riuscirono anche ad utilizzare alcune antiche danze indigene, conferendo loro una patina e un significato cristiani. In modo simile si erano comportati, alla fine del XIX secolo, i musulmani in Africa orientale: essi avevano sfruttato l'attaccamento degli indigeni alle antiche danze iniziatiche Yao per introdurre gradualmente una nuova forma di danza, considerata un gradino verso l'iniziazione all'Islam.

Nell'Occidente contemporaneo, le esibizioni di danza che si svolgono in chiese, in teatri pubblici, in occasione di spettacoli cinematografici o televisivi, sembrano confermare e perpetuare la tradizione della danza che spiega la religione. I coreografi presentano scene ed avvenimenti tratti dalla Bibbia e illustrano concetti che appartengono alla filosofia, ai personaggi e ai processi del pensiero religioso. Naturalmente, ogni danza religiosa può avere anche un semplice valore di intrattenimento.

La danza determina e modifica i ruoli sociali. La religione, che spesso è stata usata come mezzo per legittimare una particolare organizzazione sociale, ha talora utilizzato la danza, sfruttando, tra le sue varie attitudini, quella di convogliare determinati atteggiamenti. Un esempio di ciò viene offerto dall'Induismo, che possiede un ricchissimo repertorio di relazioni tra arte e religione. Nonostante che nell'India delle origini tanto i maschi che le femmine fossero egualmente versati nell'arte della danza, il *Nāṭya Śāstra* è opera di un sapiente di sesso maschile, Bhārata Muni, che aveva trasmesso ai propri figli le istruzioni ricevute dagli dei. Egli riteneva che la rappresentazione danzata dei miti e delle leggende avrebbe fornito agli uomini utili indicazioni di vita: dal suo trattato emerge, insomma, il valore simbolico attribuito della danza.

Gli appartenenti alla classe sacerdotale dei brahmani insegnavano la danza ad adolescenti maschi che la eseguivano solo tra ragazzi (*gotipua*), a maschi adulti che la eseguivano in gruppi di soli uomini (*kathakalī*) e infine a donne legate al servizio presso il tempio (*devādasī*). In genere il danzatore ricopre indifferentemente tanto ruoli maschili che femminili; i movimenti eseguiti, inoltre, si adattano sia a forme di devozione privata che ad esibizioni pubbliche, che presuppongono il coinvolgimento di un vasto pubblico.

Tra i temi più comuni, bisogna ricordare quelli che alludono alle relazioni tra maschio e femmina. Nelle allegorie di Rādhā (la più bella delle mungitrici) e Kṛṣṇa (l'eterno innamorato che danza nel cuore di ogni uomo), ad esempio, l'amore illecito tra i due diventa una forma di libertà spirituale, una proposta di salvezza, nonché una rinuncia ai grandi valori in cui si rispecchiavano le antiche e rigide convenzioni sociali degli indiani.

Le divinità dell'Induismo si spiegano sulla base di analogie umane. Le storie degli dei – i quali altro non sono che una versione potenziata degli uomini e delle donne, ma con gli stessi vizi e le stesse virtù – forniscono alle azioni e alle fantasie degli uomini dei modelli

che le santificano, aggiungendovi l'eccitazione che si collega a tabu culturali di tipo sessuale. La recitazione danzata delle leggende e dei miti insegnava che per un uomo era lecito avere avventure amorose al di fuori del matrimonio, mentre la donna, al contrario, doveva rimanere fedele al marito, perdonarlo e allevare i suoi bambini nonostante il dolore e il rischio di morte cui era a quel tempo esposta l'infanzia.

Nel distretto occidentale di Sepik, tra i Papua della Nuova Guinea, la popolazione degli Umeda rappresenta i ruoli sessuali nel corso della danza Ida, che è un rito annuale per la fertilità delle palme da cui si ricava il sago e insieme una celebrazione della sopravvivenza di fronte a tutte le minacce, di ordine fisico e occulto. Benché in questa cultura l'impegno nel lavoro sia di fatto paritario (anche se complementare) fra i due sessi, in questa danza la creatività culturale dell'uomo viene contrapposta alla fecondità biologica della donna e la cultura femminile risulta attaccata e infine vinta da quella maschile.

Spesso i miti e le rappresentazioni metaforiche delle regole religiose forniscono semplici formulazioni del comportamento che viene richiesto ai capi e ai loro sottoposti, oltre che delle relazioni tra i sessi: le danze di questo genere possono essere viste da tutti. In India i già nominati *kathakali* (ragazzi travestiti da donna che imparano a danzare in ruoli femminili) attingono le loro tecniche di allenamento dalla tradizione militare Kerala. La potente e spettacolare rappresentazione costituiva un autentico rituale pubblico, dal momento che l'intera comunità era simbolicamente impegnata in una reazione nei confronti di una aggressione esterna e nella riaffermazione dello statuto sociale dei guerrieri e dei sacerdoti, nonché, infine, in una affermazione di orgoglio maschile all'interno di una società matrilineare e matrilocale.

In Messico, prima della Conquista, la danza era rivolta alle divinità e tendeva a favorire l'esito del raccolto. La sua esecuzione, così come la sua rappresentazione nei manufatti e nelle opere d'arte, sembra essere subordinata a precisi scopi politici e sociali: si tendeva, infatti, a produrre, a riflettere e a rafforzare la stratificazione politica e sociale e a rafforzare una organizzazione politica di impianto centralistico che sovrastava le diverse etnie geograficamente disperse. Nobili, sacerdoti e gente comune, uomini e donne, vecchi e giovani, tutti avevano le loro danze specifiche e i loro specifici livelli per eseguire tali danze sulle piramidi templari.

La danza è un atto di venerazione o un tributo d'onore. In certi periodi stagionali regolarmente scanditi, nei momenti critici o anche in situazioni occasionali, la danza entra a far parte di certe azioni rituali che ruotano intorno al concetto di venerazione, di coesione, di ospitalità e di devozione, oppure di ringraziamento, di attenuazione di qualche risentimento, di offerta di penitenza agli dei, agli antenati o ad altre entità superiori. La danza risulta così non soltanto un mezzo di propiziazione e di scongiuro, ma svolge anche una funzione in qualche modo di profilassi, in quanto onora gli dei per allontanare le sventure.

La danza può anche essere un mezzo di concentrazione religiosa, simile in questo all'immersione nell'infinità di Dio. Gli Ebrei danzano per tributare a Dio la massima adorazione e per esprimere la loro gioia per la sua benevolenza. Le loro Scritture, riferendosi a particolari danze eseguite in occasione di festività tradizionali, fanno riferimento al «ricongiungimento con l'intero essere»: la mente e il corpo, doni di Dio, tornano a lui attraverso la danza. In seguito alla distruzione del Tempio, nel 70 d.C., gli Ebrei hanno quasi completamente eliminato la danza e i canti dalle loro pratiche di culto, in attesa di riprenderli quando ritorneranno dalla Diaspora e ricostruiranno il Tempio. Il Talmud, la raccolta di antichi scritti rabbinici che costituisce l'autorità religiosa per l'Ebraismo tradizionalista, descrive la danza come una delle principali funzioni degli angeli e prescrive agli sposi e ai loro ospiti di danzare durante la cerimonia nuziale. La procreazione, infatti, rientra nella volontà di Dio e il matrimonio è il primo passo verso la sua realizzazione: la danza, allora, è un simbolico ringraziamento per la fertilità. Essa va eseguita, in realtà, anche nell'esilio, poiché da quel matrimonio potrebbe nascere il Messia destinato a ricondurre il popolo ebraico nella Terra di Israele.

Nel mondo cristiano, la Chiesa cattolica consentiva certe danze create per speciali occasioni quali, ad esempio, la canonizzazione di un cardinale o la celebrazione del genetliaco di qualche alto prelato. Nell'America latina molte danze devozionali compaiono all'interno dei pellegrinaggi e dei sistemi festivi processionali: in esse si confondono gli apporti indigeni e quelli cristiani. Anche la preparazione stessa e l'organizzazione dell'esecuzione della danza viene interpretata spesso come un voto rivolto a una potenza divina quale la Vergine o il Cristo. I Mormoni credono che la danza, se eseguita con purezza di cuore (escludendo, dunque, le figure che prescrivono alle coppie di abbracciarsi secondo l'uso del ballo da sala occidentale), prepari l'individuo e la comunità agli incontri di preghiera e ad altre attività religiose: la devozione e la ricreazione uniscono l'uomo a Dio. Brigham Young, che guidò la migrazione dei Mormoni dall'Illinois allo Utah, scoprì che la danza era un ottimo mezzo per rafforzare il morale e la solidarietà del gruppo, offrendo un ristoro fisico ed emotivo in mezzo alle difficoltà.

Nell'Orissa (India), l'usanza dei ragazzini di danzare travestiti da fanciulle coesisteva fin dal XV secolo con la danza eseguita dalle donne. Il culto *sakhi-bhāva* prevede che a Kṛṣṇa, in quanto maschio, la forma di devozione più gradita sia quella di provenienza femminile, a ricordo delle mungitrici (*gopī*) che danzavano il proprio amore per il dio.

Nel corso del loro rituale annuale per la pioggia e la fertilità, i Gogo della Tanzania eseguono una danza chiamata Cidwanga in segno di devozione. Anche in Nigeria si possono nominare vari esempi del genere. I Kalabari credono che siano gli uomini a rendere grande la divinità: una fervente devozione, infatti, si accosta alla capacità propria del dio di aiutare i suoi fedeli e certamente la divinità, se sarà privata del previsto tributo di venerazione, diventerà impotente, o almeno interromperà i suoi contatti con i devoti. Tra gli Efik, invece, gli adoratori della divinità marina Ndem compiono una rapida danza circolare intorno al sacrario, per esprimere metaforicamente il loro intenso desiderio, per esempio, di avere un figlio o di compiere un viaggio sicuro. Più rapida è la danza, più Ndem è in grado di rispondere positivamente alla richiesta.

Tra gli Ubakala la danza onora e propizia, in genere, un vivente importante: non c'è perciò da stupirsi se anche gli spiriti dei defunti e altre entità soprannaturali vengono onorati in questo modo. Alcune divinità, come Ṣango tra gli Yoruba, amano essere intrattenute e possono essere opportunamente placate attraverso una danza ben eseguita. Gli antenati dei Fon del Dahomey (come altre entità spirituali dotate di attributi antroposociali) sono fortemente attirati, come le creature umane, da tutte le rappresentazioni e le cerimonie. Si crede, perciò, che sia gli uomini che le entità spirituali guardino alla danza con il desiderio di prendervi parte: le seconde realizzano questo loro desiderio attraverso la possessione di quelli. Talvolta le entità soprannaturali vengono onorate affinché non intervengano a rovinare la festa.

La danza ottiene benefici soprannaturali. La danza può essere un veicolo attraverso il quale un individuo, come se stesso o come altro da sé (cioè mascherato o posseduto), raccoglie su di sé un potere straordinario. Tra i Ganda dell'Uganda centrale, i genitori dei gemelli, che in questo modo hanno dimostrato una straordinaria fecondità e l'intervento diretto del dio Mukasa, danzano nei giardini dei loro amici per trasmettere la loro soprannaturale forza generativa alla vegetazione. Anche tra gli Yoruba le madri di gemelli danzano con la loro prole e promettono benedizioni a tutti coloro che saranno caritatevoli. In questi casi il ritmo dinamico e gli schemi spaziali della danza trasferiscono le qualità desiderate su oggetti o individui.

Uomini e donne della popolazione dei Sandawe, in Tanzania, danzano al chiaro di luna nel corso di certi riti erotici di fecondità detti Phek'umo. Identificandosi nella luna, un'entità a cui attribuiscono grandi poteri, benefici e distruttivi, adottano alcuni gesti stilizzati che riproducono le diverse posizioni della luna nel cielo, accompagnando il tutto con la riproduzione mimata dell'atto sessuale. Metaforicamente, insomma, la danza produce benefici soprannaturali.

Proprio perché il movimento della danza costituisce una metonimia del movimento della vita, la riproduzione danzata di un malanno o della morte provocati da sortilegi simula l'intervento degli spiriti della vita e delle forze della salute. Per questo motivo i Tiv della Nigeria riproducono attraverso la danza l'elefantiasi e l'idropisia.

La Danza del Sole (*Sun Dance*) eseguita dai popoli cacciatori delle Grandi Pianure dell'America settentrionale era un complesso spettacolo annuale, eseguito in piena estate, quando le varie sezioni della tribù, solitamente disperse, si trovavano riunite nel periodo di abbondanza. Si danzava per il rinnovamento della terra, si pregava per la fertilità, per vendicare un parente ucciso o per ottenere un effetto medicinale. La Danza del Sole prevedeva una settimana di intensa attività, che culminava nella rappresentazione dei riti stagionali. I maschi partecipavano alla danza perché legati da un voto personale, fatto in precedenza, teso ad ottenere il successo in guerra o la salute di una persona cara. Ogni danzatore faceva comunque di tutto per ottenere dei poteri personali. I danzatori venivano trafitti ai muscoli delle spalle o del petto e collegati con delle cinghie al palo centrale di una sorta di altare cerimoniale. Con gli occhi fissi al sole essi danzavano a lungo, fino all'esaurimento delle forze.

La danza è capace di produrre mutamenti. La danza può essere anche utilizzata come mezzo per capovolgere certe situazioni di debolezza, provocate da agenti soprannaturali, oppure per preparare un individuo o un gruppo a raggiungere una condizione ideale religiosamente definita. In questo modo vengono comprese sia le fasi di trasformazione previste dai riti di passaggio (morte, guarigione, prevenzione), sia quei riti che tendono alla sovversione di un dominio politico.

La «Società Unita dei Credenti nel Secondo Avvento di Cristo» (i cui membri erano chiamati comunemente Shakers, «coloro che tremano, che si scuotono», a causa della loro usanza di danzare in modo assai vigoroso) credeva nell'imminente arrivo del giorno del giudizio. L'organizzazione ha raggiunto, nel momento di maggiore diffusione, circa seimila componenti, raccolti in diciannove comunità. Il gruppo era convinto che la salvezza sarebbe giunta attraverso la penitenza e

il rifiuto delle attività legate alla carne. Nonostante questi atteggiamenti nei confronti del corpo, i primi adepti della comunità erano spesso soggetti ad estasi involontarie che li spingevano a correre, a saltare, a scatenarsi in giravolte e turbinosi barcollamenti: lo scopo di queste azioni spontanee era quello di allontanare i dubbi, di cancellare i peccati e gli errori e di mortificare la carne per ottenere la purificazione dello spirito. In questo modo gli Shakers si allontanavano dalle preoccupazioni personali e si liberavano dalla servitù nei confronti del loro passato tormentato; erano ormai liberi di concentrarsi su nuovi scopi e su nuovi sentimenti.

Per gli Shakers, convinti assertori del dualismo di spirito e di corpo, la danza è la canalizzazione del sentimento nell'ambito di un mondo in cui uomini e donne conducono una esistenza di celibato, di austerità, di umiltà e di pesanti lavori manuali. La loro danza prevede una sequenza di movimenti che sono tesi in ultima analisi ad allontanare il peccato ma che riproducono in parallelo le fasi dell'esperienza sessuale, dal vertice della liberazione di energia fino al successivo rilassamento. I movimenti spontanei e individuali erano così inseriti all'interno di modelli ordinati e ripetuti, per cui, ad esempio, battere le mani verso il basso rappresentava il rifiuto della carnalità; rivolgere le palme verso l'alto significava invece la richiesta della vita eterna.

In Nepal, tra gli Sherpa, sia per i lama buddhisti che per tutti i giovani, la danza è un mezzo con cui affermare e contemporaneamente negare il valore dell'esistenza terrena. La cerimonia primaverile Dumje purifica da tutte le forze repressive e colpevolizzanti che si oppongono all'impulso sessuale, impedendo così alla vita di propagarsi. Le danze mascherate (*tek-tek*) dei giovani nepalesi, con la loro carica di estrema sensualità, rappresentano sia l'erotismo che il suo auspicato prodotto: i figli.

Presso i Bemba dello Zambia, nella cerimonia di iniziazione femminile Chisungu, la danza costituisce un tramite tra l'età infantile e la condizione adulta. Le donne che guidano la cerimonia, infatti, credono che i cambiamenti prodotti da cause soprannaturali si realizzino davvero soltanto se ciascuna fanciulla viene «danzata» da un gruppo, con il suo statuto e ruolo, fino all'altro. Tra i Wan della Costa d'Avorio, invece, un uomo deve danzare reggendo una donna iniziata sulle spalle. I Fang del Gabon, infine, durante l'iniziazione al culto degli antenati estraggono le immagini dei loro defunti dalle sedi abituali e le fanno danzare come pupazzi per animarli. Un'altra forma di cambiamento di stato si realizza in occasione della morte.

Gli Ubakala della Nigeria eseguono le loro danze drammatiche Nkwa Uko e Nkwa Ese per aiutare il defunto, nel primo caso uomo e nel secondo donna, a diventare un antenato che vive tra gli spiriti, per poi ripresentarsi in una nuova incarnazione. Le danze di questo genere sono simili a quelle usate nella tradizione cristiana per rendere ciascuno capace di entrare nel regno dei cieli.

Tra i Dogon la morte produce disordine ma, grazie al simbolismo e all'ordine che regna nella danza, l'uomo può metaforicamente ripristinare l'ordine del mondo. Disponendo simbolicamente nello spazio oggetti e realtà, i Dogon rappresentano il cielo che si distende sopra la terra. In prossimità della morte, inoltre, le maschere che coprono i volti dei danzatori mitigano il dolore fisico e il timore della dipartita.

La danza funeraria dei Nyakyusa, in Tanzania, comincia con espressioni appassionate di angoscia e di afflizione ma diventa gradualmente una danza di fertilità. In questo caso la danza è una esperienza che media tra le emozioni violente provocate dalla morte e l'accettazione di essa.

La connessione della danza con la morte era assai comune nell'Europa medievale. Questa era soprattutto una società allo stadio preletterario, fortemente influenzata dalla Chiesa; essa interpretava le difficoltà economiche e le complessità morali del proprio mondo come il risultato della lotta tra Dio e il diavolo. Il tentativo beffardo di negare ogni finalità alla morte attribuiva invece alla danza diversi significati e funzioni. La cosiddetta «Danza della morte» (o «macabra») avrebbe avuto lo scopo di indicare alla gente il mondo dell'aldilà, reagendo alla «Morte Nera», la terribile epidemia di peste bubbonica che tra il 1347 e il 1373 imperversò come una vera piaga attraverso l'Italia, la Francia, la Spagna, la Germania e l'Inghilterra. Sviluppandosi insieme all'immagine dello scheletro, inteso come il nostro stato futuro, la danza si faceva beffe dell'orgoglio del ricco, proponendo una visione di uguaglianza sociale; e insieme enfatizzava il terrore connesso con la morte, per spaventare i peccatori e indurli alla penitenza. Le allucinazioni e i crampi prodotti da una alimentazione a base di cereali decomposti, che provocavano una sorta di avvelenamento (il cosiddetto ballo di san Vito), induceva le vittime di tale malanno a compiere movimenti involontari e inconsulti simili a quelli di una danza. Molti credevano che si trattasse del segno di una possessione demoniaca. Alcune tra le vittime di questo male cercavano sollievo nella pratica di certe danze estatiche, alle quali si attribuiva un valore curativo e una certa efficacia nel preservare dalla morte. La danza, inoltre, era connessa con il risveglio dei morti e con la rinascita dell'anima alla vita eterna. Danzando presso le tombe dei parenti, degli amici o

dei martiri, per esempio, si pensava di portare conforto ai defunti e di favorirne la resurrezione, fungendo nello stesso tempo da protezione contro la malvagità dei morti demonizzati.

Tra i Gogo la danza ottiene metaforicamente un effetto soprannaturale di rovesciamento dei ruoli all'interno di un rito curativo e preventivo. Quando gli uomini vengono meno alle loro responsabilità rituali nei confronti del controllo della fertilità umana e animale, regna il disordine e tocca alle donne diventare le uniche agenti attive all'interno di rituali tendenti a rimettere le cose al loro posto. Vestite da uomo, esse eseguono una danza dai movimenti violenti e agitano delle lunghe picche per cacciare lontano ogni contaminazione.

In Marocco, la confraternita sufi degli Hamadsha esegue la danza estatica *ḥaḍrah* per guarire chi è stato colpito o posseduto da un demone: a questo scopo si cerca di instaurare buone relazioni con uno *jinnī* («spirito»), di solito con 'Ā'ishah. Nel corso della danza, i partecipanti sono colti da una specie di *trance* e si percuotono il capo, a imitazione di quanto fecero i servi di Sīdī 'Alī alla notizia della morte del loro padrone. Al sangue che fluisce viene attribuita la capacità di placare lo spirito. Le donne, tra gli Hamadsha, cadono più facilmente in *trance* e danzano con maggior abbandono degli uomini.

La danza costituiva, inoltre, un elemento fondamentale di numerosi movimenti religiosi di *revival* e di riaffermazione sorti tra gli Indiani d'America, in risposta a mutamenti di tipo storico o economico oppure a certe situazioni politiche che essi intendevano modificare. I Paiute settentrionali, così come le popolazioni dell'altopiano nordoccidentale, interpretavano le danze di gruppo previste da certe cerimonie come segni evidenti di alleanza politica ed etnica, capaci di provocare il rinnovamento periodico dell'universo. Secondo il loro pensiero, queste danze di gruppo avrebbero potuto porre fine allo stato di privazione causato dalla vittoria dei bianchi e avrebbero favorito il ritorno della prosperità indiana. La religione della *Ghost Dance* ha accolto alcuni insegnamenti del Cristianesimo millenaristico, tra cui l'attesa del secondo avvento di Cristo, per diffondersi con grande successo tra gli Indiani acculturati.

Nel Messico del XVI secolo, in risposta alla Conquista spagnola, negli Stati di Querétaro e Guanajuato sono sorte alcune danze di gruppo, note come *concheros*, *danza chichimeca*, *danza azteca* e *danza de la conquista*. Si tratta forse di «culti di crisi», tentativi sincretistici di creare una identità culturale fiera di sé e nuove forme di integrazione sociale. I partecipanti, che appartengono ai gradini più bassi della scala socioeconomica e sono dediti ai lavori più ingrati, adottano la nomenclatura della gerarchia militare spagnola ed eseguono danze che inscenano la Conquista e che derivano dai moduli di rappresentazione delle lotte tra i Mori e i cristiani. In queste danze di guerra sono coinvolti anche vecchi, donne e bambini.

La danza coinvolge il soprannaturale in una trasformazione interiore: la possessione. La danza può fungere da agente che produce l'affidamento temporaneo di se stessi a un essere o a una forza soprannaturali. Questo processo si accompagna abitualmente a uno stato di fervore religioso ed è spesso favorito da autosuggestione o autointossicazione; in genere, inoltre, è sostenuto dalla solidarietà degli astanti. La danza, in questo caso, è caratterizzata da un particolare tipo di accompagnamento musicale e da movimenti ripetitivi, rapide giravolte e gesti inconsulti. Colui che viene posseduto può raggiungere la consapevolezza della propria identità, o realizzare un collegamento rituale con il soprannaturale, fino a varcare la soglia di una diversa forma di esistenza, in modo metaforico, iconico, metonimico oppure per via sperimentale.

La realtà soprannaturale che «possiede» può manifestarsi attraverso l'esecuzione, da parte del danzatore, di specifici e ben identificabili moduli e segni convenzionali. In questo modo si comunica al gruppo la presenza effettiva del soprannaturale e il ruolo che esso può svolgere nell'esistenza degli uomini. Contemporaneamente si dissipa ogni forma di indifferenza nei confronti del soprannaturale stesso. Lo stato di possessione può addirittura stravolgere i tratti somatici e portare il danzatore al collasso. Le caratteristiche specifiche della possessione, peraltro, sono culturalmente determinate, al punto che anche un bambino potrebbe inscenarle.

Possiamo distinguere quattro tipi di possessione individuale. La prima riguarda gli esperti di arte divinatoria, gli operatori rituali, gli uomini-medicina e gli sciamani, i quali «invitano» lo spirito con la danza sfruttando le loro capacità medianiche. Molte tra le religioni africane (fino ai loro derivati nel Vudu haitiano e nella Macumba brasiliana) hanno in comune la convinzione che gli uomini possono entrare in contatto con entità soprannaturali e che possono influenzarle fino ad indurle ad agire nei confronti di qualcuno. Pertanto è il devoto che prende l'iniziativa di offrire il suo corpo a uno spirito tutelare, quando vi siano indizi che quello vuole comunicare con i viventi oppure quando il devoto stesso desidera un incontro. La danza, in quanto segno moto-sensoriale, indica la presenza di un dio o la legittimazione di un *leader*; è un segnale che indica specifiche attività; è una metonimia che propone la parte di un universo; è una metafora che allude

alla capacità umana di espandersi oppure a un conflitto sociale.

I Kalabari credono che il danzatore posseduto inviti il dio come si fa con un ospite al proprio villaggio. «Danzare gli dei» viene considerata un'ammirevole impresa. I danzatori mascherati possono trasformarsi in posseduti oppure, in qualche caso, lo sono ancor prima di eseguire la danza. Nelle danze di possessione, la capacità degli dei di materializzarsi sotto forma di pitoni è accentuata dal fatto che la metamorfosi avviene passando da comportamenti perfettamente umani fino allo scivolare per terra e lungo le travature della casa, proprio come fanno i serpenti. Lo «spirito» (*oru seki*) che danza partecipa al rituale per sollecitare un certo beneficio o per placare un altro spirito le cui norme di comportamento sono state infrante. Nel culmine della possessione si invoca una sorta di segnale iconico che assicuri in mezzo al gruppo la presenza dello spirito, il suo potere e il suo gradimento delle invocazioni e delle offerte.

Tra i Ga del Ghana, il dio manifesta la sua presenza e comunica le predizioni relative all'anno nuovo e gli insegnamenti opportuni attraverso un *medium*, che entra in uno stato di possessione attraverso la danza.

La possessione rappresenta una legittimazione della *leadership* presso i Fanti, sempre del Ghana. Poiché le divinità amano danzare, i sacerdoti riuniscono un buon numero di suonatori di tamburo, cadono in stato di possessione e così parlano con il potere e con le autorità divine. In Corea gli sciamani raggiungono il potere e la conoscenza nel loro ruolo di *leader* religiosi attraverso la *trance* da possessione indotta dalla danza. La possessione può essere anche un meccanismo attraverso il quale gli individui instaurano relazioni sociali più favorevoli. Le pratiche di guarigione spesso svolgono un ruolo di mediazione in campo naturale, sociale e soprannaturale. A Ceylon l'esorcista che opera nei riti di guarigione cerca di spezzare ogni rapporto tra il malato e i demoni o gli spiriti maligni. L'esecuzione di una serie di movimenti di danza viene a costituire una progressiva tensione emotiva e produce un potere che può mandare in *trance* tanto il guaritore che il paziente. I loro corpi diventano veicoli dello spirito del demone e sono la rappresentazione evidente del controllo esercitato da quest'ultimo. In questo modo gli spettatori sono persuasi che per esorcizzare il demone e restituire al paziente la salute è necessario un mutamento (così come richiede il guaritore) delle relazioni sociali.

Un secondo tipo di danza di possessione, noto come «invasamento», è anch'esso talora metafora e segnale di una patologia sociale o di un disagio personale: un essere soprannaturale si impossessa di un individuo causandogli forme di malessere e di malattia o provocando sventure individuali o collettive. Tutto ciò va esorcizzato per mezzo della danza, che riesce a placare l'essere perturbatore liberando l'individuo dal suo stato disagevole e migliorandone la condizione. L'incontro con la volontà dello spirito che «invade», durante l'esorcismo, vincola in genere anche le persone che sono vicine al posseduto.

La danza di guarigione *vimbuza*, praticata dai membri delle comunità Chewa e Tumbuka del Malawi, è un mezzo socialmente approvato per esprimere sentimenti e tensioni che, se incanalati altrove, potrebbero compromettere l'unità familiare e le relazioni sociali. La danza è quindi una medicina contro il male chiamato *vimbuza*, un male che si manifesta con visioni e sogni terrificanti e che spinge ad alimentarsi di cibi inusuali e ad emettere suoni inarticolati.

Un terzo tipo di danza di possessione, detta «di consacrazione», riguarda il momento dell'iniziazione del fedele e della sua personificazione di una divinità: in questo periodo il danzatore viene deificato. In India gli spettatori venerano come immagini divine i giovani esecutori che, nel corso della festa nota come *Rāmalīlā*, impersonano Kṛṣṇa, Rādhā, Rāma e altri eroi mitici. Coloro che, nel Tibet, eseguono la sacra danza mascherata, il *'cham*, sono visti anch'essi come realtà sacre.

Oltre che da entità soprannaturali, l'uomo può però essere posseduto, attraverso un quarto tipo di possessione religiosa, da una potenza soprannaturale di carattere impersonale. Tra i Lango dell'Uganda, per esempio, danzando si libera o si produce il *jok*; analogamente tra i !Kung San della Namibia la danza attiva il *n/um*, che è la potenza dalla quale gli uomini-medicina derivano la loro capacità di liberare gli uomini dalle malattie e dalla morte. Il medico danzatore può cadere in *trance* e comunicare con gli spiriti anche senza essere posseduto da quelli. Si ricorre alla danza di guarigione in caso di situazioni critiche, oppure la danza si realizza come fenomeno spontaneo, ma sempre con una funzione profilattica e riparatrice.

La danza realizza una immersione nel soprannaturale, per ottenere illuminazione o concentrazione. Gli esempi di questa ulteriore forma di trasformazione interiore attraverso la danza provengono dalla Turchia e dal Tibet. In Turchia, i seguaci del poeta e filosofo del XIII secolo Mawlānā Jalāl al-Dīn Rūmī, fondatore di uno dei principali ordini mistici islamici, usano eseguire danze vorticose. Gli uomini, con una espressione immobile sul volto, girano avvolti in lunghe tuniche bianche: dapprima lentamente, poi sempre più forte fino a raggiungere uno stato di *trance* spirituale. Questi dervisci (il termine indica che si tratta di persone disposte sulla via dell'illuminazione) intendono distaccarsi dalla terra e si spogliano di ogni legame indivi-

duale per congiungersi a un Dio impersonale. Questo risultato si ottiene attraverso l'esecuzione di movimenti circolari e la ripetizione di canti che fanno vibrare di energia i centri propulsori del corpo, allo scopo di sollevare il fedele fino alle sfere più elevate.

Nel Buddhismo tibetano, la danza rituale chiamata Ling Dro Dechen Rolmo consente una rappresentazione della divinità. I movimenti circolari e le continue giravolte, infatti, aiutano i partecipanti a giungere allo stato di illuminazione, che consiste nell'afferrare il riflesso della divinità proiettato nella mente di ciascuno.

La danza incorpora il soprannaturale inducendo trasformazioni esteriori: la danza mascherata. Le danze sacre in maschera, che fanno parte dell'incontro di un popolo con il mondo degli spiriti, attraverso azioni simboliche del tutto affini a quelle previste dai tipi di danza illustrati nelle categorie appena elencate, forniscono ai fedeli vantaggi sia individuali che collettivi. La danza mascherata Midimu, ad esempio, praticata dagli Yao, Makua e Makonde della Tanzania e del Mozambico, contribuisce a spiegare la religione, dal momento che sottolinea la presenza del soprannaturale (gli antenati defunti) nelle questioni quotidiane. Si crede, infatti, che anche i defunti, insieme al gruppo degli iniziati che rientrano nel villaggio dal territorio del loro apprendistato, possano continuamente ritornare sulla terra. Tra i Dogon, gli schemi della danza mascherata descrivono la concezione del mondo, del suo ordine e del suo sviluppo, e inoltre la convinzione che esso è in continuità e unione con la totalità dell'universo. La danza, pertanto, è in questo caso modello dell'intero sistema delle credenze. Nell'ambito della società Nyau, che raccoglie i suoi membri da popolazioni di lingua Chewa, i danzatori rappresentano l'iniziale coesistenza amichevole tra uomini, animali e spiriti, e la successiva separazione intervenuta per opera del fuoco. Tutti credono che i danzatori, sotto la maschera, si siano davvero trasformati in spiriti.

Una particolare enfatizzazione dei ruoli sociali si realizza in occasione dell'annuale comparsa, presso gli Yoruba, delle figure mascherate della società Gẹlẹdẹ, che danzano sulla piazza del mercato e lungo le vie in concomitanza coll'apertura del nuovo anno agricolo. In questo modo vengono onorati e resi propizi gli spiriti femminili *orișa* e tutti coloro che li rappresentano tra gli antenati e nel mondo dei viventi: per questo nella società Gẹlẹdẹ le madri sono le divinità e i loro figli soltanto i membri, perché ogni vita ha origine dal corpo di una madre. Benché a questo culto partecipino sia uomini che donne (che aspirano ad avere benedizione e protezione nonché a veder placata la loro paura della morte), sono soltanto gli uomini a danzare, indossando maschere che ritraggono in modo appropriato i ruoli sessuali di ciascun personaggio. Le madri possono mostrare tratti tanto positivi (tranquillità, protezione, creatività) quanto negativi o addirittura stregoneschi (in quanto forze invincibili che insidiano la fertilità, la nascita dei bambini, il corretto svolgimento delle funzioni sessuali maschili). Le madri sono le detentrici assolute del potere chiamato *așẹ* (che è un potere mistico e vitale), mentre gli uomini possono possederlo in modo pieno soltanto quando si uniscono con un'*orișa*. Manifestando in modo simbolico le loro forze vitali nella danza, gli uomini riescono ad affermare la loro virilità e la loro libertà al cospetto delle madri. Contemporaneamente, però, essi riconoscono il potere di quelle e le onorano, allo scopo di renderle benevole e di evitare un uso dell'*așẹ* comunque pericoloso per i maschi.

Tra i Nafana della Costa d'Avorio le danze mascherate si effettuano di notte, durante il mese lunare che conclude l'anno. La danza ha qui la funzione di venerare e in qualche modo, addirittura, di produrre il passaggio calendariale. Gli spiriti Bedu che vivono nelle maschere benedicono e purificano le capanne del villaggio e i suoi abitanti: in questo modo essi metaforicamente assorbono tutto il male e la sventura allontanandoli dalla comunità che può tranquillamente iniziare l'anno nuovo all'insegna del rinnovamento.

La danza mascherata (con una maschera in forma di testa di antilope) dei Bamana del Mali rappresenta Chi Wara, il dio dell'agricoltura, un essere soprannaturale, mezzo uomo e mezzo animale, che insegnò per primo all'uomo a coltivare la terra. La presenza del dio tra gli uomini si ottiene attraverso l'invocazione delle sue benedizioni. In una forma assai concreta, che rende più comprensibili ai giovani i diversi riferimenti, queste danze con maschere animali ricordano all'uomo che egli possiede alcune caratteristiche animalesche. Gli spettatori possono rispondere alle sollecitazioni dei danzatori positivamente o negativamente: in questo modo la danza mascherata rappresenta le debolezze umane ma in modo distaccato, senza ricorrere a riferimenti personali, facilitando così i mutamenti e le transizioni.

La danza in maschera può essere metafora tanto di comportamenti normali che di comportamenti innovativi. Sotto il segno della religione, il danzatore viene liberato dalle obbligazioni quotidiane ed è in grado di inviare messaggi profani e critici che altrimenti, se presentati senza maschera, potrebbero produrre attriti sociali o ostilità anziché mutamenti positivi.

Tra gli Nsukka Igbo della Nigeria, il consiglio degli anziani, se si presentavano delle difficoltà nell'applicazione delle leggi o nell'ordine pubblico, utilizzava un gruppo di danzatori mascherati che rappresentavano il culto dello spirito *omabe*. In Zambia, invece, si crede-

va che le mascherate dei Wiko Makishi avessero il potere di resuscitare gli antenati e vari altri esseri soprannaturali: costoro dovevano pattugliare i luoghi in cui si svolgeva l'iniziazione dei giovani, per tenere lontane le donne e tutti gli intrusi.

Tra i Chewa, l'uomo che abita con la moglie e la suocera ricorre talora alla danza mascherata Nyau per offrire una possibilità di mediazione alla suocera che lo irrita con le sue continue richieste. Quando invece il danzatore indossa la maschera Chirombo («bestia») egli intende rivolgersi alla suocera in termini osceni e nessuno può prendere provvedimenti contro di lui, dal momento che la maschera lo protegge garantendogli l'immunità. Può anche succedere che la suocera riduca le sue pretese.

Un rituale riconosciuto e accettato socialmente può anche abusare di movimenti ribaldi e di gesti lascivi, che vengono consentiti nell'atmosfera carica che viene a crearsi: è il caso della danza mascherata Bedu sopra ricordata. Probabilmente questi atti vengono accettati dalla società per la loro comicità, per il loro carattere emozionale e perché attraverso di essi i partecipanti saranno purificati da tutti i sentimenti negativi che hanno accumulato in loro.

Il danzatore mascherato può costituire un segnale iconico, riverito e percepito come una autentica manifestazione dell'essere che egli rappresenta anche se tutti sanno chi ha costruito la maschera e chi la sta indossando. Tra i Chokwe dell'Angola la maschera costituisce con chi l'indossa un insieme spirituale, sia nella vita che nella morte: per questo quando un danzatore muore anche la sua maschera viene bruciata con lui.

La danza rivela la divinità attraverso la rappresentazione della creazione. Nell'opinione di alcuni Protestanti, ogni umana espressione artistica risulta analoga all'atto di Dio che si esprime attraverso la creazione. L'esecuzione di una danza è perciò un riflesso dell'inconoscibile immanenza di Dio, anche al di fuori delle intenzioni dell'esecutore. Il danzatore esiste per la danza come Dio per la creazione; il linguaggio del movimento è un dono di Dio e tanto l'allenamento del danzatore quanto il raggiungimento di una perfetta esecuzione rivelano la perfezione di Dio. Nella prospettiva di San Francesco, invece, Dio è presente in tutte le opere buone e dunque anche nella forza creativa delle arti. In America Latina i danzatori, attraverso le loro danze rituali, diventano tutt'uno con la creazione. Quando qualcuno danza con abilità, i Gola della Liberia considerano ciò un segno d'amore di un *jina*, un dono offerto nel corso di un sogno.

La danza fa parte di un codice culturale o di un modello logico che rende gli uomini capaci di ordinare le proprie esperienze, di eliminare da esse ogni confusione, di esprimere proprietà comuni che accostano realtà contrapposte, di spiegare, insomma, la realtà. La danza e la religione emergono da una configurazione che oltrepassa l'esperienza dei sensi, la cognizione, le emozioni, diffuse o focalizzate, e i conflitti, individuali o collettivi. Si danza, dunque, per spiegare la religione, per determinare e modificare i ruoli sociali, per compiere un atto di venerazione o un tributo d'onore, per ottenere benefici soprannaturali, per produrre mutamenti, per coinvolgere il soprannaturale in trasformazioni interiori o esteriori, per realizzare una immersione nel soprannaturale verso l'illuminazione, per rivelare la divinità attraverso la rappresentazione della creazione. Permeata dalla tradizione religiosa, la danza, allora, muta continuamente.

In molte parti di questo mondo che ha subito un profondo processo di secolarizzazione e modernizzazione, chi partecipa nei teatri a danze profane talora decide ancora di spiegare la religione, di creare o ricreare ruoli sociali, di onorare la divinità, mescolando alla sua danza elementi desunti dalle religioni di diverse parti del mondo. Molte danze popolari associate a festività o a ricorrenze religiose sono poi divenute manifestazioni teatrali, esibizioni effettuate da esecutori tutt'altro che «popolari» per scopi ricreativi.

[Per ulteriori approfondimenti, vedi anche *TEATRO E RITUALITÀ*].

BIBLIOGRAFIA

D. Adams, *Congregational Dancing in Christian Worship*, ed. riv. Austin 1980: fornisce i dati storici e le prospettive bibliche e teologiche per una trattazione dei principi e della pratica della danza.

Pamela Amoss, *Coast Salish Spirit Dancing. The Survival of an Ancestral Religion*, Seattle 1978.

Ed.D. Andrews, *The Gift to Be Simple*, New York 1940: una descrizione della storia, dei canti, delle musiche e delle danze degli Shakers.

A.K. Coomaraswamy, *The Dance of Shiva. Fourteen Indian Essays*, New York 1957, New Delhi 1971: sulla danza delle mungitrici come metafora delle anime umane.

Jeanne Cuisinier, *La danse sacrée en Indochine et Indonesie*, Paris 1951.

H.J. e Margaret T. Drewal, *Gẹ̀lẹ̀dẹ́. Art and Female Power among the Yoruba*, Bloomington/Ind. 1983: su questa particolare danza in maschera.

D.J. Fallon e Mary Jane Wolbers (curr.), *Focus on Dance*, x: *Religion and Dance*, Preston/Va. 1982: ventidue saggi fondamentali sulla cultura occidentale.

Ph. de Felice, *L'enchantement des dances et la magie du verbe*, Paris 1957.

E. Fergusson, *Dancing Gods. Indian Ceremonials of New Mexico and Arizona*, New York 1931.

I. Friedlander, *The Whirling Dervishes. Being an Account of the Sufi Order Known as the Mevlevis and its Founder the Poet and Mystic Mevlana Jalalu'ddin Rumi*, New York 1975: con molte fotografie e abbondante bibliografia.
A. Gell, *Metamorphosis of the Cassowaries. Umeda Society, Language and Ritual*, London 1975: descrizione e analisi di queste danze rituali.
M. Granet, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, I-II, Paris 1926.
M. Griaule, *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmeli*, Paris 1948, 1966 (trad. it. *Dio d'acqua*, Milano 1968): sulla cosmologia dei Dogon.
Judith Lynne Hanna, *To Dance is Human. A Theory of Nonverbal Communication*, Austin 1979: spiegazione della danza e delle sue modalità di studio sulla base delle conoscenze contemporanee; con abbondante bibliografia.
Judith Lynne Hanna, *The Performer-Audience Connection. Emotion to Metaphor in Dance and Society*, Austin 1983: sugli atteggiamenti religiosi che caratterizzano l'attesa dell'esecuzione, soprattutto in riferimento alle danze rituali dell'Induismo e agli *spirituals*.
Br. Kapferer, *A Celebration of Demons*, Bloomington/Ind. 1983: sui rituali di guarigione a Ceylon.
G. van der Leeuw, *Wegen en grenzen. Studie over de verhouding van religie en kunst*, Amsterdam 1932, 1948, 1955: sulla secolarizzazione della danza intesa come arte.
Ph.F. McKean, *From Purity to Pollution? The Balinese Ketjak (Monkey dance) as Symbolic Form in Transition*, in A.L. Becker e A.A. Yengoyan (curr.), *The Immagination of Reality. Essays in Southeast Asian Coherence Systems*, Norwood/N.Y. 1979, pp. 293-302.
W.O.E. Oesterley, *The Sacred Dance*, Cambridge 1923: il ruolo della danza nell'antichità e nelle culture non occidentali.
A. Sendrey, *Music in Ancient Israel*, New York 1969: soprattutto il cap. 8 riguarda la danza, i termini che la esprimono e le sue funzioni.
Margaret F.A. Taylor, *Time to Dance. Symbolic Movement in Worship*, Philadelphia 1967: sulla danza nella storia della Chiesa cristiana e sul suo rinnovato impiego nel XX secolo.
R.W. Wood e Margot P. Liberty (curr.), *Anthropology on the Great Plains*, Lincoln/Nebr. 1980: con bibliografia sulla Danza del sole e sul culto della Ghost Dance.
Beryl de Zoete, *Dance and Magic Drama in Ceylon*, London 1957.

JUDITH LYNNE HANNA

Danza popolare e folcloristica

La danza e la religione hanno avuto frequenti punti di contatto nel corso dei secoli. Gli atteggiamenti nei confronti della danza espressi nei testi dell'antica Grecia e nella Bibbia fanno parte di una corrente di pensiero che ha esercitato un largo influsso sulla storia culturale del mondo occidentale. Gli antichi Greci, per esempio, credevano che la danza fosse l'arte suprema, inseparabile comunque dalla musica e dalla poesia. Platone nelle *Leggi* scriveva che tutte le creature sono disposte a esprimere le loro emozioni attraverso i movimenti del corpo: questa carica istintiva si trasforma in danza grazie al dono, da parte degli dei, di un ordinamento ritmico e armonico. Altri, tra gli antichi Greci, pensavano che la danza si trasmettesse direttamente dagli dei agli uomini e che di conseguenza ogni tipo di danza appartenesse all'ambito spirituale. Al di là delle discussioni sulle origini della danza, gli studiosi si tengono per fermo che i rituali religiosi sono stati la fonte di molte danze greche, anche se la danza in sé non fu mai confinata nel solo ambito cultuale. Essa infatti faceva parte della vita sociale come mezzo ricreativo e come modo per solennizzare vari eventi o esperienze. La natura spirituale della danza era considerata così onnicomprensiva che i Greci non facevano alcuna distinzione tra danze religiose e danze profane.

Anche le Scritture ebraiche contengono numerosi riferimenti alla danza. Danzare rappresentava una espressione di gioia in tutti gli aspetti dell'esistenza, una celebrazione del benessere fisico e mentale nonché una personale dichiarazione di devozione. Gli studiosi moderni discutono se la danza, all'interno della fede ebraica, facesse parte dei rituali religiosi o del culto formale. Alcuni di loro sono convinti che non ci fosse spazio per la danza nel Tempio e nelle pratiche cerimoniali celebrate dagli officianti nel corso delle varie occasioni di culto. Anche se le cose stessero così, comunque, la danza ebbe certamente una grande importanza nelle feste pubbliche che accompagnavano i giorni consacrati alle celebrazioni religiose. I pellegrinaggi, ad esempio, associati alle varie festività stagionali, erano in genere santificati dalla danza, dal canto e dal suono degli strumenti musicali, come l'arpa. Anche la celebrazione del trionfo del popolo ebraico sui suoi oppressori consisteva in parate di vittoria accompagnate da danze e speciali canti.

Al sorgere dell'era cristiana, due elementi principali caratterizzano l'atteggiamento delle autorità ecclesiastiche nei confronti della danza: il primo è rappresentato dalla tangibile e diretta eredità degli atteggiamenti degli Ebrei nei riguardi della danza; il secondo dalla tradizione delle danze legate ai culti pagani e alimentata da quelle fasce di popolazione che non si erano convertite al Cristianesimo. Le comunità cristiane, comunque, condividevano con quelle ebraiche la convinzione che la danza fosse un mezzo per esprimere il rispetto verso Dio, un modo per gli uomini di manifestare la loro fede, analogamente agli angeli che danzano nella gloria dei cieli. Così molte antiche usanze dell'Europa precristiana furono conservate (come quella di danzare presso le sepoltura) e cominciarono a con-

vivere con i nuovi riti imposti dalla Chiesa; altre forme di danza vennero addirittura incorporate nelle cerimonie religiose cristiane. Tra le danze religiose eseguite dal clero ricordiamo la danza in cerchio e le varie danze processionali che facevano parte delle feste in onore dei santi. Altre danze erano eseguite soltanto da membri della comunità, come certe danze fatte in circolo o allineati, con accompagnamento di canti e di battimani, e come alcune danze processionali. Nel corso dei secoli, insieme al diffondersi del Cristianesimo, l'entusiasmo per la danza mantenne intatta la sua forza, tanto che le autorità ecclesiastiche dovettero talora porre un limite alle occasioni di celebrazione religiosa in cui la danza era consentita. Le autorità ecclesiastiche locali proibirono, in molte regioni, di danzare nella Casa del Signore, consentendo la danza (in gradi diversi) soltanto in occasione di quelle festività pubbliche che si svolgevano al di fuori dalla chiesa. Il fatto che queste proibizioni siano state più volte reiterate, comunque, sta a indicare che ad esse non sempre si obbedì e che esse non risultarono sempre applicabili nelle diverse realtà locali.

La tenace resistenza della danza, anche di fronte alla progressiva disapprovazione della Chiesa, dimostra la profondità della convinzione occidentale della natura spirituale della danza. Louis Backman, nel suo studio del 1952, *Religious Dances*, offre un lungo elenco di riferimenti storici, provenienti da vari Paesi, che illustrano le connessioni tra le diverse forme di danza e la Chiesa. L'interconnessione tra danza e religione, comunque, va considerata in un ambito che si estende molto al di là dei confini della religione ufficialmente formalizzata. Le definizioni più autentiche di danza popolare e folcloristica, infatti, provengono da una larga gamma di posizioni culturali che spaziano ad ampio raggio, dalla religione rigidamente organizzata alla spiritualità popolaresca che anima la vita di tutti i giorni.

La danza popolare e quella folcloristica. Benché entrambi i termini siano entrati nell'uso comune soltanto agli inizi del nostro secolo, i fenomeni a cui essi si referiscono hanno una tradizione millenaria. I due concetti, più che fare riferimento a particolari soluzioni coreografiche, si rifanno alla danza così come essa si manifesta in certi strati della società europea e in certi periodi storici.

Come rileva Peter Burke nel suo *Popular Culture in Early Moderne Europe* (1978), la società europea, a partire dal XVI secolo, è già abbastanza stratificata perché si possa in essa distinguere tra cultura della gente comune e cultura d'*élite*. Quest'ultima è sempre l'espressione di una minoranza, che ha accesso alle forme dell'istruzione scolastica e che diviene la beneficiaria principale delle principali correnti intellettuali, come il Rinascimento o l'Illuminismo. Il resto della società procedeva nell'esistenza di ogni giorno modellando e adattando le proprie tradizioni e i propri valori agli inevitabili mutamenti dell'assetto economico e sociale. Non si deve tuttavia pensare che questa gente comune rappresentasse un insieme omogeneo e neppure, d'altronde, che la minoranza d'*élite* non intrattenesse alcun tipo di rapporto con la cultura popolare. Al contrario, Burke cerca di far luce sulla complessità delle situazioni, rilevando le differenze all'interno dello stesso popolo minuto, in cui vanno distinti i contadini poveri da quelli più ricchi, gli uomini di condizione libera dai servi, i lavoratori senza cultura dai mercanti che sapevano di lettere, gli abitanti delle campagne dai cittadini. L'*élite* partecipava, d'altro canto, in larga misura della cultura popolare, al di là del concreto perseguimento dei propri fini intellettuali, se non altro perché era inevitabilmente circondata da quella.

A partire dalla fine del XVIII secolo, il deciso incremento demografico, la radicale espansione dei traffici commerciali e l'avvento dell'industrializzazione contribuirono a spezzare l'esistenza tradizionale delle comunità in molte parti dell'Europa occidentale, comportando anche l'abbandono di molte tradizioni popolari. Nella stessa epoca prese a svilupparsi un nuovo movimento intellettuale, secondo il quale le popolazioni rurali tendevano ad assumere agli occhi dell'*élite* culturale un fascino sempre crescente. Sulla scia di tale idealizzazione, la cultura folclorica finì coll'essere considerata un tesoro nazionale che racchiudeva gli aspetti superstiti di un passato incontaminato. E.B. Tylor, per esempio, per dimostrare l'evoluzione storica che porta da una cultura primitiva a una società organizzata, si concentrò soprattutto sulle credenze e sulle consuetudini folcloriche. Questo materiale era interpretato come le tracce di una cultura primitiva, preservate in qualche modo dalla memoria popolare ancora nel cuore di una società che aveva peraltro imboccato differenti percorsi di civiltà.

Tali argomentazioni furono rafforzate dalla tendenza a comparare i fatti folclorici con elementi culturali diversi, provenienti dalle popolazioni cosiddette primitive. Convinzioni popolari apparentemente inesplicabili o antiche consuetudini furono così interpretate sulla base dei loro corrispondenti primitivi; la funzione originaria delle sopravvivenze folcloriche e il loro significato dovevano essere equivalenti a quelli delle pratiche primitive alle quali si rifacevano, anche quando sussistevano grandi diversità nelle forme o nell'occasione dell'esecuzione. Molti studiosi erano convinti che la religione primitiva costituisse la fonte ultima del folclore, in quanto la religione rivestiva un ruolo di

primissimo piano nella vita dei primitivi. [Vedi *FOLCLORE*, vol. 1; *RELIGIONE DEL POPOLO*, vol. 5].

Se il folclore era quanto rimaneva dell'antica religione pagana, allora ne conseguiva che la danza popolare era quanto rimaneva dell'antico rituale religioso. Tanto più curioso risulta allora il fatto che la danza folcloristica sia rimasta pressocché trascurata proprio nel pieno della raccolta della documentazione sui diversi fatti culturali folclorici, nel secolo scorso. Pur dando evidentemente per scontato che il popolo danzasse, infatti, gli studiosi di quel periodo hanno menzionato la danza soltanto occasionalmente, in genere in riferimento alle feste stagionali o religiose e a qualche rito di passaggio. Il mosaico rimane largamente da completare, anche se sono stati individuati due fattori di vitale importanza.

Il primo fattore riguarda il fatto che la danza, rispetto agli altri aspetti culturali che possono attirare l'attenzione degli studiosi, si situa a un livello più basso. Soprattutto nel momento in cui gli ambiti di indagine appena costituiti del folclore e dell'antropologia erano ancora intenti a darsi uno statuto scientifico e a precisare i propri obiettivi, privilegiando la ricerca delle fonti scritte, la danza non rappresentava di certo un genere letterario registrabile per mezzo delle parole; anzi, a differenza della musica, essa non possedeva neppure una forma di notazione. Gli studiosi, comunque, non rinunciarono a descrivere i costumi e le celebrazioni popolari attraverso resoconti scritti, spesso illustrati da disegni e, più tardi, da fotografie. I primi studi di questo genere, che risalgono alla fine del secolo scorso, impiegano lo stile della narrazione descrittiva: essi presentano le usanze della danza, accompagnate da osservazioni sui costumi e dalla descrizione dei vari accessori, quali spade, nastri, bastoni, campanelle; oppure segnalano alcune particolari forme di personificazione drammatica, come il cavalluccio o l'uomo che finge di essere una donna (o viceversa). Tali studi riferiscono, in genere, anche dell'occasione sociale di cui la danza fa parte, ma lasciano sempre a desiderare per quanto riguarda gli aspetti più propriamente tecnici e stilistici della danza che viene descritta. Sembra insomma che, pur essendo certamente possibile scrivere sugli usi e costumi della danza, la difficoltà di esprimerne la natura e gli aspetti attraverso una documentazione di forte evidenza abbia scoraggiato gli studiosi ottocenteschi, convincendoli a non dirigere il proprio entusiasmo intellettuale verso un genere così sfuggente.

Il secondo fattore che ha provocato il disinteresse degli studiosi nei confronti della danza folcloristica consiste nella convinzione che essa manifestasse gli scampoli di un antico rituale religioso; e ciò, per strano che possa sembrare – dal momento che una connessione di questo genere con la cultura primitiva dovrebbe trovare buona accoglienza nella scuola evoluzionistica, che riteneva che la fonte del folclore fosse la religione – potrebbe aver determinato una sorta di disagio intellettuale. Nel XIX secolo lo stile della danza rispondeva ormai alle stratificazioni sociali, anche se le figure coreografiche delle sale da ballo più esclusive non erano tanto diverse da quelle dei balli di paese. Alle *élites* semmai si può riconoscere il merito di aver imposto a queste forme più popolari uno stile di esecuzione raffinato, adeguato al loro livello sociale elevato: l'abbandono entusiastico con cui molti popolani si gettavano nel vortice delle danze, infatti, appariva sconveniente, forse addirittura incivile agli occhi delle classi più elevate. Le osservazioni che nello stesso periodo i missionari e gli esploratori andavano facendo sulle selvagge e scomposte danze delle società primitive furono impiegate come parallelo figurativo per le danze della tradizione folclorica europea e probabilmente hanno favorito nelle *élites* la percezione della danza folcloristica come qualcosa di degradante. In questo modo la danza folcloristica, più di qualunque altro genere di manifestazione popolare, è stata vista come qualcosa di minaccioso, troppo primitivo e nello stesso tempo troppo vicino. Ciò che separava la danza delle *élites* dalla volgare e incivile danza del popolo, infatti, era soltanto il sottile confine del decoro. Inoltre gli studiosi ben sapevano che il clero cristiano aveva a lungo creduto che la danza (identificata nel XIX secolo alla danza folcloristica) rappresentasse la sopravvivenza di rituali religiosi pagani. Per secoli, in effetti, in tutta Europa, la Chiesa aveva dovuto intraprendere dure campagne per ripulire il rituale cristiano da ogni contaminazione con il paganesimo; e di esso la danza rappresentava uno degli elementi più insidiosi. Ora, indipendentemente dalle loro convinzioni intellettuali, gli studiosi europei e americani del secolo scorso erano in genere dei bravi cristiani e non c'è alcun dubbio che il pregiudizio ufficiale nei confronti della danza influenzò anche le loro opinioni scientifiche. Probabilmente, dunque, fu questa eredità cristiana a produrre il senso di disagio nei riguardi dei materiali relativi alla danza folcloristica di cui abbiamo sopra parlato. Un senso di disagio che per molto tempo ha distolto i ricercatori dagli studi in questo campo.

Nell'ultimo decennio del secolo scorso, tuttavia, la danza cominciò a essere considerata con maggior serietà: James G. Frazer, per esempio, la incluse nell'immenso repertorio di usanze che vengono esaminate nel suo trattato comparativo sulla magia e la religione, *The Golden Bough*, 1890. In Scandinavia lo sviluppo dei musei all'aria aperta dedicati alle tradizioni popolari ha portato alla costituzione, nel 1893, del gruppo dei

Friends of Swedish Folk Dance («Amici della danza folcloristica»), una delle prime organizzazioni di questo genere, impegnata nella conservazione e nella promozione delle danze regionali. Lilly Grove, dal canto suo, nella sua storia della danza (London 1895) dedicò interi capitoli alle tradizioni delle danze nazionali, legate alle varie consuetudini che si accompagnano ad esse. In questo modo anche la stampa periodica inglese cominciò a tenere rubriche dedicate alle feste stagionali, fornendo esempi di danze rustiche, come la danza di maggio o la «moresca». Nello studio di E.K. Chambers, *The Medieval Stage* (London 1903), compaiono per la prima volta in ambito scientifico i termini *folk dance* e *Volkstanz*, testimoniando così un mutamento di indirizzo nell'atteggiamento intellettuale, che sembra finalmente accettare la danza come una delle componenti del folclore. La definizione stessa di *folk dance* sembra nascere dalla combinazione tra una concezione romantica di popolo e un buon numero di forme e consuetudini di danza.

Il concetto di danza folcloristica è stato codificato poi nel XX secolo, grazie alla raccolta e alla pubblicazione di materiali relativi alla danza, sullo sfondo di un progressivo aumento d'interesse e di prospettive di studio per il fenomeno in questione. Anzi, per distinguere certi importanti tipi di danza come espressione di cultura, particolarmente in relazione alle origini e alla trasmissione delle forme di danza e agli stili e ai contesti della sua esecuzione, si incominciò a ricorrere anche all'espressione «danza popolare» (*popular dance*). In questo modo veniva meglio specificandosi, per distinzione, che le danze folcloristiche sono quelle le cui oscure origini si perdono nei ricordi di antiche consuetudini e cerimonie derivate dagli antichi rituali pagani: esse vengono trasmesse di generazione in generazione ed eseguite con la consapevolezza che fanno parte di tradizionali feste popolari. Le danze popolari, invece, anche se sono ormai entrate nel repertorio popolare e vengono eseguite in occasioni tradizionali, hanno in realtà un'origine esterna: esse sono state poi acquisite da una cultura straniera o apprese da un maestro professionista. La loro trasmissione presenta naturalmente diverse modalità, legate piuttosto ai vari tipi di rapporto sociale che alla loro inclusione nel tradizionale processo d'apprendimento valido per tutto il materiale folclorico. Queste danze, infatti, vengono apprese da stranieri, o comunque da persone non appartenenti alla medesima comunità, oppure da insegnanti di danza. Anche le occasioni di esecuzione sono diverse, poiché le danze popolari privilegiano i momenti di aggregazione sociale nel corso di eventi ricreativi che hanno spesso come sfondo ambienti pubblici, come le sale da ballo. Le danze folcloristiche sono considerate una pura espressione dell'identità nazionale, mentre le danze popolari sono piuttosto un divertimento estetico che appartiene alla dotazione di una società eterogenea anche sul piano culturale.

Lo sviluppo di questi due concetti (della danza popolare e della danza folcloristica) è fondamentale per una migliore comprensione tanto della danza quanto della religione. La nozione di danza folcloristica è inestricabilmente legata all'atteggiamento mentale tipicamente occidentale nei riguardi della storia della religione e della cultura umana. Le due diverse nozioni di danza, in definitiva, non hanno tanto a che vedere con due differenti tipi di pratica coreutica, quanto con il progredire del giudizio intellettuale sulle classi economiche e sociali: nella mentalità corrente del XIX secolo, ad esempio, la danza folcloristica è quella eseguita dal popolo, mentre la danza popolare è quella eseguita dalla borghesia o dalla classe dei lavoratori. Naturalmente costruzioni di questo genere sono tanto romanticamente idealizzate quanto eccessivamente semplificate e soprattutto non riflettono la realtà culturale dei tempi. In effetti, anche se la classe dei contadini nell'ottocento rappresenta al meglio quel gruppo omogeneo che si supponeva dovesse essere il popolo, tuttavia bisogna riconoscere interazioni continue tra cultura folclorica e cultura popolare. Le danze popolari circolavano ampiamente tra la popolazione rurale ed erano talora ritenute più prestigiose delle forme coreutiche tradizionali: apparivano nuove, diverse, innovative e strane. E peraltro la danza della nuova classe dei lavoratori era piena di elementi tradizionali: anche le danze straniere o popolari venivano eseguite con i tradizionali movimenti del corpo dell'esecutore, che si ricollegavano alle consuete concezioni locali. I membri della classe lavoratrice, pagando il biglietto d'ingresso in una sala da ballo pubblica, acquisivano il diritto di entrare in contatto con rappresentanti del sesso opposto e con persone di diverse fasce d'età – sempre nel rispetto dei diversi ruoli. La cosa più importante è forse legata al fatto che l'accettazione e il successo delle nuove danze popolari dipendevano dal modo in cui esse soddisfacevano le mode correnti; queste ultime, a loro volta, avevano, almeno parzialmente, le proprie radici nel folclore. Per tutti questi motivi, è necessario considerare attentamente la complessità delle interrelazioni storiche tra danza folcloristica e danza popolare, nonché il divario che intercorre tra ideali intellettuali e realtà culturale.

Le concezioni relative alla danza intesa come una forma di espressione sono profondamente radicate nella cultura occidentale e hanno influenzato gli atteggiamenti mentali in ogni epoca. Qualunque sia il criterio impiegato per definire gli ambiti della danza folclo-

ristica e della danza popolare, è nel significato che riveste la danza nell'ambito delle varie culture locali che si possono meglio indagare le relazioni tra danza e religione. L'originaria cultura paesana, infatti, considera sempre la danza un elemento integrante della vita quotidiana e del sistema di convinzioni di un certo gruppo umano; e del resto la religione può essere opportunamente studiata, nei suoi aspetti più legati alla quotidianità, uscendo dal sistema dei dogmi ufficiali per aprirsi a quello delle credenze e delle pratiche che realizzano la spiritualità.

Danza popolare, spiritualità e religione. Esistono tre fondamentali categorie di danza in riferimento alla religione e ai valori dello spirito: la danza religiosa, quella cerimoniale e quella sociale. Ciascuna di queste categorie è distinguibile in base al contesto, alla fede e inoltre – anche se questo elemento è assai meno importante – alla forma.

La *danza religiosa* fa sempre parte di un culto religioso ed è spesso ambientata in un tempio o in un santuario. Essa viene considerate una forma di devozione concreta, più che un semplice simbolo o rappresentazione di pietà. Tra le forme più diffuse di danza religiosa ricordiamo la danza circolare e quella processionale, ma vi sono anche forme di esecuzione solistica. Il danzatore, in ogni caso, tende a esprimere rispetto nei confronti del divino, interagendo direttamente con esso.

La *danza cerimoniale* rappresenta una categoria più estesa, in cui la danza figura come parte di un ampio complesso di eventi celebrativi, tanto religiosi che profani. Situazioni religiose come le feste patronali e situazioni civili come certe sfilate per le vie della città sono occasioni in cui si manifesta un grado più o meno elevato di convinzioni spirituali. Celebrazioni come quella del Carnevale, oppure certi riti di passaggio o le tante feste stagionali, sono caratterizzate da una ambigua spiritualità che accomuna e talora mescola tra loro sacro e profano. [Vedi *CARNEVALE*]. La danza cerimoniale viene percepita come capace di trascendere la realtà della vita quotidiana, tendendo a un potere spirituale più elevato, che spesso viene identificato con la divinità. In ogni caso, la danza cerimoniale comprende una varietà assai ampia di forme coreutiche, dalla danza in circolo a quella in schieramento lineare o in processione, dalla danza figurata a quella a coppie oppure solistica.

La *danza sociale*, infine, è quella praticata a scopo ricreativo, generalmente nel corso di occasioni di svago e di aggregazione sociale. Essa risponde alla convinzione diffusa che la danza sia un modo di esprimere relazioni tra individui o componenti sociali e non abbia alcun diretto riferimento con la religione o la spiritualità, se non nel senso che, in quanto esibizione artistica, essa ha attinenza con quella caratteristica spiritualità, piena di potere e di significato, che sarebbe propria dell'arte. Le forme della danza sociale comprendono vari tipi di danza, individuale oppure a coppie.

Le tre categorie di danza appena descritte hanno tuttavia la comune caratteristica della fluidità: basta un piccolo mutamento in qualche fattore caratteristico per determinare, per ciascuna danza, un passaggio di categoria. Se muta il contesto, ad esempio, la danza sociale può divenire cerimoniale e questa, a sua volta, può diventare religiosa se cambia il tipo di coinvolgimento (è quel che avviene quando un danzatore viene «posseduto» da uno spirito o da una divinità). Pertanto è chiaro che la danza non può essere considerata un oggetto culturale inanimato: il suo coinvolgimento con i processi sociali costringe a indagarne il significato nel momento stesso dell'esecuzione. Qui di seguito presentiamo una rapida ricognizione sulle principali consuetudini coreutiche, in Europa, nel Medio Oriente e nel Nuovo Mondo, corredata da esempi essenziali di danza religiosa e cerimoniale.

Europa. Il movimento del Hasidismo si è sviluppato in Europa nel XVIII secolo come reazione all'Ebraismo ortodosso. Esso tendeva a enfatizzare l'espressione individuale della devozione, praticabile indifferentemente da tutti, uomini e donne, e non più esclusivo appannaggio dei pochi privilegiati che avevano accesso allo studio della Torah. La danza venne considerata un mezzo primario di espressione religiosa: quando il Hasidismo si diffuse presso le comunità ebraiche dell'Europa orientale, la danza estatica diventò una sorta di marchio di riconoscimento della devozione hasidica. Gli avversari del movimento spesso ridicolizzavano o biasimavano lo stile eccessivo della danza dei hasidim, accusandoli di estremismo. La danza hasidica è invece danza religiosa nel senso più completo: è un mezzo di comunicazione ispirata con Dio. Non soltanto i movimenti del rito e della danza facevano parte del servizio religioso, ma la danza infondeva lo spirito della devozione religiosa in numerose altre occasioni festive e celebrative. Un elemento caratteristico della danza dei hasidim è l'improvvisazione solistica, consistente talora in poco più che semplici passi strascicati o spostamenti del peso del corpo, oppure in vari atteggiamenti corporei caratteristici, spesso con le mani e le braccia sollevate sopra la testa. La danza non richiede passi specifici; al contrario è consentito e ben accetto qualunque movimento, purché decoroso e compiuto con il giusto intento spirituale. Sono comuni i balli a coppie o di gruppo, anche se uomini e donne sono rigorosamente separati in ogni aspetto del culto religioso, danza compresa. Il ballo a coppie consiste di solito in semplici variazioni eseguite tenendosi sottobraccio

con giravolte o piccoli passi avanti e indietro. Le danze di gruppo, invece, hanno schemi più complessi, con disposizioni in circolo o in quadrato. Il Hasidismo, a quanto pare, non ha mai esitato ad adottare le forme di danza dei Gentili con cui successivamente entrava in contatto e tale tendenza continua ancora oggi.

Una delle forme estreme di danza cerimoniale, per i suoi stretti legami con la religione e il sacro, è costituito dal rituale romeno chiamato Căluş. All'incirca per una settimana a partire dalla festa di Pentecoste, gli abitanti della Romania meridionale celebrano la festività delle Rusalii, durante la quale si crede che i morti ritornino tra i vivi. In questo periodo alle forze maligne è attribuita una particolare capacità di minaccia: per questo si pongono in atto varie restrizioni o proibizioni sul piano del comportamento, allo scopo di tenere lontano il malessere che potrebbe derivare dal fatto di essere «posseduti dalle Rusalii». Questo malessere può comunque essere allontanato soltanto dal rituale Căluş. Ad esso, oltre alle comuni proprietà risanatrici e protettive, viene anche riconosciuta la caratteristica di essere fonte della buona fortuna e della fertilità. Fazzoletti o altri piccoli capi d'abbigliamento vengono talora attaccati ai costumi dei danzatori, nella speranza che essi si imbevano di buona sorte, che poi si riverserà sul possesssore dell'oggetto stesso; analogo potere è attribuito anche ai fili delle vesti dei danzatori, dalle quali gli spettatori cercano di strappare dei brandelli per convogliare su di sé i loro magici influssi. Il rituale Căluş prevede una serie di manifestazioni che si appoggiano su un ricco materiale culturale e su un complesso di credenze che garantirebbero all'uomo, nel loro interagire tutti insieme, un controllo almeno parziale sulla natura e sul soprannaturale.

Nel corso del Căluş, le donne della comunità intonano lunghi e struggenti lamenti, secondo le modalità tradizionali, per mantenere il contatto tra i vivi e i morti. Ma la danza è riservata soltanto a un gruppo selezionato di uomini, i Căluşari, tutti abilissimi danzatori, vincolati, per di più, dal giuramento di non rivelare i segreti del Căluş e dal rispetto di alcune interdizioni di comportamento. La danza è il veicolo principale di un rituale magico e di guarigione, che richiede perciò grande serietà e senso di responsabilità nell'esecuzione. I Căluşari visitano tutte le case del villaggio e danzano nel cortile davanti a un gruppo di spettatori eccitati. Tra quelle danze ve ne sono alcune che solo i Căluşari possono eseguire, mentre ai balli che concludono la serie prendono parte anche gli abitanti del villaggio. Le danze sono di due tipi: uno basato su semplici passi che si eseguono in circolo, l'altro consistente in una complicata serie di passi combinati, di salti, addirittura di balzi acrobatici che richiedono notevole virtuosismo e abilità tecnica. Non va dimenticato, del resto, che il significato della danza è soprattutto magico e che essa fa parte di un rituale apportatore di guarigione e di un sistema di credenze relative al soprannaturale.

La *veglia* toscana offre invece un esempio di danza che ha la funzione principale di rendere elastico il confine tra danza cerimoniale e danza di società. La *veglia* è una tradizionale forma di intrattenimento serale che si tiene regolarmente durante la stagione invernale. Questa usanza, che oggi sopravvive soltanto in certe zone, era diffusa in quasi tutta la Toscana almeno fin verso gli anni '70, quando ha conosciuto un rapido declino. Nella *veglia* la famiglia e i suoi amici si intrattenevano presso il focolare delle case di campagna dove, in mezzo all'allegria e alla socializzazione, cominciava il racconto di una serie di storie tradizionali. Attraverso queste narrazioni, i bambini apprendevano i valori morali della comunità, i giovani non maritati rivelavano le loro predilezioni intonando canzoni d'amore e gli adulti riflettevano sulle loro esperienze scambiandosi racconti che parlavano di astuzia, di gioia e di dolore. Pur essendo soprattutto una occasione sociale, la *veglia* rivela anche alcune caratteristiche cerimoniali: essa è un evento stagionale aperto soltanto a coloro che hanno certe relazioni con la famiglia ospitante ed è contrassegnata da alcune regole che guidano il comportamento dei vari gruppi di età che entrano in contatto tra loro. È prevista, ad esempio, una particolare (e rigida) sequenza per l'esecuzione dei diversi generi artistici. La *veglia*, insomma, costituisce un momento di forte interazione sociale, caratterizzato dal rispetto dei valori della tradizione da parte della comunità e dall'autoregolazione di gruppo per quanto riguarda i limiti delle singole prestazioni artistiche.

Benché si possa danzare durante tutto l'arco dell'anno, eccetto che nel periodo quaresimale, l'epoca del Carnevale è quella specialmente dedicata al ballo. La *veglia* di Carnevale viene in genere organizzata dai giovani non sposati, che si preoccupano di reperire il locale idoneo, di assumere i musicisti e di provvedere ai rinfreschi, passando poi a invitare le ragazze da marito, che intervengono accompagnate da uno *chaperon*. In altri casi la *veglia* si svolge in una casa privata: per essere invitati, in questo caso, bisogna essere in rapporti di conoscenza con la famiglia ospitante. Ma in entrambi i casi la *veglia* di Carnevale è un'occasione particolare di socializzazione per la gioventù. Durante il Carnevale, inoltre, le feste da ballo dei grandi proprietari terrieri sono aperte ai membri di tutte le classi sociali: contadini e proprietari danzano insieme come uguali, annullando temporaneamente le differenze di classe.

In due casi particolari la danza della *veglia* ha luogo

in un locale pubblico. Nel primo caso i giovani organizzano una festa danzante nel pomeriggio della domenica, dopo il servizio religioso. Questa occasione danzante ha un carattere quasi segreto, perché non viene formalmente annunciata alla comunità: essa consente, perciò, alle giovani donne di recarvisi all'insaputa dei genitori. Le sale pubbliche sono anche i luoghi in cui si svolgono speciali feste danzanti nel corso dei tre giorni culminanti del Carnevale. Queste feste vengono organizzate da associazioni private, che raccolgono i rappresentanti delle famiglie di un solo paese. I giovani indossano vesti assai ricercate: abito nero e guanti bianchi per gli uomini; una *toilette* nuova, che non è mai stata vista prima, per le donne. Lo svolgimento dell'intrattenimento danzante viene regolato da un *caposala*, che è un uomo ben conosciuto e rispettato nella comunità. Egli ha la funzione di regolare e controllare le diverse forme di interazione sociale: coordina le sequenze di danza, regola le forme del corteggiamento, risolve i conflitti di rivalità. La sua figura spesso diviene simile a quella del paraninfo, in quanto egli attua tutti i metodi, palesi e occulti, per indurre certe coppie a ballare insieme. Inoltre deve fare in modo che non si facciano favoritismi nella scelta del *partner* per la danza: tutte le ragazze devono poter ballare almeno una volta con ogni giovane presente. Egli deve infine garantire l'ordine e l'equilibrio sociale, espellendo i partecipanti troppo turbolenti e sedando sul nascere ogni disputa. Queste *veglie* spesso si protraggono fino all'alba, anche se la festa dell'ultimo giorno di Carnevale teoricamente dovrebbe terminare a mezzanotte, quando inizia la Quaresima. Nel passato, al termine del veglione di Carnevale si aveva l'intervento di due personaggi in costume. Il primo era una figura maschile mascherata che, rivestita di un fantasioso abito nero da società, rappresentava l'incarnazione stessa del Carnevale e compariva giusto in tempo per l'ultima danza della serata. Il secondo uomo entrava in scena a mezzanotte, avvolto in una lunga giacca grigia decorata con aringhe affumicate: egli rappresentava la Quaresima e guidava la festa verso la sua conclusione.

Le forme di danza eseguite durante una *veglia* erano sempre le stesse; inoltre vigeva una sequenza prefissata, che si apriva con una polka, seguita da una mazurka, un valzer e infine una quadriglia, che rappresentava l'acme della serie per la varietà dei passi e per l'elaborazione delle figure, nonché per i continui scambi di *partner*, che offrivano l'occasione per schermaglie amorose. In tempi recenti sono state gradualmente introdotte altre forme di danza a coppie, come il tango e l'*onestep*: si tratta comunque di balli popolari che, pur avendo in gradi diversi una radice nella cultura folclorica, non sono affatto originari della Toscana. In ogni caso, indipendentemente dalla loro introduzione da culture esterne, queste forme di danza sono state accolte senza traumi nel repertorio della comunità regionale finendo, grazie al succedersi delle generazioni, per naturalizzarsi. Le danze che hanno luogo durante una *veglia* sono danze sociali nel senso più schietto: ragazzi e ragazze danzano tra loro per stare insieme, rafforzando o ampliando le relazioni quotidiane. Esse però possono anche essere considerate delle danze cerimoniali, in quanto, all'interno della *veglia*, trasformano l'esistenza quotidiana e l'interazione sociale in una festa e in una rappresentazione artistica.

Medio Oriente. Il Medio Oriente è il luogo di nascita delle tre pricipali religioni dell'umanità (Ebraismo, Cristianesimo e Islamismo), nonché la culla di una grande varietà di culture regionali e di gruppi linguistici. Le tre grandi religioni (con le loro varie suddivisioni) sono ancora presenti in Medio Oriente, ma tra esse quella predominante è di certo l'Islamismo. Al suo interno l'antropologo John Gulik (*The Middle East*, 1976) distingue tra una «grande tradizione» e una «piccola tradizione». La prima farebbe riferimento alla religione ufficiale, basata sui testi sacri, mentre la saconda farebbe piuttosto capo al sistema di credenze che hanno attinenza con la venerazione dei santi, con il controllo degli spiriti maligni e con tutta una serie di altre pratiche spirituali. Le credenze e le consuetudini della «piccola tradizione» non sono specificate nei testi scritti della religione ufficiale e sono, di fatto, condannate da alcuni funzionari che ad essa appartengono. Nondimeno, queste credenze fanno parte delle prescrizioni devozionali di ogni giorno. Ed è proprio all'interno di questa spiritualità tradizionale e popolare che si rintracciano alcune usanze di danza provviste di riferimento alla vita religiosa. Nonostante la scarsità del materiale disponibile (sono pochi gli studi dedicati alla danza nel mondo musulmano ed ebraico e non ce n'è praticamente alcuno che esamini le opinione cristiane sull'argomento), tuttavia è possibile intravedere lo spessore culturale e le relazioni che intercorrono tra la religione e la danza nei diversi gruppi religiosi del Medio Oriente. Rimane affidato alla ricerca futura lo studio approfondito delle implicazioni tra etnie, religione e regionalismi nella prestazione artistica.

Nella «piccola tradizione» di numerose comunità musulmane si incontra un tipo di danza cerimoniale che svolge un ruolo centrale in un particolare procedimento esorcistico noto come *zār*. Benché sia molto diffuso in tutto il Medio Oriente, lo *zār* è particolarmente popolare sulle rive del Nilo, soprattutto in Egitto. Lo spirito da esorcizzare viene anch'esso chiamato *zār*. La cerimonia serve appunto a guarire un individuo posseduto da questo spirito: nonostante tutti potenzialmen-

te siano esposti, le donne sono le principali sue vittime. Alla base di tutto vi è la convinzione che gli spiriti siano sempre presenti e si aggirino sulla terra. Essi pretendono di essere rispettati e impongono agli uomini un comportamento servile nei loro confronti: bisogna continuamente ringraziarli e, per compiere certe azioni, bisogna chiedere il loro permesso. Gli spiriti possono agire in modo positivo oppure negativo sugli uomini, ma si crede comunemente che, se si commette una infrazione o si spezza il rispetto richiesto dal protocollo, essi possono «impossessarsi» dell'uomo per punirlo. Questa possessione può manifestarsi attraverso diversi sintomi fisici o mentali, quali dolori cronici in certe parti del corpo, indolenza generale, allergie, reumatismi, attacchi epilettici, oppure disturbi specificamente femminili, tra cui va annoverata anche la sterilità.

La cerimonia dello *zār* richiede il servizio di due importanti funzionarie religiose e la partecipazione di un gruppo di musicisti. La *shaykhah* è l'intermediaria spirituale che, attraverso consultazioni, pratiche divinatorie e la prescrizione di vari tipi di comportamento rituale accerta che cosa sia necessario per placare ed espellere lo spirito. Il secondo ruolo è quello della *munshidah*, esperta e specializzata nel repertorio dei canti tradizionali dello *zār*. Ella intona questi canti nel corso della cerimonia, invitando lo spirito a farsi riconoscere e interagendo con la *shaykhah*: entrambi i ruoli sono di solito ereditari, trasmessi di madre in figlia.

La durata della cerimonia varia da uno a più giorni e dipende dallo stato di salute della donna che ha bisogno di aiuto. La «paziente» osserva le raccomandazioni della *shaykhah*: indossa vesti speciali e ornamenti e assume determinati cibi e bevande. Ella deve provvedere a trovare tutte le offerte indicate come necessarie dalla *shakyhah*. Si tratta in genere di qualche volatile e di piccoli oggetti di oreficeria in oro o argento. Al tramonto del sole una larga tavola circolare viene imbandita con un pasto elaborato, accompagnato da speciali canti. Alle due del mattino successivo gli animali vengono uccisi secondo le prescrizioni rituali dell'Islamismo e il loro sangue ancora caldo viene spalmato sulla donna posseduta. Il giorno seguente la cerimonia continua: la *shaykhah* guida la paziente nell'esecuzione di alcuni altri rituali, mentre la *munshidah* modula cantî adeguati all'occasione.

Il culmine emotivo della cerimonia si raggiunge quando la donna posseduta inizia a danzare. Spiriti particolari sono associati ai diversi moduli ritmici e la donna sarà indotta a danzare in base al tipo di battute eseguite dai suonatori. La danza è forsennata e di tipo estatico; la danzatrice parla con la voce dello spiritò che la «occupa». Questo pone delle domande e la *shaykhah* risponde dopo averle interpretate. La danza continua in un crescendo di eccitazione che si estende a tutti, mentre la *shaykhah* incoraggia la danzatrice a continuare fino all'esaurimento delle forze. La forma della danza è quella della semplice improvvisazione solistica, consistente in flessioni del busto e oscillazioni, in particolari gesti delle mani e atteggiamenti del capo, e in semplici passi e figure. Alla danza è comunque conferita un'importanza rilevante nella cerimonia dello *zār*, in quanto è ritenuta il veicolo attraverso il quale lo spirito si esprime, nonché un fondamentale elemento catartico nel processo esorcistico.

La cultura ebraica dello Yemen offre, infine, un valido esempio del ruolo occupato dalla danza nella vita religiosa e spirituale. Le comunità ebraiche dello Yemen erano tra le più isolate dell'intero Medio Oriente e forse per questo hanno conservato con maggiore scrupolo gli antichi costumi della vita di ogni giorno. La danza religiosa, ad esempio, faceva parte integrante di certe festività, come quella di Simḥat Torah. In occasione di questa celebrazione del ciclo annuale della lettura della Torah, la comunità intonava alcuni versetti speciali tratti dai *pizmon*, i testi religiosi che si potevano cantare soltanto dentro la sinagoga. Accompagnati da questi canti vivaci e gioiosi, i membri della comunità danzavano in cerchio, trasportando i manoscritti della Torah dal banco centrale della sinagoga, dov'erano stati collocati per la lettura, fino all'arca in cui venivano custoditi. Benché la danza consistesse in semplici passi senza alcuna ricercatezza stilistica, essa era comunque considerata un'espressione di devozione alla legge religiosa ebraica, così come è conservata negli scritti della Torah.

Le comunità ebraiche dello Yemen conoscevano anche alcune danze cerimoniali, praticate con l'accompagnamento di canti in occasione della celebrazione di riti di passaggio come la circoncisione o nel corso delle due settimane di preparazione e di festeggiamenti per le nozze. La tradizione voleva che uomini e donne danzassero separati, ciascuno al ritmo di speciali canti di accompagnamento e a quello del tamburo. Le canzoni del repertorio maschile provenivano da testi religiosi canonici, in lingua ebraica, aramaica oppure in arabo letterario; esse erano eseguite da due cantori che sedevano discosti dai danzatori. I canti delle donne riguardavano, invece, la vita quotidiana, non escluso il particolare evento che si stava celebrando proprio in quel momento. Erano di solito nel dialetto arabo dello Yemen e venivano cantate dalle donne durante la danza. Benché le canzoni femminili fossero meno scopertamente religiose, nel loro contenuto, di quelle maschili, il fatto che sia gli uomini che le donne danzassero era

comunque considerato un modo per manifestare allegria e insieme rispetto.

Americhe. Tra le culture europee del Nuovo Mondo, la setta degli Shakers fornisce un esempio singolare di impiego della danza nel culto religioso. Originari dell'Inghilterra e venuti in America poco prima della Rivoluzione, gli Shakers erano convinti dell'imminenza del secondo avvento di Cristo e si proponevano perciò di osservare certi comportamenti per trascendere l'esistenza terrena e conseguire la vita eterna. I fondamenti della loro fede imponevano una scelta di vita di isolamento dal mondo, la separazione degli uomini e delle donne attraverso la pratica del celibato, la comunanza dei beni, l'esecuzione di lavori manuali di tipo artigianale e un gioioso abbandono nelle manifestazioni devozionali. I primi membri della comunità venivano addirittura sopraffatti dall'estasi nel corso della venerazione e manifestavano chiari segni dell'ispirazione divina: parlavano in lingue sconosciute, si agitavano e contorcervano, intonavano brani di canzoni, urlavano e saltavano.

Col progressivo diffondersi e accrescersi della setta, i suoi membri convogliarono i disordinati modi di rispondere all'ispirazione religiosa in forme di danza e di canto ordinatamente istituzionalizzate. Lo zelo religioso si esprimeva così attraverso pratiche ordinate, che però lasciavano spazio anche a espressioni di devozione appassionata; la danza era considerata «un'opera di Dio» che gli Shakers erano lietissimi di ricevere. Alla danza devozionale si attribuiva anche la funzione di eliminare o almeno sedare i desideri carnali, in quanto impegnava il corpo in una pura manifestazione di fede. Anche se sono attestati esempi di singoli individui che, nel momento in cui credono di ricevere lo spirito, si mettono a danzare da soli, le danze degli Shakers erano per lo più danze di gruppo, a cui prendevano parte tutti i componenti sani della comunità. Uomini e donne si disponevano in file separate e componevano semplici figure. Venivano eseguite anche danze in formazione quadrata o circolare, e anche marce processionali. Secondo la tradizione, molti dei modelli di queste danze erano stati ricevuti dagli Shakers stessi nel corso di sogni o di visioni spirituali: ad essi era attribuito un significato simbolico specifico che illustrava le credenze della setta.

Le popolazioni del Nuovo Mondo costituiscono un crogiuolo di gruppi culturali differenti, al cui interno si manifesta una vasta gamma di credenze religiose e di consuetudini diverse. Questa situazione è stata determinata dal contatto, nel corso dei secoli, tra culture differenti, che si sono reciprocamente ma in misura diversa influenzate. Non si è avuto, però, come risultato finale la fusione in una massa omogenea ma, al contrario, i diversi aspetti derivanti dalle singole tradizioni culturali sono stati «rimiscelati» nelle nuove forme creole.

Queste culture, queste lingue e queste usanze creole conservano ancora taluni elementi dietro ai quali non è difficile identificare alcuni precedenti originari del Vecchio Mondo, anche se le nuove forme non costituiscono mai, rispetto a quelli, delle esatte repliche. Si tratta sempre, in ogni caso, di un cambiamento, di uno sviluppo o di un adattamento alle nuove condizioni e ai nuovi contesti sociali.

Uno degli esempi più incisivi di questo fenomeno di nuova «miscelazione» si ha nella cultura afroamericana. Le circostanze storiche della deportazione degli schiavi ha spinto al contatto forzato un grande numero di rappresentanti delle diverse tradizioni nazionali africane, tra cui quelli appartenenti ai cinque principali gruppi culturali. Questo rimescolamento di differenti tradizioni e credenze di varie parti dell'Africa ha prodotto le nuove forme afroamericane, che a loro volta, nelle diverse condizioni storiche e geografiche, hanno ricevuto un contributo determinante dal contatto con altre tradizioni non africane.

Un esempio di tale mescolanza di tradizioni africane e non africane è il culto vudu, che si pratica ad Haiti. Esso costituisce una sintesi di differenti credenze e rituali di origine africana, una sintesi che inoltre interagisce con le pratiche e con il simbolismo tipicamente cattolici. Il Vudu si basa su una complessa mitologia che prevede divinità maggiori e divinità minori. Tutti questi spiriti si chiamano, con un termine creolo, *lwa*; essi comprendono gli spiriti degli antenati, dei e dee della natura, un trickster, un dio della creazione e un dio supremo che sovrasta tutti gli altri. Ciascuno spirito possiede una propria personalità individuale ed è associato a particolari ambiti della vita quotidiana o del benessere spirituale. Per assicurarsi la benevolenza dei *lwa* e per essere presi sotto la loro protezione è necessario essere iniziati alla loro comunità spirituale. Un sacerdote o una sacerdotessa, detti *hungan*, coordinano le cerimonie e i riti che hanno luogo nei loro santuari e rispondono ai bisogni della comunità che richiede pratiche divinatorie, esorcismi e guarigioni.

Le cerimonie vudu e le danze connesse vengono compiute, in genere, sotto una tettoia che corre intorno a un cortile interno al cui centro è piantato un palo. Questo palo viene considerato il «mezzo» attraverso il quale gli spiriti discendono nel peristilio. Benché gli spiriti possano comunicare con gli iniziati attraverso visioni e sogni simbolici, essi comunemente traggono la gente in uno stato di possessione e rendono note in

questo modo le loro volontà. Ogni spirito ha un suo modo particolare di esprimersi, attravero una parlata particolare, certi movimenti del corpo o uno speciale repertorio di danze, oppure attraverso la predilezione per certi oggetti, come cappelli, bottoni o bastoni. Quando qualcuno è posseduto da uno spirito si dice che lo spirito «monta il suo cavallo». Il fedele è il veicolo dello spirito: attraverso i movimenti e le espressioni del suo corpo, lo spirito comunica con gli uomini e con gli altri spiriti. I comportamenti del posseduto sono considerati prove evidenti della personalità e del temperamento dello spirito che possiede. Inoltre gli iniziati credono che, guardando il fedele posseduto durante le cerimonie vudu, sia possibile ricavare molte informazioni sugli spiriti.

Tra danza e possessione vi è una stretta interrelazione. Per onorare ciascuno spirito vengono eseguite tre differenti danze, accompagnate da canti e suoni di tamburi. Il ritmo agisce come una sorta di intermediario soprannaturale e invita gli spiriti stessi a danzare. Ogni spirito ha le sue danze particolari, attraverso le quali manifesta i propri poteri e la propria agilità. La danza viene considerata un atto rituale a vari livelli: per un verso essa è un dono, eseguito dagli iniziati come un'offerta per compiacere gli spiriti; per altro verso la danza viene considerata un mezzo di comunicazione superiore, attraverso il quale gli spiriti rivelano la loro natura o le loro intenzioni ai devoti; infine la danza in se stessa, in quanto perfezione estetica, possiede un certo significato spirituale. Danzano sia gli uomini che gli spiriti, cercando di raggiungere, attraverso la *performance* artistica, un potere spirituale più grande. La danza delle cerimonie vudu, associata com'è alla possessione spiritica, è innegabilmente una danza religiosa: essa è pratica concreta di devozione e di convinzione religiosa.

BIBLIOGRAFIA

Uno studio dettagliato sulla danza nella civiltà greca, in cui si sottolineano anche i principi filosofici che hanno influenzato il pensiero occidentale sulla danza, è Lillian B. Lawler, *The Dance in Ancient Greece*, London 1964. Un altro studio storico di buon livello, con riferimenti letterari alla danza nel Cristianesimo e con particolare riferimento alle «epidemie» di danza è E.L. Backman, *Religious Dances in the Christian Church and in Popular Medicine* (ed. inglese London 1952; ed. originale Stockholm 1945). Eccellente introduzione allo studio della cultura popolare e folclorica e utile repertorio bibliografico è P. Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, New York 1978 (trad. it. *Cultura popolare nell'Europa moderna*, Milano 1980).

Lo studio che meglio sintetizza le indagini sulle religioni comparate e le idee dell'evoluzionismo del XIX secolo è J.G. Frazer, *The Golden Bough*, (London 1890), I-XII, London 1911-1915; ediz. ridotta London 1922 (trad. it. *Il ramo d'oro*, I-III, Torino 1965; I-II, Torino 1973). Nonostante la disomogeneità delle fonti e dei materiali, Frazer fornisce una grande quantità di notizie sugli usi collegati alla danza. Un'ulteriore elaborazione delle idee evoluzionistiche è C. Sachs, *Eine Weltgeschichte des Tanzes*, Berlin 1933 (trad. it. *Storia della danza*, Milano 1980). Per lungo tempo è stata l'opera di riferimento, ma purtroppo ignora gli sviluppi quasi bimillenari degli studi sulle culture umane e rimanea legato alla filosofia del XIX secolo. Uno dei pochi storici delle religioni che si sia occupato della danza è G. van der Leeuw, *Wegen en grenzen. Studie over de verhouding van religie en kunst*, Amsterdam 1932; 2ª ediz. ampl. Amsterdam 1948; 3ª ediz. riv. Amsterdam 1955.

Ulteriore materiale sulla storia della danza folcloristica e della danza popolare in LeeEllen Friedland, *Folkdance*, in *Encyclopedia of Dance*, New York (di prossima pubblicazione). Uno dei primi lavori ad aver affrontato il tema della danza spontanea è quello di M. e J. Stearns, *Jazz Dance. The Story of American Vernacular Dance*, New York 1964. Si segnala anche una raccolta di brevi saggi: F. Berk (cur.), *The Chasidic Dance*, New York 1975. Tra essi particolarmente interessante è J. Gellerman, *With Body and Soul. The Dance of the Chasidim*, pp. 16-21, che descrive le pratiche delle attuali comunità hasidiche di Brooklyn. Una monografia recente, che offre descrizioni accurate e analisi basate su osservazioni di prima mano è G. Kligman, *Căluş. Symbolic Transformation in Romanian Ritual*, Chicago 1981. Una deliziosa esposizione della vita tradizionale, che contiene anche alcuni canti e alcuni testi narrativi, è A. Falassi, *Folklore by the Fireside. Text and Context of the Tuscan Veglia*, Austin 1980. Buona introduzione alle culture del Medio Oriente, di impostazione antropologica e con ricca bibliografia ragionata, è J. Gulick, *The Middle East*, Pacific Palisades/Cal. 1976.

Esistono poche fonti sulla danza in Medio Oriente: una buona rassegna generale è L.I. al-Faruqi, *Dance as Expression of Islamic Culture*, in «Dance Research Journal», 10 (1978), pp. 6-13. Due brevi lavori che contengono dati assai importanti sono: M. And, *Dances of Anatolian Turkey*, in «Dance Perspectives», 3 (1959), pp. 5-76; e M. Berger, *The Arab Danse du Ventre*, in «Dance Perspectives», 10 (1961), pp. 4-67. Due ricerche più impegnative, che forniscono descrizioni dettagliate, fondate sull'osservazione diretta, sono: Magda A.A. Ghaffar Saleh, *A Documentation of the Ethnic Dance Tradition of the Arab Republic of Egypt*, I-II, Diss. New York Univ. (Ann Arbor 1979); e Sh. Staub, *The Yemenite Jewish Dance*, Diss. Wesleyan Univ. (Ann Arbor 1978).

L'opera classica sulla setta degli Shakers rimane ancora Ed.D. Andrew, *The Gift to Be Simple. Songs, Dances, and Rituals of the American Shakers*, New York 1940. Una approfondita analisi dell'arte afroamericana e del processo di creolizzazione, che è in gran parte legata alla religione, è R.F. Thompson, *Flash of the Spirit. African and Afro-American Art and Philosophy*, New York 1981. Uno studio classico nel campo della religione afroamericana è A. Métraux, *Le voudou haïtien*, Paris 1958.

LEEELLEN FRIEDLAND

La danza teatrale e liturgica

Una distinzione che sovente viene fatta tra la danza nel mondo occidentale (euroamericano) e la danza nel resto del mondo riguarda il fatto che quest'ultima è strettamente collegata alla religione mentre la prima, specie nella sua versione teatrale, si è sviluppata al di fuori delle istituzioni religiose e spesso anche in opposizione ad esse. Molte delle principali forme asiatiche di danza inserita in contesti teatrali hanno avuto origine in ambienti religiosi, continuano a coinvolgere temi religiosi e, soprattutto nel passato, erano in genere eseguite da personale al servizio effettivo di una determinata religione. Al di fuori dell'Europa e dell'Asia, la danza concepita come una forma di rappresentazione di fronte a un pubblico era assai rara fino a tempi recenti e ha trovato spazio soltanto all'interno del contesto religioso. Spesso la possessione da parte di una divinità è stata il veicolo che ha consentito una esecuzione caratterizzata dagli elementi del dramma scenico.

Una dicotomia può essere individuata anche tra la storia della danza occidentale, da un lato, e la storia della musica, delle arti visive e dell'architettura, dall'altro. Mentre la religione, in Europa, offriva un contesto di legittimazione e un patronato sotto i quali si poterono sviluppare le arti, ciò non è affatto avvenuto per la danza: nella maggioranza dei casi essa, infatti, non soltanto non è stata incoraggiata dalla Chiesa, ma è stata, al contrario, contrastata energicamente.

Ma generalizzazioni di questo genere sul divorzio tra danza e religione finiscono in realtà per rendere più oscura l'individuazione delle modalità con cui la religione esercitò di fatto la propria influenza. L'intento religioso diretto, che per lo più è stato assente, ha però in certi periodi determinato l'opera di alcuni coreografi che, pur nell'esiguità del loro numero, hanno espresso con la danza le proprie convinzioni religiose oppure hanno cercato di ritrovare cammini di spiritualità attraverso la pratica di questa arte. Spesso la loro ispirazione è stata tratta dai mondi religiosi non occidentali, nei quali la connessione tra corpo e spirito è un principio fondamentale. Mentre nei secoli più lontani gli schemi di riferimento e le metafore politiche si andavano cercando nel mito e nel rituale, negli ultimi decenni la coreografia si è rivolta piuttosto all'esplorazione degli aspetti simbolici più profondi.

Un contenuto religioso si è introdotto nelle danze teatrali dell'Occidente in uno dei seguenti modi: 1) uso di temi biblici o del folclore religioso; 2) descrizione di personaggi, rituali e miti di religioni non ebraico-cristiane e di sette non ortodosse; 3) influsso di filosofie religiose; 4) analisi del concetto stesso di rituale e delle sue diverse stilizzazioni; 5) messa in scena di miti o analisi del simbolismo mitico; 6) uso di concetti religiosi generali o di personaggi, eventi e processi fondamentali (quali la Morte, la creazione, il Demonio); 7) intrecci che coinvolgono storie e personaggi del mondo soprannaturale; 8) tema della repressione sessuale motivata su base religiosa; 9) uso della religione come strumento per esplorare l'identità culturale; 10) analisi delle alterazioni degli stati di coscienza che spesso ricorrono nella danza sacra; 11) celebrazioni liturgiche (come la Messa) che fanno parte di lavori teatrali. A tutto ciò bisogna aggiungere che molti intrecci di balletto presuppongono, per una piena comprensione, la conoscenza dell'etica ebraico-cristiana, nonché dei simbolismi, del rituale e della storia ad essa connessi. La religione, con i suoi variegati atteggiamenti nei confronti della danza (dall'accettazione alla tolleranza, fino al rifiuto totale), ha dunque indirettamente influenzato la storia della danza teatrale.

Le tre religioni monoteiste, Ebraismo, Cristianesimo e Islamismo, sono caratterizzate da atteggiamenti conflittuali intorno alla concezione del corpo umano, atteggiamenti che hanno coinvolto, di conseguenza, anche la danza. Nonostante una netta prevalenza di atteggiamenti negativi, esistono tuttavia modelli e soluzioni alternative, che sfidano spesso la schiacciante ortodossia. La Bibbia, ad esempio, fornisce sia esempi favorevoli che esempi sfavorevoli alla danza: da un lato il modello positivo di Davide che danza davanti all'Arca dell'Alleanza (2 Sam 6,14-16), dall'altro la danza idolatrica degli Ebrei davanti al Vitello d'oro (Es 32,19), nonché la danza lasciva di Salomè davanti a Erode (Mt 14,6; Mc 6,22). A una interpretazione contraddittoria si prestano, inoltre, le parole di Paolo circa «il corpo tempio dello Spirito» (1 Cor 6,19), che per taluni indicano la liceità dell'uso del corpo nella danza, come mezzo per esprimere devozione, mentre per altri rappresentano una condanna della danza in quanto contaminazione del «tempio». Una ambiguità fondamentale, in definitiva, ha caratterizzato l'atteggiamento cristiano, ebreo e musulmano nei confronti della relazione tra il corpo e l'anima: tale atteggiamento ha finito per contribuire al rifiuto della danza.

È interessante notare, invece, come certe forme di eterodossia sviluppatesi a margine delle religioni monoteiste abbiano assunto la danza come momento espressivo fondamentale: alcune sette gnostiche della prima età cristiana, i sufi nel mondo islamico, il Hasidismo ebraico e le comunità cristiane americane degli Shakers; a cui si può aggiungere l'utilizzazione inusuale della danza come esperienza insieme sociale e teatrale presso i Mormoni.

Nel corso del XX secolo si sono realizzate numerose interrelazioni tra la religione e la danza teatrale, secon-

do una varietà e una quantità di espressione che superano quelle di qualsiasi altra epoca. A contatto con ambienti religiosi che ignorano la danza, non riservando ad essa né favore né ostilità, forse la danza si è sentita libera di adottare temi religiosi senza temere implicazioni politiche o conseguenze negative. O forse l'apparente processo di secolarizzazione della società ha fatto sì che i temi religiosi stessi costituissero soltanto del materiale neutro, in qualche modo allo stato grezzo. D'altro canto la crescente popolarità della danza ha reso questo mezzo espressivo più accettabile nei diversi contesti religiosi. A tutto ciò va aggiunto il fatto che la danza teatrale, pur essendo nata al di fuori delle istituzioni religiose, nel XX secolo ha conosciuto un ritorno alla chiesa e alla sinagoga grazie al fiorire della danza sacra o liturgica.

Il Cristianesimo delle origini e il Medioevo. La prova più evidente della connessione tra danza e religione nella Chiesa dei primi secoli è fornita dalla insistente condanna della danza che è testimoniata negli Atti conciliari di almeno sei secoli. A quei tempi la danza era collegata con particolari cerimonie che si svolgevano presso i sacrari dei martiri.

La scarsa simpatia nutrita dalla Chiesa per la danza era in parte motivata con lo statuto che la danza era andata assumendo col tempo: come per il teatro, anche per la danza molte delle finezze del mondo greco-romano erano ormai degenerate in volgari spettacoli di mimi e acrobati, oppure la danza era di fatto connessa con i riti pagani, al punto che la Chiesa negava il battesimo a chi la praticava. Il progredire dell'ascetismo non fece che accentuare il distacco tra Cristianesimo e danza, mentre, al contrario, alcuni movimenti gnostici inserirono la danza nei loro rituali, forse anche in polemica con la condanna di quella da parte dell'ortodossia. È il caso di una particolare «danza intorno alla Croce», praticata, secondo gli *Atti di Giovanni*, da certe sette gnostiche per rendere i partecipanti capaci di identificarsi con Cristo e di trascendere le sofferenze umane.

Parole come le seguenti poterono probabilmente rappresentare un punto di riferimento anche per altre sette religiose rivolte al riconoscimento del ruolo della danza sacra: «Il Tutto partecipa / alla danza. Amen / Colui che non danza / ignora ciò che è accaduto» (*Atti di Giovanni* 95,16s.).

La condanna della danza proseguì fino al tardo Medioevo, anche se la teatralità connessa alla liturgia cristiana e alla letteratura biblica non fu del tutto ignorata: spesso venivano eseguite rappresentazioni drammatiche, talora anche elaborate, accompagnate eventualmente da processioni e da danze. I ruoli dei danzatori erano in genere quelli tipici dei personaggi comici o grotteschi. A partire dal XII e fino al XV secolo, queste rappresentazioni drammatiche si realizzavano in occasione del Natale o della Pasqua, mentre i festeggiamenti per il Corpus Domini prevedevano spesso danze eseguite dai membri delle varie corporazioni o promosse dalle autorità di governo. Una danza rituale come quella di Los Seises, eseguita da gruppi di ragazzi, ha avuto origine a Siviglia ed è ancor oggi praticata. La «pelota» di Auxerre è una forma complessa di danza in cui il clero si passava una palla lungo le varie tappe di un labirinto; analogamente integrate nella liturgia erano le danze lungo le forme labirintiche che spesso sono riprodotte sui pavimenti delle cattedrali, come nel caso di quella di Chartres.

La danza, tuttavia, sia nel suo aspetto ricreativo che in quello di vera e propria rappresentazione, aveva in genere il suo spazio fuori dalla chiesa, anche se era in relazione con le festività dei santi locali e con altre feste religiose. Tra queste spicca in particolare il Natale, rallegrato sovente da una danza popolare comprendente talora anche la pantomima, come avviene ancor oggi, per questa occasione festiva, in alcune parti del Regno Unito e nei due subcontinenti americani. Una particolare occasione per burlarsi della Chiesa ufficiale era fornita dalla cosiddetta «Festa dei Folli». La maggior parte di queste celebrazioni festive aveva in realtà antiche origini pagane: per questo incontrò la condanna della Chiesa.

Durante il Medioevo, le rappresentazioni di miracoli, misteri e racconti edificanti si svolgevano nel camposanto vicino alla chiesa e in esse si possono ravvisare le origini della danza professionale. Le parti impersonate erano per lo più quelle di pazzi, pastori e demoni; anzi il Demonio, spesso biasimato in quanto inventore della danza, era di certo il personaggio più rappresentato. I menestrelli, i giullari e gli attori girovaghi dell'epoca accompagnavano i loro spettacoli con mimi, acrobazie e danze. Gli spettacoli prevedevano anche *tableaux vivants* di soggetto biblico. Tutto ciò, anche se non riguardava propriamente la danza in quanto tale, esprimeva comunque l'attitudine a esprimersi più con i gesti e gli atteggiamenti del corpo che con le parole. È chiaro allora perché la danza macabra assunse facilmente ampie e diffuse simbologie sia visuali che letterarie.

La danza di carattere sociale veniva invece praticata nei manieri feudali, mentre veri e propri spettacoli comprendenti anche la danza cominciarono a diffondersi nelle corti verso la fine dell'età medievale. Ma è propriamente nelle corti dell'Europa rinascimentale che affondano le radici della danza scenica, non direttamente legata alla religione ma, sia pur in modo indiretto, toccata da idee religiose.

Rinascimento. La riscoperta dell'antichità classica nel corso del Rinascimento suscitò, tra l'altro, il desiderio di scoprire i rapporti tra filosofia greca e danza. Quest'ultima era concepita nelle corti rinascimentali come mezzo per esprimere principi cosmologici, morali e politici. La teoria etica di Aristotele, la geometria mistica di Platone, le concezioni neoplatoniche dell'amore trovavano nella danza la loro esemplificazione. La danza rinascimentale abbinava la semplicità dei passi a elaborate forme di disposizione nello spazio. In una maniera che a noi ricorderebbe le bande marcianti o gli schemi di certi sport, i danzatori di quel tempo creavano continuamente figure spaziali che poi abilmente trasformavano in altre figure che comunque avevano tutte, agli occhi degli spettatori e degli esecutori, un senso preciso: la simbolica dissoluzione dei modelli rivelava la mutevolezza della natura e nello stesso tempo sottolineava come ogni forma e ogni mutamento rispondessero a un unico, grande principio ordinatore che promanava da Dio. L'interpretazione delle diverse figure era naturalmente assai varia. In termini cosmologici, per esempio, esse potevano significare l'armonia della natura che si esprime nel ciclo dei corpi celesti; in termini morali, l'ordine e la virtù nonché la soluzione dei contrasti; in termini politici, la dimostrazione del controllo di ogni modello cosmico da parte della corte. Si percepiva insomma la danza come un mezzo capace di creare ordine nell'anima umana, promuovendo insieme l'ordine e la pace anche nelle faccende politiche. In questo modo la danza univa in un ciclo inscindibile l'ordinamento cosmologico, quello morale e quello politico e, risultando molto più che un semplice evento rituale, agiva positivamente nell'esistenza in termini sia cosmici che mondani.

Le più antiche rappresentazioni danzate si ispiravano a soggetti mitologici. Il balletto meglio documentato dell'epoca è *Le ballet comique de la reine* (1581), che descrive il trionfo di Minerva (la Sapienza) e di Giove (la Virtù) sulla maligna Circe, sopraffatta infine dal sovrano che ristabilisce la pace nell'universo. Un altro importante lavoro, anche se più tardo, è *La délivrance de Renaud*, del 1617, in cui il crociato Rinaldo viene dapprima distolto dalla battaglia dalle seduzioni della maga Armida. Dopo che la maga ha perduto i suoi poteri, infine, Rinaldo ritorna tra i suoi, che nel frattempo erano stati sconfitti, e libera Gerusalemme. La trama era da interpretarsi come una allegoria del sovrano che libera la Francia dal disordine.

Benché spesso nella storia della civiltà europea la danza sia stata associata all'immoralità, il Rinascimento ne ha anche fornito una interpretazione alternativa: la danza come virtù. Esempi di tale atteggiamento si rintracciano, peraltro, già nell'antichità, negli scritti di Platone e di Cicerone, ad esempio. Ma uno sviluppo più ampio del tema è fiorito nel XVI secolo insieme con lo sviluppo del concetto di gentiluomo, espresso soprattutto in opere come quella di Sir Thomas Elyot, *Boke Named the Governour* (1531), e nel poema di Sir John Davies, *Orchestra* (1594). Utilizzando opportunamente il concetto di corrispondenza, questi autori scoprivano la relazione simbolica che intercorre tra la danza e particolari virtù o stati dell'essere. Elyot associava la danza alla prudenza, alla ragione e all'ordine e analizzava i particolari movimenti della danza nel loro simbolismo morale. Davies scorgeva invece la corrispondenza tra danza e castità nel matrimonio, contrapponendosi, tra l'altro, alla tradizionale associazione tra danza e lussuria. Entrambi gli autori descrivevano le danze a coppia nei termini degli schemi dell'armonia cosmica: la danza veniva così elevata al livello di un ideale etico. Alcuni concetti politici, peraltro, normalmente celati tra le pieghe dei racconti mitologici, si rivelavano soltanto nel corso della danza.

Durante il Rinascimento, le *Tanzhausen* dei ghetti ebraici dell'Europa settentrionale avevano acquisito l'importanza di autentiche istituzioni. Esse stipendiavano molti coreografi – allora chiamati «maestri di danza» – che viaggiavano attraverso l'Europa organizzando spesso allestimenti di balletti presso le varie corti. La personalità meglio nota tra questi maestri di danza ebrei proviene, tuttavia, dalla tradizione di corte dell'Europa meridionale: si tratta di Guglielmo Ebreo da Pesaro, autore di uno dei primi manuali di danza che si conoscano, risalente alla metà del XV secolo.

Nell'Italia del tardo Rinascimento e della prima Età barocca il balletto ha conosciuto un notevole sviluppo, in parallelo con l'imporsi dell'opera. *Il combattimento di Tancredi e Clorinda* (1624) di Monteverdi descriveva il duello tra il crociato Tancredi e la guerriera musulmana Clorinda, da lui amata ma armata in modo tale da non poter essere riconosciuta. Tancredi uccide la donna che però, prima di spirare, chiede il battesimo. Questo tema è stato utilizzato infinite volte, fino al balletto *The Duel* (1949) creato dal coreografo americano William Dollar.

Con il diffondersi del Protestantesimo l'opposizione alla danza si è notevolmente accentuata, raggiungendo punte di rigore estremo nel mondo calvinista. Benché in realtà la condanna puritana della danza non sia stata così veemente e generalizzata come spesso si afferma, essa fu comunque abbastanza forte da schiacciare molte forme di danza sociale e da ostacolare la danza teatrale in America e nelle regioni europee di fede calvinista.

La condanna era indirizzata soprattutto contro la danza «mista», o a coppie, e contro le donne che si mostravano sulla scena. Una certa ambivalenza nei

confronti della danza persiste, del resto, ancor oggi: essa si è manifestata in modo drammatico nel nostro secolo con le cosiddette *blue laws* statunitensi, che vietavano di praticare alla domenica la danza e ogni attività ad essa affine. Per questo motivo, da tre secoli a questa parte, le rappresentazioni di danza sono state spesso annunciate come letture o concerti sacri. La repressione puritana del corpo e della danza, peraltro, è stata spesso tema di coreografia in questo nostro secolo: tra i tanti lavori al riguardo spiccano alcuni di Martha Graham.

Epoca barocca e preromantica. La danza scenica ha avuto la propria culla alla corte del re di Francia Luigi XIV, il Re Sole (che regnò tra il 1643 e il 1714). Il sovrano fu ballerino protagonista di numerosi allestimenti di corte, di solito nel ruolo del dio Apollo, personificazione del sole. La materia dei balletti di corte continuava, infatti, a essere soprattutto mitologica o pastorale, anche se il messaggio era essenzialmente politico. Con l'istituzione dell'*Opéra* di Parigi cominciarono poi ad affacciarsi sulla scena i primi ballerini professionisti, che finalmente distaccarono la loro arte dagli ambienti di corte. Con l'evoluzione del palcoscenico l'attenzione dello spettatore venne concentrandosi sulla visione frontale del corpo: per questo ben presto scomparve lo stile caratteristico del Rinascimento, che era invece basato sulle figure e sul loro simbolismo. Si sviluppò anche un vocabolario specifico della disciplina. Il valore morale continuava a essere sotteso a quello estetico: una certa aria di *complaisance*, di raffinata affettazione, costituiva l'ideale.

Nell'Età barocca le istituzioni religiose hanno conosciuto un diretto coinvolgimento con il balletto soprattutto grazie alle manifestazioni regolarmente allestite dai Gesuiti presso i loro collegi, che non erano seminari bensì istituzioni nelle quali si impartiva una istruzione laica di alto livello. A differenza di quasi tutti gli altri ordini, quello gesuita annoverava la danza fra i cosiddetti *divertissements honnêtes*. In diverse occasioni nel corso dell'anno (soprattutto in concomitanza con il conferimento dei diplomi), venivano perciò organizzati spettacoli; questi consistevano in genere in tragedie in cinque atti di soggetto biblico, classico o nazionale, nelle quali era inserito un intermezzo di balletto in quattro parti, collocate tra un atto e l'altro. Questi balletti, che erano assai popolari perché costituivano un momento di sollievo dopo la retorica pesante e oscura dei testi recitati, avevano di solito scarso legame con la trama della recita e privilegiavano non tanto temi chiaramente religiosi ma piuttosto quei medesimi soggetti allegorici o ispirati alla mitologia greca che andavano per la maggiore anche nelle corti e nei teatri. A Parigi, gli studenti dei Gesuiti avevano addirittura il supporto dei danzatori dell'*Opéra* e la coreografia aveva la supervisione dei maestri più in vista, come Pierre Beauchamps o Louis Pécour, autori dei capolavori del teatro profano dell'epoca.

Talvolta il balletto nascondeva sotto una veste mitologica significati sociali e politici. Il balletto *Crowns* descriveva le modalità della successione al trono; *The History of dance* era una sorta di apologia della danza stessa; *The Empire of Fate* rappresentava una critica alla dottrina della predestinazione diffusa a quell'epoca dai Giansenisti, che furono poi tra i principali responsabili della caduta in disgrazia dell'Ordine gesuita alla metà del XVIII secolo. La danza era dunque compatibile con le concezioni umanistico-cristiane dell'Ordine gesuita, sempre rivolto a tutti gli aspetti dell'esistenza mondana. La sola differenza tra il balletto dei collegi gesuiti e quello secolare era dato dall'assenza delle donne nell'esecuzione del primo e dalla scelta per esso di trame non sentimentali ma sempre edificanti.

Anche in Inghilterra la danza aveva conosciuto un certo sviluppo, sostenuto tra l'altro dalla presenza di un coreografo e teorico quale John Weaver (1673-1760), che analizzò l'importanza della danza influenzando anche il pensiero del noto coreografo francese Jean-Georges Noverre (1727-1810). Dalle loro riflessioni prese origine il *ballet d'action*, che rappresenta un'altra tappa della storia del balletto, quella preromantica, che conserva ancora le caratteristiche pastorali e mitologiche dei soggetti ma insiste, piuttosto che sulla simbologia meramente allegorica, sulla capacità di suscitare emozioni e su una ricerca, in un certo senso, di caratterizzazione. Importanti balletti di questo periodo, basati su materiale mitologico, sono *The Loves of Mars and Venus* (1717) di Weaver, e *Medea and Jason* (1763) di Noverre. Era l'Età dei Lumi, e il balletto teatrale ne riproponeva gli ideali.

La Rivoluzione francese ha avuto effetti diversi sulla danza. Da un lato ha costretto diversi danzatori aristocratici a rifugiarsi in altri Paesi, compresi gli Stati Uniti, dove la danza teatrale finì per scontrarsi con il Puritanesimo. Dall'altro ha incoraggiato lo sviluppo di energie che lavoravano al di fuori dell'istituzione dell'*Opéra*, per esempio nei teatri da *boulevard*: rivolgendosi a una classe meno elevata, queste danze erano caratterizzate da movimenti comici e acrobatici, nonché da soggetti esotici o ispirati al Medioevo, da una grande spettacolarità e da personaggi tratti dalla vita reale anziché dal mito o dall'antichità. I teatri da *boulevard* hanno anche scoperto le potenzialità spettacolari racchiuse in alcuni episodi biblici, e hanno perciò prodotto, tra il 1816 e il 1838, balletti come *Samson*, *Suzanne et les vieillards*, *Daniel*, *David et Goliath*. Alcune delle trame e delle soluzioni sceniche di questo Teatro delle

Meraviglie sono state poi riutilizzate nelle produzioni dell'*Opéra*.

Una curiosità dell'epoca era la popolarissima satira politica, in qualche modo blasfema, nota come *The Ballet of the Pope* (1797), di Dominique Le Fevre, eseguita alla Scala di Milano. Il coreografo danzava nel ruolo del pontefice Pio VI, assumendo a volte atteggiamenti ben poco papali. Altro lavoro importante della stessa epoca è *La vestale* (1818) di Salvatore Viganò, che descrive la storia dell'amore proibito della vergine romana Virginia, una storia che si conclude tragicamente con l'uccisione dei due amanti clandestini. Forse la prima di una lunga serie di riproposizioni di questo intreccio è *L'enfant prodigue* (1812) del francese Pierre Gardel.

Il balletto romantico. Con il diffondersi del Romanticismo nel mondo delle arti, un nuovo tipo di tema religioso si impose al balletto. La data di nascita del balletto romantico è di solito fissata nel 1831, con l'opera *Robert le diable*, in cui Maria Taglioni, la danzatrice che poi divenne la quintessenza della ballerina eterea, guidava sulla scena, in un'atmosfera soprannaturale, un gruppo di spiriti di monache. Lo sviluppo della tecnica ballettistica, soprattutto per quanto riguarda la danza sulle punte, ha prodotto lavori che esprimono in modo compiuto gli ideali oltremondani del pensiero romantico. I balletti *La sylphide* (1832) e *Giselle* (1841), di cui ancor oggi si allestiscono di frequente versioni, sono considerati la sintesi del Romanticismo espresso in forma di danza. Entrambi descrivono atmosfere oltremondane e suggeriscono una fuga dalla realtà terrena. A causa della caratteristica tendenza romantica a insistere sulle questioni connesse alla sfera emotiva, al soggettivismo, al disagio, all'attrazione esercitata da forze ingovernabili, questa tendenza estetica è stata spesso accusata di non essere cristiana. Il tema ricorrente, del resto, consisteva nel contrasto tra certi modi incontrollati di essere e la tranquilla armonia della natura e dei valori cristiani.

Soggetti dichiaratamente religiosi erano in effetti rari, ma la morale cristiana pervadeva gran parte della produzione ballettistica. Lo dimostrano i molteplici modi in cui era rappresentato il conflitto tra i valori cristiani e tutto ciò che poteva apparire selvaggio, sconosciuto o addirittura soprannaturale. Lo scrittore romantico Théophile Gautier, ad esempio, aveva affermato che le due più celebri ballerine dei suoi tempi, Maria Taglioni e Fanny Elssler, incarnavano rispettivamente lo spirito cristiano e quello pagano della danza, col suo atteggiamento etereo e virginale la prima e con la sua voluttuosa passionalità la seconda. Questa dicotomia, in effetti, rispecchia anche i due ruoli fondamentali che la ballerina poteva ricoprire nella danza romantica: creatura boschereccia o ninfa delle acque in alternativa con zingare, tentatrici esotiche oppure donne fuorilegge. Le trame spesso contrapponevano i due personaggi.

In *Giselle*, una contadinella impazzisce perché tradita dal corteggiatore aristocratico e muore entrando così nella schiera delle *wili*, spiriti vendicativi che fanno danzare gli uomini fino alla morte. A un certo punto però Giselle protegge il suo antico innamorato facendogli scudo sulla propria tomba con una croce. In questo modo il simbolismo religioso entrava nel balletto romantico in modo ora incidentale, ora sottile. Anche il personaggio del Diavolo aveva un ruolo rilevante nel balletto romantico, come dimostrano i lavori *Le Diable boiteux* (1836) e *Le violin du Diable* (1849).

Un'altra variante del balletto romantico è fiorita in Danimarca, grazie al lavoro del coreografo Auguste Bournonville (1805-1879), i cui balletti rivelano il fascino subito dal loro creatore per l'esotico e il soprannaturale. Bournonville però tendeva a sottolineare gli aspetti ottimistici e armonistici dello spirito romantico, per lo più in contrasto con l'atmosfera emotivamente più cupa che evocavano i balletti di scuola francese, inglese e russa. Lo studioso contemporaneo di danza Erik Aschengreen osserva (1979, p. 111) che i balletti di Bournonville «si basano sull'idea di un'aspirazione dello spirito che mescola come valori egualmente importanti la bellezza, la poesia e il Cristianesimo, per arrivare a trionfare di ogni dissonanza».

In effetti i balletti di Bournonville, pur ispirandosi solo raramente a una materia in sé e per sé religiosa, sono pervasi di valori e simbolismi cristiani nella loro rappresentazione del contrasto tra l'armonia sociale e le forze incontrollate che sono al di fuori della società. Spesso sono i simboli cristiani il mezzo attraverso cui avviene il trionfo dei valori umani sulle insidie dell'irrazionale. Il coreografo usava spesso due ballerine (o una stessa ballerina che interpretava due parti differenti) per esprimere questo contrasto tra razionale e irrazionale, tra cristiano e pagano. Un esempio calzante è fornito dal suo balletto, ancora talora rappresentato, *A Folk Tale* (1854), che descrive la vicenda della piccola Hilda, rapita dalla culla e sostituita con una neonata della stirpe dei *troll*, Birthe. Le due bambine crescono ignare della verità, ma mentre Birthe stenta ad adeguare il suo comportamento a quello umano e i suoi scoppi d'ira e i movimenti violenti e inconsulti rivelano la sua vera natura di *troll*, Hilda è attirata istintivamente dal suono delle campane che le giunge da lontano e costruisce una croce con dei pezzi di legno. La sua indole tranquilla ha il potere di placare anche il caos che la circonda. La storia è a lieto fine, poiché entrambi i personaggi riconoscono la necessità di restare

fedeli alla propria natura. Un matrimonio, che conferisce all'amore la sanzione della Chiesa, conclude questo balletto, come del resto molti altri di epoca romantica. Altri balletti di Bournonville, come *Napoli* (1842) e *The Flower Festival in Genzano* (1858), presentano protagoniste che invocano l'aiuto della Madonna. In *Napoli*, per esempio, l'eroina viene preservata dal rischio di finire trasformata in una ninfa marina grazie a un amuleto della Vergine Maria.

Apertamente cristiano è invece il soggetto di un altro balletto di Bournonville: *Arcona* (1875), che è la cronaca della cristianizzazione degli Slavi in Danimarca. L'eroina sta per essere iniziata alla religione pagana quando vede la croce portata da un Danese prigioniero; nel suo libretto Bournonville faceva rilevare che «non appena Hella appese al collo la croce... si sentì interamente pervasa da un sentimento religioso fino ad allora ignoto» (McAndrews, 1982-83, pag. 330). In seguito a ciò il prigioniero viene liberato dall'eroina. Nel lavoro intitolato *La Sylphide* (1836), forse ancor oggi il più rappresentato tra i balletti di Bournonville, l'eroe che abbandona la propria casa per andare in cerca della silfide ottiene come risultato la perdita di ogni cosa, a dimostrazione dell'intento del coreografo di far risaltare il contrasto tra le virtù della famiglia cristiana e la distruttività delle forze che stanno al di fuori della vita sociale.

Balletto classico. Il balletto romantico cominciò il suo declino, sia in Europa che negli Stati Uniti, con l'avvento di spettacoli che erano spesso soltanto un pretesto per mostrare le gambe delle ballerine e che finirono col fare del balletto l'anticamera del *music-hall*. L'evoluzione del balletto continuò tuttavia in Russia, dove fiorirono grandi balletti classici come *Il lago dei cigni* (1895), *Lo schiaccianoci* (1892) e *La bella addormentata* (1890). I soggetti erano tratti per lo più da favole o da spettacoli esotici, esaltati però dal genio coreografico di Marius Petipa (1818-1910) e di Lev Ivanov (1834-1901). Tra i non molti balletti di quell'epoca ancor oggi rappresentati, assai pochi erano quelli che avevano qualcosa di più di una patina di significato religioso. Così *La bayadère* (1877), di Petipa, prosegue nel solco della tradizione che descrive i sacerdoti induisti e le danzatrici del tempio, mentre *La fille du pharaon* (1862) rappresenta la nozione che al tempo si aveva della religione egizia. Per ironia del caso, *Lo schiaccianoci* di Ivanov, tanto spesso poi riproposto da altri coreografi in varie versioni, è divenuto quasi un sinonimo del Natale. Il balletto è in effetti ambientato in una festa natalizia, ma non c'è alcun particolare significato cristiano nella vicenda, che riguarda piuttosto fenomeni religiosi nel senso in cui possono esserlo le trasformazioni magiche. In ogni caso questo balletto, rappresentato ancor oggi da diverse compagnie di ballo in tutto il mondo e in misura forse maggiore di qualsiasi altro balletto, potrebbe essere chiamato a buon diritto il simbolo del Natale profano.

Delsarte. Nel corso del XIX secolo si sviluppò una diversa scuola di pensiero relativa all'arte della danza con implicazioni religiose: essa esercitò notevoli influssi sulla danza del XX secolo. François Delsarte (1811-1871) elaborò un sistema per analizzare e spiegare la fonte dell'espressione attraverso il movimento, specialmente per quanto riguarda il canto, la recitazione e l'arte oratoria. Negli Stati Uniti, una prima applicazione di questi principi si ebbe proprio con la danza, partendo, secondo una categorizzazione pseudoscientifica dei possibili movimenti e dei significati che essi assumerebbero, dalle due leggi di base, che sarebbero: 1) la *Legge degli stati di corrispondenza*, secondo cui «a ogni funzione dello spirito ne corrisponde una del corpo e a ogni funzione del corpo corrisponde un atto spirituale»; 2) la *Legge della trinità*, secondo cui è possibile suddividere tutta la realtà, movimento compreso, in serie triadiche, del tipo delle seguenti:

Vita	Anima	Mente
Fisico	Emozionale	Mentale
Calma	Coordinazione	Precisione
Moto	Spazio	Tempo
Energia	Amore	Sapienza

Tre sarebbero le corrispondenti parti del corpo: «limbo» (parte inferiore del torso), torso (parte superiore) e testa. E poi ciascuna parte del corpo sarebbe ulteriormente suddivisibile in tre aree, ognuna delle quali riprodurrebbe gli ambiti della sfera fisica, emozionale e mentale. Il messaggio espressivo del movimento, in questo modo, sarebbe determinato dalla parte del corpo impiegata e da quelle che interagiscono con essa, nonché della parte di spazio che viene occupata. Dall'opera di Delsarte, e in linea con i suoi principi, è derivata l'arte di assumere pose statuarie, che ha dato vita alla composizione dei cosiddetti «quadri viventi». Dalla stessa fonte di pensiero derivano inoltre la ginnastica di tipo estetico praticata dalle donne dell'età vittoriana e l'uso di mimare i testi poetici: si tratta di forme in qualche modo precorritrici della danza moderna.

Alcuni seguaci di Delsarte concepivano il pensiero del maestro come la «base di una nuova educazione religiosa, destinata a perfezionare i figli dell'uomo... e a redimere la terra» (citato in Ruyter, 1979, p. 20), dando per scontato che i movimento dell'uomo, che è fatto a immagine e somiglianza di Dio, debbono implici-

tamente rivelare la divinità. La filosofia di Delsarte ha direttamente influenzato i tre grandi precursori della danza del xx secolo, cioè Isadora Duncan, Ruth St. Denis e Ted Shawn; attraverso costoro ha indirettamente toccato la prima generazione dei danzatori moderni.

La danza moderna agli inizi del xx secolo. Isadora Duncan (1878-1927) è generalmente considerata una pioniera per aver rotto col passato, introducendo con la sua arte la vera danza del xx secolo. Ella abbandonò tutto ciò che sentiva come artificio o volgarità nella danza teatrale, tendendo a una idealizzata concezione dello spirito greco incorporato nella danza. Nello stesso tempo ella trovava i suoi modelli nel mondo della natura, nell'osservazione delle increspature e delle sinuosità delle onde e delle conchiglie. Pur partendo dalla filosofia di Delsarte, Isadora Duncan arrivò a elaborare alcuni principi originali e autonomi, impregnati di idee connesse con la religione e la politica. Era sua convinzione che attraverso la danza si liberasse non soltanto il corpo, ma anche l'anima, e che ci si potesse unire alla natura, percepita a sua volta come sacra. Ella scriveva: «La più alta espressione della religione nella danza consiste nel fatto che in essa il corpo umano finisce di apparire umano: esso viene tramutato nei movimenti delle stelle» (citato in Pruett, 1982, p. 57).

Altra fonte di ispirazione per la Duncan furono gli scritti filosofici di Nietzsche, del quale ella spesso citava la frase: «Si dica perduto quel giorno in cui non ho danzato» (Duncan, 1928, p. 77); ma anche la celebre distinzione operata dal filosofo tra «apollineo» e «dionisiaco» l'affascinò. Ella desiderava che il pubblico percepisse i suoi lavori come qualcosa di più di un'opera di intrattenimento, come una partecipazione alla sua «invocazione».

La Grecia classica fu per lei fonte di ispirazione. Dopo aver contemplato il Partenone cercò di creare una danza che fosse degna di quel tempio e infine, trovatala, esclamò: «Capii allora di aver trovato la mia danza, che era una preghiera» (Duncan, 1928, p. 65). La sua danza consisteva in una serie di semplici corse, salti e passi spesso accompagnati da gesti pieni di significato. Comunque, benché il suo lavoro più noto sia *Ave Maria* (1914), raramente i temi dei suoi lavori furono di chiara marca religiosa.

Altre due figure di grande spicco nel panorama della danza del xx secolo sono Ruth St. Denis (1879-1968) e il marito Ted Shawn (1891-1972). Dalla loro scuola, la «Denishawn», e dalla loro compagnia di ballo sono uscite figure pionieristiche e mostri sacri della danza moderna quali Martha Graham, Doris Humphrey e Charles Weidman. La coppia St. Denis-Shawn non soltanto ha segnato gli inizi della danza moderna, ma ha anche approfondito nelle sue ricerche coreografiche e nell'insegnamento proprio il legame tra danza e religione, risultando così anticipatrice del ritorno della danza all'interno delle chiese.

La St. Denis (nata Ruth Dennis) studiava le diverse danze del mondo non tanto per trarne motivi di eccitazione visiva, ma piuttosto perché era attratta dalla capacità di certe culture (per lo più non occidentali) di impiegare la danza all'interno della religione. Questi intenti spirituali sono meglio espressi nei suoi scritti e nelle sue lezioni che non nei suoi lavori coreografici, in cui spesso l'intento religioso finiva con il rimanere nascosto, soprattutto quando i suoi spettacoli entravano nei circuiti del *vaudeville*. In età avanzata ella riuscì comunque a realizzare alcuni dei suoi sogni, che aspiravano alla creazione di una danza teatrale di carattere religioso: per questo si tratta di certo della coreografa che maggiormente ha influito sullo sviluppo della danza liturgica.

Nella biografia (molto opportunamente intitolata *Divine Dancer*) che la Shelton ha dedicato alla St. Denis, l'autrice sintetizza così la differenza fra le concezioni della St. Denis intorno alle relazioni tra danza e religione e quelle della Duncan: «[La Duncan e la St. Denis] hanno seguito sentieri opposti nel loro misticismo: l'una cercando il sé nell'universo, l'altra cercando l'universo nel sé. La St. Denis... esplorava un centro invisibile, coltivando uno spazio interiore. La Duncan... creava una espansione di coscienza che pareva consumare il cosmo» (1981, p. 97).

La St. Denis è stata in contatto fin da bambina, attraverso la sua famiglia, con certe forme di filosofia spirituale che vanno dal trascendentalismo americano al misticismo alla Swedenborg, fino ad approdare alla «Christian Science» e, in ultimo, al Vedanta (Shelton, 1981, p. 93). Anche la sua danza rifletteva i principi di Delsarte, sia nelle tecniche di movimento che nella convinzione della corrispondenza tra fisico e metafisico. Per lei la «danza creativa era sempre una lotta per dare una espressione all'Intelligenza divina» (citato in Cohen, 1974, p. 134). E ancora: «L'atto di danzare è un mantra vivente» (Shelton, p. 244).

I primi lavori della St. Denis erano ispirati alle religioni orientali. In *Radha* (1906), ad esempio, ella era una dea circondata dai suoi sacerdoti. Danzava un lungo numero solistico basato su ciascuno dei cinque sensi, che culminava in una danza conclusiva che voleva esprimere la rinuncia a ogni forma di allettamento dei sensi attraverso l'assunzione della posizione yogica «del loto», che esprimeva lo stato di *trance* meditativa. Danzava sempre a piedi scalzi e i suoi costumi, che lasciavano volentieri scoperto l'ombelico, erano in genere piuttosto succinti. Altri lavori da lei firmati furono

Incense (1906), in cui era rappresentato il rituale della *pūjā*, e *The Yogi* (1908), basato su un passo della *Bhagavadgītā*: quest'ultimo consisteva nell'uso di gesti di grande austerità, che avrebbero dovuto rivelare la condizione spirituale raggiunta attraverso lo yoga. In *White Jade* la St. Denis impersonava la dea cinese della grazia, Kuanyin, così come altre dee (Ishtar, Iside e altre) o eroine bibliche erano protagoniste di altri suoi lavori. Negli ultimi anni di attività, la St. Denis prese a interpretare volentieri il personaggio della Madonna, presentando nelle chiese o nei teatri lavori come *Masque of Mary* (1934), *Ballet of Christmas Hymns* e *Healing*. In *Blue Madonna of St. Mark's* viene descritta la vita della Vergine, dalla nascita di Cristo fino alla crocifissione. Già ottantenne all'epoca della prima, nella scena della Resurrezione danzò nel ruolo di Maria Maddalena. La St. Denis fondò la «Society of Spiritual Acts», un gruppo culturale ispirato alla «Christian Science», per il quale produsse numerose coreografie ispirate a temi religiosi. Da qui derivano alcuni cori e inni ritmici che vengono ancor oggi talora eseguiti nelle chiese.

Edward (Ted) Shawn aveva studiato per diventare pastore metodista, ma incontrò invece la danza. Egli ha descritto nel modo seguente il sodalizio artistico con la moglie Ruth St. Denis: «Ella, cercando di risalire alle fonti della danza, vi trovò la religione; io, invece, seguendo la religione, trovai che la danza era il primo e più raffinato mezzo d'espressione religiosa. Così, da allora in poi, ci unimmo artisticamente e umanamente» (Shawn, 1926, p. 12). In una intervista registrata egli descriveva così la propria vocazione: «Io sento tutta la mia vita dedicata alla danza, come un ministero... poiché in essa sono inclusi gli attributi divini: vi è la luce, il ritmo, la proporzione e l'espressività... il solo modo in cui si può descrivere Dio è quello di figurarselo come un grande danzatore». Spesso egli citava l'espressione di Nietzsche: «Io non posso credere in un Dio che non sappia danzare». Rispetto alla moglie, immersa nelle religioni orientali e nella filosofia mistica, Shawn appare più direttamente cristiano nella scelta dei temi e negli intenti.

Tra i suoi numerosi lavori, si possono ricordare *Brothers Bernard, Lawrence, and Masseo. Three Varieties of Religious Experience*, il forse più celebre *O Brother Sun and Sister Moon*, ispirato all'esperienza di san Francesco d'Assisi, *Dance of the Redeemed*, ispirato alle illustrazioni di William Blake per il *Libro di Giobbe*, e infine *Mevlevi Dervish*. Egli inoltre introdusse spesso nelle sue rappresentazioni la danza della dossologia.

Poiché, tuttavia, il pubblico per lo più non coglieva la profondità degli intenti religiosi presenti nei loro lavori, soffermandosi piuttosto sull'esotismo degli spettacoli, Shawn, e più tardi la stessa St. Denis, si rivolsero a tematiche e a intrecci esplicitamente cristiani. Fin dal 1917, tra l'altro, Shawn aveva creato la coreografia per un intero Servizio divino nella chiesa di rito scozzese di San Francisco (lavoro censurato nel 1921 dal clero locale e dal commissario per la salute pubblica di Shreveport, in Louisiana).

Dalla scuola Denishawn è uscita la figura che maggiormente ha contribuito a formare la coreografia della danza moderna americana: Louis Horst (1884-1964), mentore di almeno due generazioni di ballerini. A lui appartiene la creazione del metodo di comporre dei balletti usando la composizione musicale come guida per insegnare agli allievi lo stile e la forma. La specificità delle sue coreografie consisteva nelle «forme di danza moderna», che sono particolari moduli stilistici desunti dalle arti di una determinata epoca e calati nella danza.

Quello che egli, ad esempio, chiamava «primitivismo» consisteva in due differenti tipi di stile: quello della Terra primitiva e quello dell'Aria primitiva: entrambi avevano in comune una certa goffaggine e asimmetria di movimenti, ma si distinguevano perché comunicavano l'uno un senso di vitalità, l'altro piuttosto un senso di sgomento. Lo stile «arcaico», invece, era concepito come ritualistico e quindi ispirato allo stile dei bassorilievi egizi e greci. Il «medievalismo», infine, aveva due aspetti, quello religioso e quello profano; il simbolismo del disprezzo della carne, che caratterizzava questo stile, si manifestava attraverso l'assunzione di pose sbilanciate e scomposte, mentre l'essenza della vita secolare era espressa dalle estasi dei santi dall'amor cortese. Sempre secondo Horst, i secoli XIX e XX sarebbero stati caratterizzati dall'alternanza tra «introspezione» ed «espressione» e dai seguenti altri stili: «cerebralismo», «jazz», «americano» e «impressionismo». I primi tre stili sopra ricordati («primitivismo», «arcaismo» e «medievalismo») ricavavano le loro connotazioni dalla musica e dalle arti visive ed erano pieni di riferimenti religiosi. Essi sono ancor oggi riproposti nella danza e nel balletto moderni, anche indipendentemente dagli scopi che si era prefisso il loro teorico. La stilizzazione dei gesti, per esempio, è stata spesso impiegata anche dopo Horst per esprimere un contesto arcaico: è il caso del celebre *L'après-midi d'un faune* (1912), di Nijinskij, che s'ispirò a Horst, e di *Profiles* (1979), di Paul Taylor. In modo analogo, la stilizzazione dell'estasi religiosa ha caratterizzato molte versiono de *Le sacre du Printemps*. Va ricordato, comunque, che, anche se Horst ha collaborato con tutti i principali danzatori moderni della prima generazione, particolarmente efficace è stato il suo lavoro al fianco di Martha Graham.

Doris Humphrey e Martha Graham. Nutrite dalle letture spirituali di Ruth St. Denis e poi dalle teorie stilistiche e dalle metodologie di Horst, le due grandi pioniere della danza moderna, Martha Graham (1894-1991) e Doris Humphrey (1895-1958), hanno portato a sviluppi indipendenti tra loro le idee di Delsarte e i temi religiosi. Durante la prima fase della storia della danza moderna, tra il 1920 e il 1940, il rituale costituiva un tema comune, diversamente espresso nei due lavori ormai classici della Graham, *Primitive Mysteries* (1931), e della Humphrey, *The Shakers* (1931). Il primo, ispirato ai rituali dei cristiani nativisti dell'area sudoccidentale degli Stati Uniti, è una narrazione astratta della Passione vissuta attraverso l'esperienza della Vergine. Suddiviso in tre parti, *Hymn to the Virgin* (adorazione), *Crucifixus* (dolore della Vergine) e *Hosannah* (esaltazione), scandite all'inizio e alla fine da processioni della Madonna accompagnata dal suo seguito, il lavoro è basato sulla gravità e sulla solennità dei passi. La processione è una componente frequente dei lavori della Graham e serve in pratica a conferire una qualità ritualistica a tutti i temi. Il lavoro della Humphrey, *The Shakers*, tratteggia invece l'essenza della danza rituale della setta religiosa americana che porta quel nome e che impiega danza e canto nelle sue pratiche di devozione. I due lavori sono accomunati dal fatto di aver elaborato forme rituali del tutto fittizie basandosi su fonti autentiche.

I temi schiettamente religiosi non erano comunque comuni nei lavori della Humphrey e in quelli del suo collega Charles Weidman (1901-1975). Tali lavori, tuttavia, possono considerarsi religiosi in senso lato in quanto esprimono concetti fondamentali per l'impostazione della vita umana. *New Dance* (1935), della Humphrey, ad esempio, è una trilogia che ha come tema quello del rapporto dell'uomo con i suoi simili. Per la sua creatrice, *New Dance* mostrava «il mondo così come dovrebbe essere, nel quale ogni persona ha una chiara e armonica relazione con il suo prossimo» (citato in Cohen, 1972, p. 137). Il messaggio non viene espresso in forme narrative; il tema è piuttosto sviluppato attraverso l'organizzarsi e il dissolversi di varie relazioni di gruppo.

Passacaglia and Fugue in C Minor (1938) è un altro lavoro della Humphrey che risulta di fatto privo di una vera e propria trama. Basato su un brano di Bach, esso illustra la convinzione della coreografa secondo cui era la musica religiosa a conferire colore alla danza. In un programma di scena ella osservava che «la melodia in tono minore... sembra dire: "Come può l'uomo essere salvato e appagato in un mondo di infinito sconforto?"» (citato in Cohen, p. 149). Danzare sulla musica di Bach poteva suscitare controversie; anche la produzione profana del musicista, peraltro, può essere interpretata come soffusa di spiritualità. Uno dei primi lavori della Humphrey (1929), del resto, era ispirato alla celebre *Aria sulla quarta corda*, in cui si esibiva un gruppo femminile guidato dalla prima ballerina che di fatto semplicemente camminava, si fermava, si piegava e ondeggiava avvolta in sontuosi panneggi ispirati ai dipinti del Beato Angelico. Benché anche in questo caso non vi siano trama o intreccio nel senso tradizionale dei termini, tuttavia la musica, i costumi e le pose estatiche (che evocano spesso gli atteggiamenti di certe Madonne delle sculture gotiche) suggeriscono un contesto di tipo rituale. Più tardi, soprattutto all'epoca della seconda guerra mondiale, la Humphrey difese il suo uso della musica di Bach affermando: «Proprio ora, secondo me, è il momento di parlare della nobiltà di cui lo spirito umano è capace» (citato in Cohen, p. 243). Ancora oggi i coreografi continuano a impiegare la musica di Bach per conferire un'aura spirituale ai loro lavori, come dimostrano le coreografie di Weidman *Christmas Oratorio* (1961), *Easter Oratorio* (1967) e *Bach's St. Mattew Passion* (1973).

Non è possibile ripercorrere i trionfali sessant'anni di carriera di Martha Graham senza prendere in considerazione il ruolo che la religione ha rivestito nei suoi lavori. La sua produzione può essere suddivisa in periodi: al primo periodo appartengono i lavori più severi e ascetici, talvolta ritualistici; al secondo periodo i lavori narrativi, rivolti a indagare le pieghe della psicologia femminile e ad analizzare altri temi vicini a quelli dello stile «americano» di Horst; a partire dagli anni '40, infine, si inaugura l'epica stagione della trattazione di soggetti biblici e mitologici, che si protrarrà per quarant'anni. Nonostante la perdita di molti dei lavori meno recenti, restano alcuni titoli suggestivi come *Figure of a Saint*, *Resurrection*, *Vision of the Apocalypse*, *Heretic*, tutti del 1929.

El penitente (1940), ispirato a certe sette di flagellanti indio-ispaniche dell'area sudoccidentale degli Stati Uniti, descrive il Calvario di Cristo come se fosse rappresentato da artisti girovaghi. *Appalachian Spring* (1944), invece, è la storia di un matrimonio di frontiera nel XIX secolo. Il personaggio del «revivalista» che in questo lavoro celebra la nozze rappresenta la cristallizzazione di un aspetto particolare della religione americana. Il movimento del revivalismo, infatti, manifesta una certa ambivalenza nei confronti del piacere fisico, sia di quello che si esprime nella sessualità del matrimonio sia di quello che si manifesta nell'abbandono della danza o del gioco. E la Graham esprimeva in questa occasione una sorta di autocensura, danzando in un tormentato assolo trascinandosi sulle ginocchia, percuotendosi il petto e assumendo atteggiamenti di

fervida preghiera. Il dilemma moralistico che produce questo genere di ambivalenza nei riguardi della sessualità torna a essere approfondito in altri lavori della Graham, specialmente in quelli incentrati su figure femminili, quali *American Provincials. Act of Piety, Act of Judgment*, e in *Scarlet Letter*. In *Letter to the World* (1940), è raffigurata la poetessa Emily Dickinson, che combatte la repressività rappresentata da una figura ancestrale. Alla base di tutto ciò sta, probabilmente, la solida fede presbiteriana della famiglia della Graham e l'opposizione da parte del padre, per principi moralistici, alla carriera di danzatrice della figlia.

Dark Meadow (1946) è un rituale di rinascita e di procreazione dai forti sottintesi erotici, pervaso di simbolismo freudiano e junghiano. I personaggi archetipici (come quello femminile identificato con la Terra) danzano un mito di rinascita in cui trovano posto allusioni alla adorazione dei simboli fallici e al sacrificio in nome della fertilità. I monumentali lavori basati sulla mitologia greca comprendono: *Cave of the Heart* (1946), che riprende la storia di Medea, *Night Journey* (1947), storia di Edipo vista attraverso gli occhi di Giocasta, *Clytemnestra* (1958), *Cortege of Eagles* (1967), sulla storia di Ecuba, nonché i meno noti *Phaedra* (1962), *Circe* (1963) e *Andromache's Lament* (1982). Tra i lavori biblici si ricordano *Herodiade*, storia di Salomé dal punto di vista materno, *Judith* (1950), e ancora *Legend of Judith* (1962), *Gospel of Eve* (1950), *Embattled Garden* (1958), ampia ripresa del mito di Adamo, Eva e Lilith, e infine *Lucifer* (1975). La più importante opera di soggetto storico è *Seraphic Dialogue* (1955), ispirato alla storia di Giovanna d'Arco: i personaggi sono san Michele, santa Caterina, santa Margherita e Giovanna nel momento della canonizzazione. Giovanna richiama i tre aspetti della sua esistenza di folle, di guerriera e infine di martire.

La Graham ha utilizzato i temi religiosi allo scopo di dimostrare aspetti e dimensioni di natura psicologica. Per lei la mitologia costituiva la psicologia di quell'epoca lontana: attraverso la presentazione della mitologia nella danza si poteva, dunque, rivelare «il paesaggio interiore» della psiche umana. Anche nei meno numerosi lavori privi di trama si possono individuare alcuni riflessi religiosi. *Diversion of Angels* (1948), ad esempio, è un raro, lirico e gioioso lavoro per quattro coppie e tre danzatrici soliste: tra esse quella vestita di bianco è oggetto, alla fine, di chiari gesti di benedizione. *Acrobats of God* (1960), è invece ispirato a quella forma vagamente atletica di esistenza ascetica che venne praticata dai primi Padri del deserto: si cercava di riprodurla attraverso gli arditi movimenti dei danzatori. Entrambe queste opere della Graham sembrano accomunate dalla concezione del danzatore come essere di qualità superiori. Nell'ultima sezione dell'astratto *Acts of Light* (1981), la stilizzazione di una scuola di tecnica evoca una sorta di «rituale del sole».

Altri coreografi americani di danza moderna della prima generazione. Altre due figure pionieristiche sono quelle di Lester Horton (1906-1953) e di Helen Tamiris (1905-1966), dei quali però sono rimasti ben pochi lavori. I temi di Horton sono spesso desunti da culture diverse dalla nostra e fanno spesso riferimento al soggetto religioso, come per *Siva-Siva* (1929), *Voodoo Ceremonial* (1932), *Sun Ritual* (1935) e *Pentecost* (1935). Egualmente religioso è il tema dei suoi tre lavori più noti: *Salomé* (che ha avuto più versioni tra il 1934 e il 1950), *Le sacre du printemps* (1937) e *The Beloved* (1948), che è ancora in repertorio. Senza essere religioso in senso stretto, quest'ultimo lavoro rappresenta la storia di una repressione sessuale motivata da ragioni di ordine religioso: nel corso di un passo a due il marito, apparentemente simbolo di rettitudine, strangola la moglie, che probabilmente si è macchiata di qualche trasgressione sessuale.

La Tamiris (nata Becker) ha curato la coreografia di molti lavori ispirati alla protesta sociale. Tra le sue cose più note ricordiamo *Negro Spirituals*, una suite di danze (solistiche o di gruppo) a cui ella si è dedicata per una quindicina d'anni a partire dal 1928: in questo modo si è imposta come la prima artista che abbia impiegato gli spirituals nei propri lavori. *Negro Spirituals* rappresenta una serie di stati d'animo esprimedoli attraverso i diversi livelli di astrazione del tema: dietro la sezione della crocifissione, per esempio, si scorge l'immaginario visivo delle pitture medievali ispirate a quel soggetto. La Tamiris mirava a rivelare il lato umano della sofferenza, dell'oppressione e della gioia. Dopo che anche Ted Shawn, nel 1933, fornì una coreografia ispirata a *Negro Spirituals*, il tema è divenuto assai popolare soprattutto tra i coreografi di colore, a partire da Alvin Ailey col suo *Revelations* (1960).

La danza moderna in Europa. In Europa si è sviluppato un diverso approccio alla danza moderna, alla cui origine si colloca soprattutto l'opera teorica (quella coreografica è perduta) di Rudolf Laban (1879-1958), dal quale prende il nome anche una scuola di teoria di danza mimoplastica (nota anche come *kinetografia*) e di analisi basata su un sistema di studio e classificazione dei movimenti secondo un metodo di notazione razionale che Laban stesso aveva elaborato. Laban credeva nella fonte spirituale del movimento ed era convinto che la danza fosse un mezzo per accordarsi all'armonia dell'universo. La sua volontà di cercare il contatto tra movimento e spiritualità è dovuta all'impressione suscitata in lui ancora ragazzo dalla vista delle

danze dei dervisci musulmani. Ciò lo ha portato a sviluppare l'idea dei «cori di movimento», sorta di danze comunitarie che dovevano infondere un gioioso senso di amore per l'umanità. Le sue coreografie spesso trattavano temi cosmici. È il caso di quel coreodramma che è *The Swinging Temple*, in cui si passano in rassegna forme di danza che vanno dai ritmi primordiali alle processioni sacerdotali fino alle danze cosmiche, estatiche e di guerra. Gli scritti di Laban e gli apparati scenici di molti suoi lavori sono pervasi di misticismo e di una ricerca del potere divino del movimento: tutto ciò conferisce obiettività al suo sistema teorico, che non fu solo formulato astrattamente.

I suoi allievi più noti sono Mary Wigman (1886-1973) e Kurt Jooss (1901-1979). La prima è ritenuta la più importante danzatrice-coreografa d'Europa per quanto concerne la danza moderna. I suoi lavori, pur non traendo i loro soggetti da specifiche religioni, si agganciano comunque alla spiritualità e alle più importanti questioni dell'esistenza: per questo trattano spesso della morte o del ciclo della natura. Il suo lavoro per solista *Witch Dance*, del 1914 (rivisto nel 1926), evidenzia il lato diabolico della natura umana; molti altri balletti insistono sugli aspetti grotteschi o cupi dell'esistenza, temi che sembravano adattarsi assai bene alla Germania tra le due guerre, il periodo di maggior produttività di questa artista.

Jooss è noto soprattutto per *Il tavolo verde* (1932), un balletto antibellico ancora oggi in repertorio, che, ispirandosi all'immagine medievale della morte come macabra mietitrice, si colloca nel contesto storico e religioso dell'epoca.

La tradizione europea della danza moderna è stata esportata in America per opera di una allieva della Wigman, Hanya Holm, la quale cominciò nel 1930 a presentare una serie di lavori spesso carichi di allusioni sociali e politiche ma interpretabili anche come aventi un sottinteso messaggio morale. Il suo capolavoro fu *Trend* (1937), un balletto non «letterario» ma basato sulla scoperta del senso della vita.

Parallelamente alle sperimentazioni di Laban, in Europa diversi altri movimenti si dedicavano all'esplorazione dei rapporti tra spiritualità e movimento nel contesto di nuove religioni. Vanno qui ricordati Rudolf Steiner (1861-1925) e G.I. Gurdjieff (1877?-1949). Il primo è il fondatore di quel sistema filosofico-religioso detto «antroposofia», a cui si ispira una scuola di danza e di movimento chiamata «euritmica». Questa collega specifici gesti e figure con specifici suoni e funzioni spirituali, nella convinzione di promuovere il benessere psicofisico. Produrre coreografie sulle opere della musica classica è uno dei modi in cui si esprime la filosofia euritmica. Gurdjieff, invece, influenzato dal sufismo, ha sviluppato una serie di esercizi di movimento, simili alla danza, che dovevano portare a raggiungere lo stadio mistico. L'impegno di Steiner e di Gurdjieff rientra in quella tradizione che è convinta che la conoscenza mistica possa manifestarsi nel comportamento fisico e che le alterazioni di coscienza prodotte dal movimento possano portare ciascuno in contatto con le strutture che stanno alla base dell'universo. [Vedi *ANTROPOSOFIA*, vol. 3].

La danza moderna della seconda generazione. Il prediletto allievo di Doris Humphrey è stato José Limón, molti lavori del quale sono basati su temi religiosi, spesso desunti dall'eredità spirituale del natio Messico o degli indigeni d'America. *La Malinche* (1949), è una rappresentazione della Passione come fosse eseguita da un gruppo di contadini messicani in viaggio. *The Visitation* (1952), è basato sull'Annunciazione; *The Apostate* (1959), è incentrato su una battaglia tra cristiani e pagani; *There is a Time* (1956), è una versione danzata di *Ecclesiaste* 2. *Psalm* (1967), coinvolge il tema degli Ebrei sotto Hitler e *The Unsung* (1970), si riferisce alla spiritualità degli indigeni americani. In *The Traitor* (1954), Limón aveva riproposto la vicenda di Gesù e Giuda, proponendo quest'ultimo come simbolo dell'uomo moderno. *Missa brevis* (1958), è stato eseguito per la prima volta in una chiesa bombardata di Budapest. Si tratta di un balletto pieno di afflizione che finisce però con una affermazione di fede: a un certo punto le danzatrici vengono trasportate sulla scena come le statue della Madonna nelle processioni messicane.

L'opera coreografica di Alwin Nikolais, allievo di Hanya Holm, reagisce all'emozionalismo della danza moderna della prima generazione: per lui il corpo in movimento è soltanto una componente del teatro multimediale. Spesso accusato di aver disumanizzato la figura del danzatore, Nikolais interpreta i suoi lavori in maniera filosofico-religiosa. L'uomo è piuttosto «un compagno di viaggio... che un essere divino da cui sono derivate tutte le cose... Ha perduto il potere di dominare ma è divenuto familiare con l'universo» (citato in Siegel, 1971, p. 11). Spesso i suoi lavori si rivolgono alle esistenze scandite dal rito di strane tribù e di popoli che con le loro attività hanno proposto riflessioni sull'esistenza umana. *Tower* (1965), ad esempio, è la minuziosa descrizione della costruzione di una metaforica Torre di Babele: ciascun danzatore porta un piccolo pezzo di questo edificio, con il tragico risultato di vederlo, alla fine, in procinto di crollare.

Tra tutti questi coreografi, Erick Hawkins ha collaborato con Martha Graham respingendone però, nei propri lavori, la tecnica e la concezione estetica. Influenzato dalla filosofia zen e convinto che il pubblico

debba essere illuminato, si è proposto come scopo lo sviluppo di una tecnica che sia in armonia con la natura, gentile e priva di tensione. Il ritualismo sovente interviene nelle sue coreografie: esso commenta il tema del contatto tra uomo e natura e quello dell'unione di corpo e anima. In questo modo i suoi lavori sono spesso immersi in una atmosfera di meditazione, piena di poetiche risonanze. In *Plains Daybreak* (1983), ad esempio, alcuni danzatori mascherati rappresentano l'animalità dei primordi mitici, vicini alle origini della creazione; in *Lords of Persia* (1965), invece, l'antico gioco persiano del polo viene presentato in una stilizzazione che lo rende un sacro rituale.

Paul Taylor ha prodotto una serie di lavori che costituiscono spesso commenti alla condizione umana e al sistema delle relazioni sociali. A volte viene coinvolto anche il soggetto religioso, come nel caso del suo lavoro più resistente al tempo: *Epitaphs* (1960), in cui i danzatori, vestiti di nero, assumono pose e compiono gesti che producono effetti sia comici che patetici. Sia il titolo che la musica di questo balletto, del resto, ispirata alla tradizionale musica funeraria jazz di New Orleans, forniscono un ironico commento agli strani movimenti di quelle creature. *Churchyard* (1969), è una danza devota che finisce per trasformarsi in una espressione di erotismo selvaggio; *Runes* (1975), ripropone un rituale preistorico di sacrificio e di rigenerazione.

Merce Cunningham ha introdotto una radicale rottura con il passato, creando lavori in cui movimento, musica e scenografia sono concepiti come elementi separati. Il movimento puro è il contenuto fondamentale della sua opera, offuscando in qualche modo il tema religioso. La filosofia che sta alla base delle coreografie di Cunningham è quella del Buddhismo Zen. Proprio come il principale musicista che ha collaborato con lui, John Cage, Cunningham spesso lavora abbandonandosi alla casualità, gettando le sorti, per esempio, secondo i principi dell'*I Ching* cinese e determinando così l'ordine in cui dovranno combinarsi le frasi del movimento. Questa indeterminatezza di metodo nella coreografia lo aiuta a sentirsi libero da quella sensazione di possesso che i suoi lavori gli potrebbero ispirare.

La danza postmoderna. Cunningham ha segnato l'inizio di una nuova concezione della danza, che rifiuta le tradizionali idee che attribuiscono alla danza teatrale lo scopo di narrare una storia o suscitare emozioni, nonché una relazione ben precisa con la scenografia e la musica, tanto che la successiva generazione di coreografi è stata chiamata «post Cunningham» come sinonimo di «postmoderna». Le caratteristiche principali del nuovo orientamento sono la concentrazione sul movimento come valore in sé e l'abitudine di ricavare i movimenti della danza da quelli propri alla vita quotidiana. Per questo vengono volentieri impiegati danzatori non professionali, nell'intento di restituire la danza al popolo, sottraendola al monopolio dell'esecuzione virtuosistica. In questa concezione, che esclude l'impiego di trame dense di contenuti, è chiaro che il soggetto religioso non pare avere spazio, visto che l'interesse si concentra più sulla natura del movimento che su quella dell'esistenza umana e spirituale. Eppure, l'esplorazione del concetto di rituale ha costituito una delle grandi correnti della danza postmoderna. Questa corrente ha in comune con le tesi del teatro sperimentale degli anni '60 e '70 soprattutto la convinzione che le *performances* di teatro e di danza possono essere effettivamente sentite come dei rituali tanto dagli spettatori quanto dagli esecutori. Quello che bisognava offrire era un'esperienza di trasformazione, che è poi, appunto, la medesima funzione rivestita da molti rituali religiosi. Il mutamento degli stati fisici e mentali andrebbe modellato sopra una concezione di rituale che enfatizza il simbolismo, la manipolazione delle dimensioni spazio-temporali, la ripetitività, lo sviluppo non lineare delle azioni e un alto formalismo di struttura. Alcuni coreografi miravano a produrre un senso di comunanza; altri puntavano a una esperienza spirituale; altri ancora a conseguire uno stato ispirato alla teoria olistica oppure ad acquisire un senso di integrazione con il resto dell'universo. Per tutti, comunque, la danza era metafora della vita. [Vedi *TEATRO E RITUALITÀ*].

Su questo soggetto va ricordato l'impegno di Anna Halprin nello studio dell'uso dello stato di *trance*, del senso di comunanza indotta dalla danza e delle proprietà salutari del movimento. Su posizioni analoghe, e inoltre influenzata dal pensiero *t'ai-chi ch'üan* e dal Taoismo, Deborah Hay ha creato una serie di «danze circolari», basate su semplici movimenti da eseguire in gruppo, senza spettatori. Queste particolari danze hanno lo scopo di far comprendere a ciascuno il proprio sé più profondo e la connessione tra individuo e cosmo. Le varie danze ritualistiche di questo tipo sono in genere caratterizzate da un atteggiamento meditativo e da movenze che sembrano proprie dell'estasi.

Su un altro versante, Meredith Monk ha creato alcuni lavori teatrali multimediali dal carattere spesso ritualistico, basandosi su immagini fortemente evocative, su caratteri archetipici e sulla trasformazione della parlata ordinaria in canti e suoni spettacolari. Il suo *Vessel* (1971), ad esempio, è ispirato a Giovanna d'Arco, mentre altri suoi lavori, come *Quarry* (1976) e *Education of the Girlchild* (1972), presentano, all'interno di una struttura rituale, temi tratti dalla vita e dalla storia umane.

Il balletto del xx secolo. Mentre la danza moderna nasce dal desiderio di esprimere qualcosa di profondamente soggettivo, il balletto ha continuato a essere sentito come un mezzo narrativo. Nonostante il proliferare, nel nostro secolo, di lavori del tutto privi di trama, che lasciano dunque poco spazio per la trattazione di temi religiosi o di sentimenti dell'animo, il balletto ha egualmente sviluppato le sue capacità espressive, tanto da divenire il veicolo anche dell'espressione di idee religiose.

La rottura fondamentale con la tradizione del XIX secolo, sia per quanto riguarda la forma che per i contenuti, va certo attribuita ai «Ballets Russes» di Sergej Diaghilev (1872-1929). Questa compagnia produsse diversi lavori di soggetto biblico, come *Salomé* (1913), *The Legend of Joseph* (1914), *Il figliol prodigo* (1929), mentre *Le dieu bleu* (1912), era incentrato sul dio indiano Kṛṣṇa. Il lavoro più rimarchevole, tuttavia, e probabilmente anche il balletto più rivoluzionario in tutta la storia della danza, è stato *Le sacre du printemps* (1913), che ha avuto per coreografo il grande ballerino russo Vaslav Nijinskij e per autore della musica Igor Stravinskij, combinazione che provocò un tumulto alla prima dello spettacolo e consentì soltanto pochissime repliche. Il soggetto è tratto da un racconto mitico della vecchia Russia, ma i suoi elementi compositivi, come la ritmica, le figure, la danza estatica e quella del sacrificio cruento, sono divenuti un punto di riferimento per la danza rituale del xx secolo. *Le sacre* con la musica di Stravinskij ha avuto numerose versioni coreografiche, tra cui merita di essere ricordata qui quella di Léonide Massine per Diaghilev (1930), in cui nella parte della vergine destinata al sacrificio danzava Martha Graham (che 54 anni dopo avrebbe prodotto una nuova versione del balletto). Altre notevoli versioni sono quelle di Lester Horton, Mary Wigman, del celebre ballerino-coreografo Maurice Béjart, di quella musa della danza moderna ispirata all'espressionismo tedesco che è Pina Bausch, e infine di Paul Taylor, che ha trasformato il soggetto in una sorta di storia di *gangster*.

Due degli ultimi lavori di Diaghilev sono *Apollon Musagète* (1928) e *Il figliol prodigo* (1929), entrambi coreografati da George Balanchine, colui che avrebbe profondamente influenzato il balletto, negli Stati Uniti e in tutto il mondo. Benché egli sia noto soprattutto per i suoi lavori privi di una trama vera e propria, quelle due prime produzioni dal contenuto religioso sono annoverate tra i suoi lavori più grandi, tuttora eseguiti da varie compagnie di ballo nel mondo. *Apollon Musagète* (o semplicemente *Apollon*) racconta la nascita del dio e la sua crescita sotto la tutela delle tre Muse; invece ne *Il figliol prodigo* Balanchine si ispira a motivi del suo paese natale, la Russia, che vanno dalla particolare sensibilità visiva desunta dalle icone, con la loro spiccata bidimensionalità, fino a certi gesti o movimenti propri della liturgia ortodossa (percuotersi il petto, ecc.).

Qualche significato religioso si scorge anche in altri lavori di Balanchine, quali *Schiaccianoci* (1954), *Noah and the Flood* (1962) e il suo capolavoro mitologico *Orpheus* (1948). Anche nel *Don Chisciotte* (1965), vi è molto immaginario religioso. In ogni caso, nonostante la relativa scarsità di trame religiose impiegate nel suo lavoro, Balanchine riservava alla religione un ruolo importante nella propria vita, tanto che i suoi ultimi lavori sono pervasi di un forte simbolismo religioso, che spesso è stato interpretato come una meditazione dell'artista sulla morte. Nel 1981 egli ha curato la coreografia per l'ultimo movimento della sinfonia *Patetica* di Chaikowski: da essa prende nome anche il balletto, che è concepito come una danza luttuosa, seguita da una processione di angeli dalle enormi ali, di figure incappucciate e di monaci che si prosternano disponendosi in figura di croce. Sulle note finali della sinfonia un fanciullo spegne una candela.

Altro coreografo per i «Ballets Russes» è stato Léonide Massine che, pur essendo più noto per i suoi balletti profani, tuttavia ha lasciato anche diversi ambiziosi, anche se poco rappresentati, lavori di ispirazione religiosa. Tra essi *Settima Sinfonia* (1938), in cui, sulla musica della sinfonia di Beethoven, si presentava la storia dell'universo, dalla creazione fino alla distruzione; oppure *Nobilissima visione* (1938), la storia di san Francesco d'Assisi; oppure ancora *Laudes Evangelii* (1952), trasposizione in forma di balletto di un testo trecentesco contenente otto episodi della vita di Cristo.

Per quanto riguarda la Gran Bretagna, il suo più noto coreografo è stato Frederick Ashton. Il suo lavoro, come in generale tutto il balletto britannico, tende a essere soprattutto di tipo letterario, pur lasciando talvolta spazio a temi religiosi. Uno dei primi lavori di Ashton, ad esempio, è stato una coreografia per Virgil Thomson e Gertrude Stein, *Four Saints in Three Acts* (1934). *Dante Sonata* (1940), invece, è ispirato all'*Inferno* dantesco e rappresenta una reazione alla seconda guerra mondiale allora in atto. Il balletto è concepito come una battaglia tra i Figli delle Tenebre e i Figli della Luce. Lo stesso spirito antibellico anima anche *The Wise Virgins* (1940), in cui una certa reminiscenza visiva dell'arte barocca è introdotta dall'impiego della musica di Bach. In qualche occasione Ashton ha fatto anche ricorso a soggetti mitici, come in *Cupid and Psyche*, e in *Leda*, *Mercury*, *Mars and Venus*, e in *Daphnis and Chloe*. *The Quest* (1943) è la storia di san Giorgio, mentre *Tiresias* (1951) è la descrizione di un rito dell'antica Creta.

Tra gli altri coreografi attivi in Gran Bretagna va ricordata Ninette de Valois, fondatrice del *Royal Ballet*, il cui lavoro più fortunato è stato *Job, a Masque for Dancing* (1931), ispirato ai disegni di William Blake per il *Libro di Giobbe*. Questo lavoro fornisce anche un esempio dell'atteggiamento ambivalente tenuto dalla cultura occidentale nei confronti dei rapporti tra danza e religione: la censura proibì di rappresentare Dio in questo lavoro, obbligando la de Valois a introdurre un personaggio chiamato «il sé spirituale di Giobbe». Moralistico era invece l'assunto di un altro coreografo, Robert Helpmann, che nel suo *Miracle in the Gorbals* (1941) immaginava che Cristo ritornasse sulla terra, nei bassifondi di Glasgow, facesse resuscitare un suicida e venisse infine trucidato dalla folla.

Anthony Tudor è noto invece per i suoi balletti ricchi di sfumature psicologiche, pochi dei quali hanno peraltro soggetto religioso. Il suo *Shadowplay* (1967), che rappresenta un ragazzo selvaggio come re della giungla, è influenzato dal Buddhismo Zen, mentre il tema di fondo del suo capolavoro, *Pillar of Fire* (1942), è quello della repressione sessuale su base religiosa. *Dark Elegies* (1937), inoltre, è la rappresentazione del dolore in forma di rituale.

Sfruttando l'idea, propria del nostro secolo, per cui i personaggi mitici possono essere usati per creare una dimensione psicologica, Tudor ha infine prodotto *Undertow* (1945), storia di un omicidio che si consuma in epoca contemporanea ma i cui protagonisti hanno nomi mitici. Lo stesso avviene nel *Judgment of Paris* (1938), in cui le tre dee, Giunone, Venere e Minerva, sono rappresentate, in un bar di Parigi, come vistose donne di spettacolo.

Il coreografo americano John Butler, che si è occupato sia di danza moderna che di balletto, ha invece impiegato soggetti religiosi in diversi suoi lavori; tra l'altro è stato il principale coreografo di una popolare serie televisiva religiosa degli anni '60, *Lamp unto my Feet*. Tra i suoi principali lavori ricordiamo *Carmina Burana* (1959), ispirato alla famosa raccolta di testi altomedievali trovata nel monastero benedettino omonimo; i monaci e le monache spezzano temporaneamente le regole cui sono vincolati e si abbandonano alle passioni della vita secolare, sperimentando l'instabilità della sorte.

Robert Joffrey e Gerald Arpino hanno creato per il «Joffrey Ballet» vari lavori basati su temi religiosi. *Astarte* (1967), di Joffrey, è stato definito «il primo balletto psichedelico». Si tratta di un ritratto moderno della dea accadica Ishtar, dea della luna, dell'amore e della fertilità (chiamata Astarte dai Greci); in genere il pubblico del balletto ignorava del tutto il riferimento mitico e culturale del soggetto. Con l'ausilio di una fragorosa musica rock, tra lampi di luce e proiezioni di pellicole, questo balletto evoca un'atmosfera di seduzione da dopo-discoteca: l'uomo finisce per spogliarsi, la dea scioglie i capelli e ha inizio un erotico passo a due che esprime potere e sottomissione in una sequenza allucinata. Questo è stato il primo balletto rock multimediale che ha avuto largo successo e ha dato vita a un nuovo filone che si rivolgeva a un nuovo tipo di pubblico teatrale. *Sacred Grove on Mount Tamalpais* (1972) di Arpino è un canto dedicato ai «figli dei fiori» degli anni '60: ad una cerimonia di nozze fa seguito la nascita di un bimbo che per i celebranti promette di essere una specie di profeta. *Trinity* (1969), dello stesso coreografo, è invece un rito contemporaneo in tre parti in cui gruppi di giovani realizzano movimenti tratti da danze popolari basandosi sull'orchestrazione rock di canti gregoriani e di altri brani di musica sacra. Nella terza sezione, «Saturday», tutti i danzatori portano candele accese mentre un solista danza su una versione rock dell'*Ite missa est* che conclude la Messa. Nel quadro finale il palcoscenico rimane completamente vuoto, ad eccezione del motivo delle candele votive sul pavimento.

I coreografi europei si sono mostrati più legati ai temi religiosi dei loro colleghi americani. Johann Neumeier, ad esempio, che ha lavorato soprattutto per l'*Hamburg Ballet*, ha creato nel 1981 una *Saint Matthew's Passion*, lunga quattro ore, su musica di Bach: il soggetto viene presentato attraverso una serie di quadri viventi, frammisti a parti danzate che commentano i momenti salienti del dramma. Nella *Mahler's Third Symphony*, Neumeier affronta invece il tema della redenzione, in sintonia con l'idea di Mahler della ricerca dell'amore divino.

Il cecoslovacco Jiri Kylian, che ha lavorato soprattutto con il *Nederlands Dans Theater*, ha offerto nel 1978 una *Psalm Symphony*, ispirata ai *Salmi* 39, 40 e 150. Altri esempi sono lavori come quello di John Cranko, *Kyrie Eleison* (1968) e di Kenneth Macmillan, *Requiem* (1976). Maurice Béjart, che cura le coreografie per la sua compagnia di ballo, il belga «Ballet du XX^{e} siècle», è noto per i suoi grandi temi epici, alcuni dei quali con connotazioni religiose: nel suo *Nijinsky clown de Dieu* (1971), i «Ballets Russes» vengono presentati come una sorta di paradiso di Nijinskij mentre Diaghilev è il dio che sovrintende ad esso. *Bhakti* (1968) è ispirato alla mitologia indiana, mentre *Notre Faust* (1975), è una delle tante versioni che nei secoli sono state dedicate alla celebre vicenda.

Il balletto contemporaneo si è appropriato di molti movimenti e di buona parte della sensibilità caratteristici della danza moderna. Talvolta la danza che utilizza la tecnica sulle punte serve soltanto a rappresentare

idee particolari: una ballerina sulle punte, ad esempio, può essere introdotta per esprimere un livello più alto di spiritualità. Così avviene, per esempio, nel lavoro di Ashton *Illuminations* (1950), in cui l'Amor sacro danza sulle punte mentre l'Amor profano danza a piedi scalzi; anche nella già ricordata *Mahler's Third Symphony*, di Neumeier, la figura idealizzata dell'amore danza sulle punte, a differenza della maggior parte degli altri ballerini.

Temi biblici. La flessibilità interpretativa che caratterizza la letteratura biblica ha costituito fonte di ispirazione per molti trattamenti ballettistici, che oscillano dall'interpretazione letterale, attraverso la dimostrazione di verità psicologiche universali, fino al commento politico-sociale. Alcuni episodi hanno esercitato un particolare richiamo: la creazione, il giardino dell'Eden, Caino e Abele, Noè e il diluvio; così come i personaggi di Giobbe, Davide e Golia, Giuseppe, Sansone e Dalila, Salomè, il Figliol prodigo, le vergini sagge e le vergini stolte; tra le eroine bibliche le più popolari sono Miriam, la figlia di Jephte , Esther, Deborah, Giuditta, Ruth, la Vergine, Maria Maddalena. Anche la vita di Cristo, naturalmente, ha costituito fonte di ispirazione. È la vicenda di Adamo ed Eva, comunque, quella che ha probabilmente avuto, tra tutte, il maggior numero di versioni coreografiche, il che risulta illuminante a proposito del taglio interpretativo che si vuol dare alla storia biblica. Il già ricordato *Embattled Garden* (1958) di Martha Graham, ad esempio, introduce Lilith nella domestica *routine* della vita paradisiaca dei nostri progenitori, mentre *After Eden* (1966) di Butler e *The Exiles* (1950) di Limòn si occupano piuttosto della sorte della coppia dopo la cacciata e il *Paradise Lost* (1967) di Roland Pétit è una fantasia pop con un Adamo che alla fine del balletto precipita in una enorme bocca dipinta col rossetto. L'episodio, insomma, è stato trattato di volta in volta con ironia, sgomento, stupore, come tragedia o come commedia.

Il libro del *Genesi* è stato fonte anche di numerosi balletti in forma di commedia. *Billy Sunday* (1946), di Ruth Page, ad esempio, racconta storie familiari con lo stile di quel Billy Sunday che si trasformò da giocatore di baseball in predicatore evangelico: l'uso del linguaggio comune e il ricorso ad analogie tratte dal gioco del baseball sono gli stessi elementi che caratterizzavano le sue travolgenti prediche. In questo balletto si poté vedere Betsabea spogliarsi dietro un paravento e la seduttrice di Giuseppe nei panni di una moderna moglie di Putifarre: l'intento della Page era evidentemente quello di sottolineare gli episodi che rappresentano le donne come traditrici. *American Genesis* (1973), di Taylor, ripropone i vari episodi biblici come momenti della storia americana; il coreografo ha fatto ricorso a certe particolarità dell'*American style* (come le tecniche del *minstrel-show*), in forma di ironico commento rivolto contemporaneamente sia alla storia degli Stati Uniti che ai racconti biblici in quanto tali.

Per altri versi, le storie bibliche sono servite come mezzo di commento sociale: soprattutto la storia di Giuseppe è stata usata come messaggio della sconfitta dell'oppressione politica, mentre la vicenda di Esther è stata adoperata come metafora della «soluzione finale» di ispirazione nazista. Analogamente il figliol prodigo dell'omonimo balletto di Jooss tocca il fondo dell'avvilimento non a causa della sua vita dissoluta ma a causa della ricerca del potere (un tema scottante nella Germania del 1931).

Temi religiosi e identità culturale. La danza moderna, basata su una filosofia dell'espressione delle emozioni e dell'identità personale, ha fornito il mezzo per esplorare l'identità etnica e religiosa proprio attraverso la danza stessa. Ciò vale in particolare per i coreografi di origine ebraica, afroamericana e asiatica.

La storia degli Ebrei, così come il loro rituale e la loro musica, ha ispirato in questo secolo diversi lavori, sia nel campo della danza moderna che in quello del balletto. Ricorrono in particolare alcuni temi come il villaggio della Russia zarista o dell'Europa orientale, l'Olocausto, il Hasidismo, l'Ebraismo sefardita, le leggende ebraiche. In alcuni lavori vengono impiegati passi e movimenti desunti dalle danze tradizionali delle comunità ebraiche o dagli atti della preghiera, laddove altri lavori non ricorrono a uno stile etnicamente riconoscibile.

I danzatori moderni della seconda generazione sono stati particolarmente attirati dai temi politico-sociali, data la coincidenza della loro attività con il secondo conflitto mondiale e con l'Olocausto, eventi che hanno fornito abbondante materia scenica. Molti lavori di Pearl Lang sono di soggetto ebraico; il più noto di essi, *The Possessed* (1975), è basato su una leggenda dybbuk. Ella ha anche impiegato temi propri del Hasidismo, storie bibliche e poesie composte dalle vittime dello sterminio; il suo *Tailor's Megillah* ripropone la storia di Esther nella bottega di un sarto.

Anna Sokolow è la creatrice del brano solistico *Kaddish* (1946) e di *Dreams* (1961), astratta allusione agli orrori dei campi di sterminio nazisti; *The Holy Place* (1977) è ispirato al salmo 137 e si richiama al tema degli Ebrei in esilio, già proposto in *The Exile* (1939), ambientato nei tempi antichi per la prima parte e nell'epoca della moderna persecuzione nazista per la seconda. *The Bride* narra di una donna ebrea che sposa uno sconosciuto; in *Mexican Retablo* la coreografa stessa danzava nella parte della Madonna.

Helen Tamiris ha curato la coreografia di *Memoir*

(1957), ispirato a temi della vita ebraica. Holm ha proposto *Tragic Exodus* (1939) e *They too are Exiles* (1940), che descrive lo stato di persecuzione e spoliazione in cui versano tutti i popoli, anche se il riferimento fondamentale è a quello ebreo sotto il nazismo. Anche *The Village I Knew* (1950), di Sophie Maslow, si proponeva una rievocazione della vita ebraica ai tempi della Russia zarista.

Nel balletto va ricordato il contributo di Eliot Feld, con *Tzaddik* (1974), rappresentazione dell'emozionante ingresso di due giovani nel mondo degli studi religiosi. La musica tradizionale sefardita ha chiaramente influenzato il suo *Sephardic Song* (1974). *The Dybbuk Variations* (1974), di Jerome Robbins, invece, è una versione assai più astratta della medesima storia. Questo coreografo è famoso anche per la commedia musicale *Fiddler on the Roof* (1964), che presenta molte danze e immagini della tradizione ebraica nella Russia zarista verso la fine del secolo scorso.

Israele possiede una vivace tradizione di danza teatrale, le cui coreografie si ispirano spesso a temi biblici o di vita ebraica. Lo *Inbal Dance Theater*, una delle compagnie più note, con la coreografa Sara Levi-Tanai propone danze e rituali delle minoranze ebraiche mediorientali, soprattutto yemenite. Tra i lavori della Levi-Tanai ricordiamo qui *Psalm of David* (1964), basato sulla storia della giovane Avishag che viene scelta dall'ormai anziano sovrano. Tra gli altri balletti significativi ricordiamo ancora *The Mothers of Israel* di Margalit Oved, con le coreografie di Ze'eva Cohen, che presenta i personaggi biblici di Sara, Rebecca, Rachele e Lia; la rilettura della storia di Israele attraverso le vicende amorose di Davide proposta dalla «Bat-Dor Company» nel lavoro di Domy Reiter-Soffer *I Shall Sing to Thee in the Valley of the Dead My Beloved* (1971); inoltre la coreografia di Rina Schoenfeld per *Jephthah's Daughter* della «Batsheva Company». Ricordiamo infine la fondazione del «Biblical Ballet of Israel» da parte della ballerina russa Rina Nikova.

Anche gli afroamericani hanno spesso concepito la danza come strumento di espressione della loro identità culturale. Per questo hanno sovente fatto ricorso alle pratiche religiose e alla musica tradizionali per molti balletti e lavori di danza moderna. *Revelations*, di Alvin Ailey, è stato uno dei primi lavori di questo genere, nonché uno dei più popolari e resistenti al tempo che passa. Esso consiste in una *suite* di danze eseguite su inni della tradizione nera e su musica gospel. Ciascuna sezione ruota attorno al tema e allo spirito della canzone di base – dall'astrattezza di *I've been 'Buked* fino al concitato servizio religioso conclusivo. Gli spettatori spesso manifestano il proprio coinvolgimento battendo le mani o scandendo il tempo con i piedi: si determina così quell'atmosfera tipica di molte comunità religiose di colore. *Revelations* ha avuto il merito di introdurre nel teatro occidentale una nuova concezione del ruolo dello spettatore di un balletto. Tra gli altri lavori di Ailey ispirati a temi religiosi, ricordiamo *Three Black Kings* (1976) e il vagamente comico *Mary Lou's Mass* (1971), in cui vengono riproposte storie tratte dalla Bibbia.

Anche le pratiche religiose africane hanno ispirato alcuni coreografi afroamericani o africani, tra i quali Katherine Dunham, Pearl Primus e Asadata Dafora. *Rites of Passagge* (1941), della Dunham, descrive un rituale di fertilità; *Shango*, invece, un rito vudu. Infine *Fanga* (1949), della Primus, ambienta un rituale nel mondo africano.

Anche alcuni temi religiosi provenienti dall'Asia sono stati resi popolari dalla danza occidentale. Nel passato si ricorreva ad essi soprattutto nell'intento di allestire spettacoli dal fascino esotico, fino a quando Ruth St. Denis promosse una forma di orientalismo che non si limitava a suggerire il colore e la sensualità del mondo orientale, ma anche la sua rilevanza spirituale. Si è già accennato, del resto, a come il Buddhismo Zen avesse influenzato coreografi come Cunningham, Hawkins e Tudor. A partire dagli anni '60 e per un ventennio, almeno, si sono avuti tentativi espliciti di assimilare la danza occidentale e quella orientale e di cogliere la specificità spirituale che emana da quest'ultima. Alcui coreografi asiatici o americani di origine asiatica si sono particolarmente distinti per l'adozione di temi e tecniche orientali nella danza moderna, spesso insistendo sulla creazione di un rituale. Kei Takei e la coppia Eiko e Koma si distinguono per l'impiego di rituali e movenze di tipica ascendenza giapponese, mentre Mel Wong è assai noto per aver creato una sintesi tra cultura cinese e danza moderna americana.

La scoperta delle religioni orientali da parte della cultura *hippie* degli anni '60, legata all'uso di stupefacenti, ha prodotto lavori come *Bhakti* di Béjart, un balletto sull'amore espresso attraverso i rapporti tra Rāma e Sītā, Kṛṣṇa e Rādhā, Śiva e Śakti. Negli anni '70 e '80 si è accresciuto l'interesse per la danza sufi, il che ha indotto i coreografi a ricorrere a tecniche particolari, come nei lavori di Laura Dean, per approfondire il simbolismo mistico della fede musulmana.

La danza moderna ha preso piede anche in Giappone, dove si è imposta una sintesi unica nel suo genere tra danza americana e danza espressionistica europea con le forme specificamente giapponesi, *nō* e *kabuki*, associate alla sensibilità particolare generatasi dopo la seconda guerra mondiale, a seguito del disastro atomico che ancora protende le sue ombre sui lavori del gruppo d'avanguardia *butoh* (parola che fa riferimento

a un'antica danza), che insiste nel proporre immagini primordiali o vagamente apocalittiche.

Danza sacra o liturgica. Nel XX secolo si è assistito al ritorno della danza nella chiesa e nella sinagoga. Con la coppia St. Denis-Shawn come pioniera, è nato il movimento della danza sacra, o liturgica, che si è rapidamente sviluppato. Un altro esperimento di danza rituale eseguita in chiesa è quello che ha avuto luogo a New York, negli anni '20, nella chiesa di St. Mark's-in-the-Bowerie. Coreografo fu proprio il rettore della chiesa, William Norman Guthrie, il quale aveva concepito una rappresentazione dell'Annunciazione eseguita da sei danzatrici scalze e avvolte in veli bianchi – probabilmente al modo della Duncan, che per quei tempi era all'avanguardia. L'iniziativa fu ritenuta disdicevole e St. Mark's fu abbandonata dalla Chiesa episcopale, ma il balletto rituale continuò ad essere eseguito, pur tra continue controversie, per diversi anni.

La danza sacra contemporanea copre un ventaglio abbastanza ampio di modalità con cui il movimento viene incorporato nella liturgia. Si tratta di: 1) danze ritmiche o «corali» assimilabili ai cori dei cantori; 2) esecuzioni basate su storie o tematiche religiose eseguite da danzatori laici, eventualmente professionisti, sotto gli occhi della comunità raccolta; 3) danze della comunità religiosa aperte a chiunque voglia parteciparvi; 4) danze basate su danze rituali di altre culture; 5) danza carismatica; 6) danze solistiche intese come espressione di preghiera; 7) danze con scopi terapeutici (risanamento spirituale attraverso la danza). Tra i tanti possibili scopi della danza sacra ricordiamo quello di promuovere una affermazione del corpo, di offrire la danza a Dio, di creare un senso di comunanza, di svelare il lato gioioso della natura della vita e della religione, di favorire l'integrazione tra corpo e anima. Tra i *leader* di questa corrente possiamo nominare Margaret Fiske Taylor, Douglas Adams, Mary Jane Wolbers, Judith Rock e Carla de Sola. Negli Stati Uniti è stata fondata, alla fine degli anni '50, la «Sacred Dance Guild», che si è rapidamente sviluppata nel ventennio successivo e si è diffusa in molti paesi, interagendo con altre tendenze affini quali: il riemergere esuberante della danza sociale, lo sviluppo di pratiche religiose e credenze alternative, il sorgere della danza terapeutica. Questo movimento è un movimento prettamente cristiano, ma anche nel mondo ebraico una corrente simile ha incontrato consensi. I principali argomenti di discussione e di controversia riguardano l'opportunità di sottolineare l'aspetto estetico oppure quello liturgico, di aprire la partecipazione alla danza a tutto il laicato indistintamente oppure di riservarne l'esecuzione a professionisti con intenti estetici. Bisogna comunque notare che il successo raccolto in America dalla danza teatrale, nonostante l'opposizione delle diverse ortodossie religiose, ha condotto a una nuova (o a una rinnovata) dimensione della pratica religiosa basata sul potere espressivo della danza.

[Per ulteriori approfondimenti, vedi *CIRCUMAMBULAZIONE* e *PROCESSIONE*. Inoltre *LABIRINTO*, vol. 4].

BIBLIOGRAFIA

Se si fa eccezione per qualche articolo, sull'argomento dobbiamo riconoscere in generale una grave scarsità di studi. Possiamo ricordare il Seminario scientifico sulla danza nella Bibbia, che si è tenuto nel 1979 in Israele e i cui contributi (che non sono raccolti in una pubblicazione specifica) sono però reperibili presso la Dance Collection della New York Public Library, al Lincoln Center e anche altrove. Di particolare importanza risultano essere gli studi su Limón e sulla Graham, quelli dedicati a balletti specifici come *Billy Sunday* e *The Prodigal Son*, oppure a temi come il labirinto e la danza biblica in televisione. In occasione di quell'incontro è stato pubblicato uno studio sull'uso di temi biblici nel balletto e nella danza moderni: G. Manor, *The Gospel according to Dance*, New York 1980. Per la danza impiegata in chiesa, sia nel passato che nei contemporanei aspetti della danza liturgica, si veda J.G. Davies (cur.), *Worship and Dance*, Birmingham 1975. D.J. Fallon e Mary Jane Wolbers (curr.), *Focus on Dance x: Religion and Dance*, Reston/Va. 1982, comprende: Lynn Matluck Brooks, *The Catholic Church and Dance in Middle Ages*; Diane Milhan Pruett, *Duncan's Perception of Dance in Religion*; e Georganna Balif Arrington, *Dance in Mormonism. The Dancingest Denomination*. Stimolante anche D. Adams e Judith Rock, *Biblical Criteria in Modern Dance. Modern Dance as Prophetic Form*, in cui vengono applicati alla danza i criteri con cui Paul Tillich stabiliva le relazioni tra religione e arti visive. Nel volume in questione, oltre la metà degli articoli è dedicata al movimento della danza liturgica. Un fascicolo (4.2, maggio 1979) dalla rivista «Parabola» è stato dedicato alla *Sacred Dance*: in esso si segnalano i contributi di Elaine H. Pagels sulla danza di Gesù e di Rosemary Jeanes sul labirinto. Una riaffermazione della natura rituale della danza, corredata dall'analisi di molti lavori di coreografi contemporanei, è J. Highwater, *Dance. Rituals of Experience*, New York 1978.

Altre informazioni sulla religione e sulla danza teatrale si possono ricavare dalle storie generali della danza. Tra esse segnaliamo: J. Anderson, *Dance*, New York 1979 (magistrale introduzione); L. Kirstein, *Dance. A Short History of Classical Theatrical Dancing*, New York 1935 (trad. it. *Il balletto classico*, Roma) (un po' datata in certe parti ma molto dettagliata); Marcia B. Siegel, *The Shapes of Change*, Boston 1979 (che si occupa analiticamente degli spirituals negri, degli Shakers, dei lavori della Graham). In D. McDonagh, *The Complete Guide to Modern Dance*, Garden City/N.Y. 1976, è reperibile un elenco (con breve descrizione) dei principali lavori dei coreografi moderni. Per una raccolta di fonti: Selma Jeanne Cohen (cur.), *Dance as Theatrical Art*, New York 1974; per gli aspetti teorici: R. Copeland e M. Cohen

(curr.), *What Is Dance?*, New York 1983. Una raccolta di libretti di balletto è G. Balanchine e Fr. Mason, *101 Stories of the Great Ballets*, Garden City/ N.Y. 1975.

Per la danza nella Chiesa delle origini e nella tradizione europea medievale, cfr. E.L. Backman, *Religious Dances in the Christian Church and in Popular Medicine*, London 1952 (ed. originale Stockholm 1946). Per la pubblicistica cristiana avversa alla danza: J.E. Marks III, *The Mothers on Dancing*, Brooklyn/N.Y. 1975, con materiali che vanno dal 1685 al 1963. Per l'epoca rinascimentale, cfr. J. Miller, *The Philosophical Background of Renaissance Dance*, in «York Dance Review», 5 (1976); e R. Strong, *Splendour at Court*, London 1973.

Per l'Età barocca si veda Shirley Wynne, *Complaisance, an Eighteen-Century Cool* in «Dance Scope», 5 (1970), pp. 22-35; e Wendy Hilton, *Dance of Court and Theater. The French Noble Style, 1690-1725*, Princeton 1971. Per il teatro gesuita, cfr. Régine Astier, *Pierre Beauchamps and the Ballets de Collège*, in «Dance Chronicle», 6 (1983), pp. 138-51. Per il balletto preromantico è sufficiente Marian Hannah Winter, *The Pre-Romantic Ballet*, New York 1975. Sul balletto romantico, cfr. I. Guest, *The Romantic Ballet in Paris*, 2ª ed. London 1980; e *The Romantic Ballet in England*, Middletown/Conn. 1972. Per l'opera di Bournonville esiste la sua autobiografia, *Mit Teaterliv* («La mia vita di teatro», di cui esiste un'edizione inglese, *My Theater Life*, Middletown/Conn. 1979); nonché E. Ashengreen, *Bournonville. Yesterday, Today and Tomorrow*, in «Dance Chronicle», 3 (1979), pp. 102-51. Sulla stessa rivista, tra il 1980 e il 1983 sono stati pubblicati in traduzione, a cura di Patricia McAndrews, i libretti dei suoi balletti.

Sull'importanza di Delsarte, cfr. Nancy Lee Ruyter, *Reformers and Visionaries. The Americanization of the Art of Dance*, New York 1979, con esauriente bibliografia sulle fonti dirette; T. Shawn, *Every Little Movement*, Pittsfield/Mass. 1984. Per le idee su danza e religione di Isadora Duncan, si può vedere il complesso dei suoi scritti in *The Art of the Dance*, New York 1928; per quelle della St. Denis, cfr. Suzanne Shelton, *Divine Dancer*, Garden City/N.Y. 1982. Per la Humphrey, cfr. invece Selma Jeanne Cohen, *Doris Humphrey. An Artist First*, Middletown/Conn. 1972; e Suzanne Youngermann, *The Translation of a Culture into Choreography. A Study of Doris Humphrey's The Shakers, Based on Labananalysis*, in «Dance Research Annual», 9 (1978), pp. 93-110. Per l'opera di Martha Graham, va consultato in primo luogo il suo *The Notebooks of Martha Graham*, New York 1973. Per Laban esiste la sua autobiografia, *Ein Leben für den Tanz*, Dresden 1935. Anche su Mary Wigman è consultabile l'edizione inglese della sua autobiografia, *The Language of Dance*, Middletown/Conn. 1966. Per il ruolo di Steiner e di Gurdjieff, si veda il fascicolo di «Drama Review», 22 (1978), dedicato a *Occult and Bizarre*.

Per la seconda generazione della danza moderna, si veda: Margaret Lloyd, *The Borzoi Book of Modern Dance*, New York 1949; R. Lorber (cur.), *Eric Hawkins. Theory and Training*, New York 1979. Per i «Ballets Russes» si veda J. Percival, *The World of Diaghilev*, New York 1971; per Balanchine, tra gli altri, si veda H. Simmonds (cur.), *Coreography by George Balanchine. A Catalogue of works*, New York 1983; e Marilyn Hunt, *The Prodigal Son's Russian Roots. Avant-Garde and Icons*, in «Dance Chronicle», 5 (1982), pp. 24-49. Sulla danza postmoderna una buona introduzione è Sally Bane, *Terpsichore in Sneakers*, Boston 1980; mentre Hanna Halprin, *Movement Ritual*, San Francisco 1979, descrive uno degli sviluppi di questa nuova corrente.

Sul movimento della danza sacra si veda, infine, Carlynn Reed, *And We have danced. A History of the Sacred Dance Guild and Sacred Dance, 1958-1978*, Austin 1978, che contiene un'ottima bibliografia.

SUZANNE YOUNGERMAN

DEA, CULTO DELLA.

[Questa trattazione comprende due parti:
Panoramica generale;
Prospettive teoretiche.
La prima parte fornisce una visione comparativa e cronologica del culto delle divinità femminili, prendendo in esame il fenomeno a partire dal Paleolitico e giungendo fino ai tempi moderni. La seconda parte presenta alcuni problemi di ordine teoretico, legati allo studio delle divinità femminili e, per altro verso, a discussioni più generali di storia religiosa].

Panoramica generale

L'importanza e l'antichità del culto rivolto a divinità femminili sono considerevoli. Immagini sacre di chiaro aspetto femminile sono associate ad alcune tra le più antiche testimonianze archeologiche dell'espressione religiosa e mantengono, peraltro, la loro efficacia ancora nel mondo contemporaneo. Le raffigurazioni della divinità femminile presentano una vasta gamma di forme, dalle rappresentazioni aniconiche, in cui compaiono in maniera astratta gli organi della riproduzione, a quelle perfettamente iconiche, assai elaborate e decorate con regale eleganza. Le immagini di questo genere risultano collegate a tutti i principali momenti e aspetti dell'esistenza umana, dalla nascita all'iniziazione, dal matrimonio alla riproduzione e alla morte. Tali immagini esprimono la complessa varietà delle esperienze religiose nei differenti contesti culturali. [Vedi *SACRALITÀ FEMMINILE*, vol. 1]. L'indagine storica rivela che il culto della divinità femminile si è manifestato nel tempo con continuità, nonostante periodici riflussi in occasione di alcuni momenti storici di crisi.

Il culto della dea nel Paleolitico superiore. Alcune delle testimonianze archeologiche di atteggiamento religioso in assoluto più antiche consistono nelle immagini scolpite o nelle pitture rupestri di figure femminili che sono state rinvenute in numerose località dell'Europa e dell'Asia settentrionale (in Francia, Spagna, Italia, Germania, Austria, Ucraina e Siberia). Tali imma-

gini sono intagliate su osso, su pietra, su corna di animali o su zanne di mammuth. Esse oltrepassano numericamente le corrispondenti immagini di figure maschili nel rapporto di dieci a uno. Talora sono state collegate con un complesso e ampiamente diffuso culto della divinità femminile. Sono comunemente conosciute sotto il nome di «Veneri», dal nome della dea romana dell'amore e della bellezza. Ma l'interpretazione di questi oggetti rimane tuttora controversa.

In alcuni depositi dell'Aurignaziano sono state rinvenute Veneri che risalgono a 30.000 o 40.000 anni fa. Più spesso, tuttavia, vanno fatte risalire a circa 25.000 anni a.C. Ma la maggior parte delle figurine di dea di questo tipo che sono state portate alla luce risalgono al primo periodo neolitico. Una tra le più antiche figurine, trovata nella Dordogna francese, è stata riferita a 32.000 anni fa, approssimativamente l'età della celebre arte rupestre: essa era collocata ad un livello successivo rispetto ai prodotti dell'uomo di Neandertal ed era associata a quelle che si ritengono essere sepolture rituali. Questa statuetta «gravida» fu ricavata da corna di renna ed è segnata da un grande numero di piccoli intagli, che non sembrano essere puramente decorativi. Non è possibile interpretare in maniera sicura il significato di questa statuetta; essa forse va collegata a un culto dai caratteri complessi, che è associato a un gruppo di scoperte cronologicamente posteriori ma dello stesso tipo.

Le Veneri sono state in genere interpretate come documenti di un fenomeno del tutto particolare, il simbolismo della fertilità. Alcuni studiosi hanno considerato queste figurine preistoriche in stretta connessione con il più tardo complesso religioso della Grande Dea e con la nascita dell'agricoltura. [Vedi *AGRICOLTURA*, vol. 1]. La maggior parte degli archeologi, tuttavia, esita a considerare tutte queste immagini femminili dei simboli di fertilità: esse in realtà sono il prodotto di una grande varietà di popoli, caratterizzati da sistemi economici, tradizioni culturali e lingue assai differenti. Forse alle Veneri bisogna attribuire una grande varietà di significati, per rispondere ai diversi contesti culturali in cui sono state rinvenute e alle differenze cronologiche. Ciascuna di queste immagini, in altri termini, va letta nel contesto della sua provenienza archeologica. E allora le teorie secondo le quali le Veneri rappresenterebbero un antichissimo e diffuso culto della «magia della fertilità» risultano eccessivamente semplicistiche. Secondo le ricerche più recenti, infatti, le Veneri possono essere associate a una vasta gamma di fenomeni relativi alle donne, come la pubertà, la mestruazione, l'accoppiamento, il parto e l'allattamento. Esse non vanno considerate separatamente, isolandole in qualche modo dai prodotti lavorati dello stesso periodo: si tratta di una sorta di «evento istoriato».

Le figurine di divinità femminili del Neolitico appaiono di forma differente. Alcune sono sottili e geometriche e rappresentano dee dei serpenti o degli uccelli. Queste divinità dell'acqua e dell'aria costituivano probabilmente simboli cosmici della rigenerazione della vita. Altre figurine sono prive del volto, nude e particolarmente obese. Altre ancora appaiono visibilmente gravide, con seni esagerati e natiche abbondanti. La più famosa di queste statuette, la Venere di Willendorf (Austria), viene spesso considerata la tipica figura della dea madre del Paleolitico superiore. Essa è alta poco più di undici centimetri, lavorata in pietra liscia, priva di volto, grassa, ma in apparenza non gravida; sembra sia stata dipinta con ocra rossa. La varietà delle immagini femminili è tuttavia notevole; non tutte costituiscono rappresentazioni iconiche complete. Ci sono diverse immagini di parti del corpo femminile, come seni scolpiti (da località della Cecoslovacchia) e segnati da curiosi intagli, che possono essere interpretati come segni decorativi o forme primordiali di annotazione. Alcune di queste immagini erano inserite in una collana, altre usate come pendenti isolati. In Francia, Spagna, Italia, sono state rinvenute anche immagini stilizzate di vulve. Alcune sono immagini biforcute, altre a forma discoidale e presentano tutte intagli chiari, marcati in maniera netta, che si possono in qualche modo collegare con il ciclo mestruale.

Tra le tante varianti, vi sono inoltre diverse immagini femminili dipinte sulle pareti delle grotte, associate ad animali e a una varietà di simboli e di segni dal significato probabilmente di annotazione. Un certo numero di immagini stilizzate di natiche femminili è stato rinvenuto in varie località, talvolta in associazione a raffigurazioni di seni e di torsi. In una necropoli italiana, ad esempio, è stato ritrovato un pendente in osso intagliato a forma di natiche femminili. L'immagine appare assai logora: sembra quasi che sia stata utilizzata per un qualche fine durante la vita di chi la portava e in seguito collocata in mezzo ai vari oggetti della sepoltura rituale, tra cui compaiono altre due immagini di dee rozzamente intagliate, che invece furono probabilmente scolpite appositamente per la sepoltura.

Esiste dunque una vasta serie di testimonianze sul culto della dea nel Paleolitico superiore. Il carattere di questo culto risulta in sostanza ancora incerto e nessuna interpretazione univoca si rivela del tutto adeguata. Le varie statuette possono essere state associate alla gravidanza, alla nascita, alla sepoltura, all'iniziazione, alla caccia e al ciclo mestruale; possono anche avere avuto una qualche funzione erotica. Nonostante rappresentino un elemento fondamentale della vita reli-

giosa di questo periodo, è del tutto errato isolare queste statuette femminili da altre raffigurazioni che sono di fatto ad esse associate, come animali, immagini maschili o segni non decifrati. Né siamo autorizzati a spingerci oltre, affermando, per esempio, che questa ricca collezione di immagini sacre femminili costituisce la prova di una fase primitiva di matriarcato. Il simbolismo di queste immagini, infatti, non ci dice nulla di chiaro circa i rispettivi ruoli sessuali, maschili e femminili, nell'organizzazione sociale delle culture del Paleolitico superiore.

Le dee della terra nel Neolitico e la nascita dell'agricoltura. L'elemento più significativo del culto delle divinità femminili nel Neolitico è la sua chiara continuità rispetto alle raffigurazioni che si presentano nel Paleolitico superiore. Gradualmente il simbolismo delle dee si trasformò, per adattarsi al complesso dei nuovi bisogni umani, prodotti dallo sviluppo delle forme agricole e urbanizzate di organizzazione sociale. La maggior parte degli studiosi datano l'Età neolitica tra il 10.000 e il 4000 a.C. circa. Questa Età fu contrassegnata dalla comparsa di utensili di pietra levigata e dalla addomesticazione di piante e di animali in Europa, Africa settentrionale, Vicino Oriente e in varie parti dell'Asia.

Le immagini femminili ritrovate in contesti neolitici rappresentano la continuità rispetto alle tradizioni delle culture del Mesolitico e del Paleolitico superiore. I segni puntiformi, i meandri, le serpentine e spirali associati alle dee del Neolitico sono tutti motivi familiari, che già compaiono nelle raffigurazioni femminili del Paleolitico. Sembra peraltro che le dee neolitiche connesse con la mitologia lunare abbiano origini ancora più antiche. Molte statuette neolitiche che raffigurano divinità femminili sono obese, come i loro precedenti paleolitici. Talora risultano connesse con la selvaggina, a cui ora si aggiungono alcuni animali domestici, come il cane, il toro e il caprone. Alcune di queste statuette neolitiche sembrano gravide, sedute in trono a rappresentare divinità della vegetazione. In genere si tratta di immagini composite, che assommano in sé le caratteristiche delle società preagricole e di quelle agricole. Bisogna inoltre notare la complementarità che associa insieme immagini maschili e immagini femminili: le une non mostrano affatto una posizione subordinata rispetto alle altre.

Le complesse immagini dell'Età neolitica si incentravano su donne e su animali, come dimostrano le testimonianze provenienti dalla famosa località anatolica di Çatal Hüyük, scavata da James Mellaart nel 1961-1963. [Vedi *SIGNORA DEGLI ANIMALI*, vol. 1]. Questo insediamento neolitico, situato nella Turchia meridionale, viene datato dal VII al VI millennio a.C. Le sue tombe, più di quaranta, distribuite su nove livelli di costruzioni, hanno fornito una grande quantità di informazioni sulla religione del Neolitico. Le testimonianze mostrano una chiara continuità di culto, legata alla figura di una dea madre e a un certo numero di divinità maschili.

In alcune tombe di Çatal Hüyük la dea è raffigurata tra due leopardi oppure mentre partorisce un toro, che rappresenta una divinità maschile. Questa associazione di divinità femminili con divinità maschili è insolita nei luoghi neolitici: le dee, infatti, appaiono in genere prive di controparte maschile. Le statuette di Çatal Hüyük indicano che le divinità femminili erano in qualche modo connesse con la gravidanza, con la nascita, con il matrimonio rituale e con il potere sugli animali selvaggi. A Çatal Hüyük sono state rinvenute anche immagini di seni femminili stilizzati, assai simili alle figurine paleolitiche. La principale divinità di questo sito neolitico è dunque una dea, che viene rappresentata in tre diverse forme, come una giovane donna, come una madre partoriente e come una donna anziana. Ci sono anche alcune immagini di due dee gemelle, una delle quali è rappresentata mentre partorisce.

In altri santuari neolitici le dee appaiono come divinità degli uccelli e dei serpenti, connesse con la pioggia e con l'acqua. Testimonianze ancora più recenti sul culto neolitico di divinità femminili provengono da un villaggio recentemente scavato nei pressi di Amman, in Giordania. Gli archeologi hanno portato alla luce una serie di statuette di gesso alte circa novanta centimetri, con volti dall'espressione allarmata, affiancate da cinquanta statuette di animali, due teschi di gesso e tre Veneri. Una delle statuette rappresenta una donna nuda in posizione eretta, che con le mani si solleva i seni. Questa immagine può forse adombrare il successivo culto della dea Astarte, che in quella zona ebbe larga diffusione.

È necessario chiedersi se queste dee neolitiche facciano parte di un unico complesso cultuale, diffuso in Europa e nel Vicino Oriente, oppure se rappresentino tradizioni del tutto autonome. In alcune località esse appaiono associate al culto degli antenati, alla morte e alla vita nell'aldilà; in altri luoghi sono invece correlate alla nascita dell'agricoltura e alla fertilità dei raccolti; in altri siti ancora rappresentano funzioni legate in modo generico allo sviluppo, come nel Paleolitico superiore. Qualunque sia la risposta a questa domanda, una cosa appare comunque chiara: il culto delle divinità femminili non è, come alcuni studiosi hanno asserito, una innovazione che comparve improvvisamente nel Neolitico insieme con la nascita dell'agricoltura, una attività economica che quegli studiosi consideravano controllata dalle donne.

Il culto delle divinità femminili nello sviluppo della civiltà. Il culto delle divinità femminili ha svolto un ruolo fondamentale nella fase di transizione che ha portato da una organizzazione sociale su piccola scala fino al sorgere delle civiltà superiori, in India, nel Vicino Oriente antico, in Grecia, a Roma, in Cina e in Giappone. In queste società agricole le divinità femminili sono state collegate in vario modo alla fertilità dei raccolti, al potere e alla sovranità, alla protezione dei centri rituali urbani e alla dichiarazione dello stato di guerra contro i nemici.

India. Nessuna civiltà al mondo sviluppò un culto delle divinità femminili elaborato come quello indiano. Statuette di terracotta di dee madri, risalenti dal 2500 al 1500 a.C., sono state rinvenute nella valle dell'Indo, insieme ad anelli di pietra stilizzati raffiguranti *yoni* e *lingam*, i prototipi del successivo dio Śiva e della sua consorte. Le divinità femminili dell'India antica raramente si trovavano separate dalle divinità maschili. E neppure il culto delle divinità femminili costituì il punto focale dello sviluppo della civilità indiana, se non durante periodiche fasi di speciale fioritura. La divinità femminile, infatti, compare come soggetto principale nella letteratura indiana soltanto intorno al 600 a.C., in una leggenda inserita nella *Kena Upaniṣad*. Molto tempo dopo, probabilmente nel VII secolo d.C., il culto delle divinità femminili emerse come culto in qualche modo separato nell'Induismo e infine anche nel Buddhismo tibetano. Questa espressione tantrica del culto delle divinità femminili fu particolarmente forte nell'India orientale, dove è fiorente ancor oggi, seppur in forma sempre meno intensa che in passato.

In nessun momento dello sviluppo della civiltà indiana il culto delle divinità femminili fu totalmente separato dalla devozione a divinità maschili. I *raja* esercitavano il potere attraverso la manipolazione di icone delle principali divinità maschili, come Sūrya, Viṣṇu o Śiva. Anche se questi dei avevano le loro compagne, che venivano venerate insieme a loro, le dee solitamente rivestivano soltanto il ruolo secondario, anche se non meno importante, di rappresentazioni di una identità culturale. A livello di villaggio, molto probabilmente c'è stata una lunga continuità nel culto di queste divinità femminili, relativamente ininterrotta a partire dal periodo neolitico. Le dee locali dei villaggi venivano supplicate (come accade ancora oggi) perché incrementassero la fertilità umana, provocassero o guarissero le malattie, donassero la buona sorte, aumentassero la produttività dei raccolti o distruggessero i demoni. Al livello sociale più elevato delle corti e dei sovrani, tuttavia, queste divinità femminili rivestivano un ruolo di minore importanza. Fino alla metà di questo secolo, i *raja* spesso incorporavano nelle loro sfere di influenza certe popolazioni tribali mostrandosi disposti a venerare le divinità femminili locali, ma questa sorta di patronato reale sul culto delle dee era in genere accompagnato da una devozione ancora più intensa, da parte del *raja*, verso le divinità maschili. Sarebbe pertanto erroneo considerare il culto indiano delle divinità femminili come una componente distinta e isolabile dello sviluppo della civiltà indiana. Le dee più popolari, come Sarasvatī, Lakṣmī e Pārvatī, raramente si presentano da sole. Soltanto Kālī e Caṇḍī, che rappresentano gli aspetti più crudeli della divinità femminile, sono al centro di un culto autonomo. Anche in questi casi, comunque, raramente la dea agisce come fonte primaria per fondare la legittimità del potere.

Vicino Oriente antico. Nel Vicino Oriente antico, il culto delle divinità femminili manifestò una serie ancora più complessa e sottile di sfumature. Si incontrano in questo mondo culturale numerose civiltà, tra loro distinte, alcune delle quali si sono notevolmente influenzate fra loro. Nell'antico Egitto, ad esempio, spiccavano per importanza alcune dee: Nut, dea del cielo e consorte del dio della terra, Geb; la dea Neith, patrona delle armi vittoriose e dell'arte della tessitura; Iside, dea della sapienza; Hathor, un'altra dea del cielo che assumeva varie forme. Alcune di queste dee si trovavano ad essere profondamente implicate nello sviluppo e nella continuità del potere divino. Il nome *Isis*, ad esempio, risulta linguisticamente connesso con il termine che significa «seggio» o «trono». Il trono, o «posto sacro», del faraone era la «madre del re». I faraoni ritenevano di essere figli di Iside. In seguito, Iside venne associata al dio Osiride. Le narrazioni mitiche raccontano la celebre vicenda della ricerca da parte di Iside del cadavere del consorte ucciso, la scoperta di questo e la sua risurrezione. Infine Iside venne universalizzata come dea benevola dei raccolti. Il suo culto si diffuse dall'Egitto alla Grecia e infine nell'Impero romano. Intorno al 300 a.C., il culto di Iside era ormai diventato una popolare religione misterica, con riti segreti di iniziazione che promettevano salvezza e rinascita.

Un'altra linea del culto delle divinità femminili nel Vicino Oriente antico fa capo alla civiltà mesopotamica, che fiorì tra Tigri ed Eufrate. In questa area si tributava culto alla dea Inanna, regina del cielo e della terra e dea dell'amore, profondamente coinvolta nella nascita dell'organizzazione sociale dello stato sumerico. Nonostante fosse in origine soltanto una delle tante dee dell'antico paese di Sumer, Inanna sopravvisse più a lungo di tutte le altre divinità e finì per adombrarne il culto. Nota anche come Ishtar e in seguito venerata da vari popoli semitici, Inanna aveva radici molto antiche. Faceva parte di una complessa mescolanza di credenze religiose e politiche sumeriche e accadiche, che risali-

vano al 3000 a.C., o forse anche prima, e si trova associata alla fertilità dei raccolti, all'emergere e al consolidarsi di modelli sedentari di organizzazione sociale e allo sviluppo dei primi centri urbani.

Verso la fine del XIX secolo vennero alla luce i testi più antichi del mondo, scritti in caratteri cuneiformi su tavolette d'argilla. Alcuni di questi testi, che erano rimasti sepolti per almeno quattromila anni, narrano la storia di Inanna, dalla sua adolescenza all'età adulta e fino all'apoteosi finale. I testi risultano estremamente ricchi; rivelano le paure e i desideri sessuali della dea, una complessa vicenda di potere tra varie divinità appartenenti alla sua famiglia, la sua sovranità come regina dei Sumeri e la sua responsabilità nella distribuzione delle risorse e della fertilità della terra. Il culto di Inanna aveva il suo centro nell'antica città-tempio di Uruk. Qui gli archeologi hanno reperito testimonianze relative alla più antica civiltà urbana conosciuta, risalente al 3900-3500 a.C., caratterizzata da una monumentale architettura templare e dai primi documenti scritti. Il tempio più antico di Uruk era appunto dedicato a Inanna, come del resto numerosi altri templi più recenti. Inanna era la suprema protettrice della città. Pur essendo associata ad altre divinità, ella manteneva un certo grado di indipendenza. Il santuario di Inanna costituiva il perno di una considerevole attività economica e della redistribuzione delle risorse che caratterizza sempre la vita urbana.

A differenza delle divinità femminili dell'India e dell'Egitto, la dea Inanna, che aveva molto probabilmente radici neolitiche e forse ancora più antiche (paleolitiche), assunse il ruolo principale nella tradizione religiosa di questa società urbana. Ella veniva considerata allo stesso livello del dio del cielo, An, capo del pantheon sumerico. In questo contesto urbano, Inanna divenne l'asse centrale intorno al quale andava costituendosi pienamente la vita nelle città-stato e assunse la responsabilità regale della vittoria in guerra e della redistribuzione delle risorse tra le popolazioni urbane. Queste funzioni, in altre tradizioni religiose, sono state spesso assegnate a divinità maschili, come nel caso degli dei indiani Śiva e Jagannātha.

Inanna viene identificata con la dea semitica Ishtar e con la dea semitica occidentale Astarte. Queste divinità, insieme con le dee cananee Asherah e Anat (una irosa divinità guerriera), erano venerate dall'antico popolo ebraico. Possiamo affermare con certezza che i figli di Israele veneravano un tempo la dea cananea Asherah; anche Salomone elogiava i pilastri che raffiguravano questa divinità e suo figlio Reoboamo ne fece erigere una immagine nel tempio di Gerusalemme. Probabilmente le divinità femminili del primo periodo monarchico non scomparvero del tutto, ma assunsero forme differenti, malgrado i ripetuti sforzi compiuti nel periodo biblico per ristabilire nell'Ebraismo un rigido monoteismo. Raphael Patai (1967) afferma che nell'Ebraismo maturo la dea ha assunto varie maschere: compariva con l'aspetto di cherubino (raffigurata come un uomo e una donna stretti in un abbraccio erotico); sotto le spoglie della consorte di Jahvè, Astarte; come il Dio unico e solo che possiede due aspetti, maschio e femmina; sotto forma di Shekhinah (la personificazione della presenza di Dio sulla terra). In quest'ultima forma, la Shekhinah discute con Dio a difesa dell'uomo; si manifesta talvolta come Sapienza, altre volte come lo Spirito Santo. L'elemento femminile rivestì un importante ruolo nel pensiero della Qabbalah, soprattutto nello *Zohar* del XIII secolo, che metteva in risalto la Shekhinah come entità divina femminile e la definiva anche Matronit («matrona divina»). La Shekhinah venne considerata un intermediario tra Dio e il popolo disperso di Israele e venne in larga misura accettata dalle comunità ebraiche dal XV al XVIII secolo, quando la Qabbalah faceva ampiamente sentire la sua influenza. Secondo Patai, il complesso concetto qabbalistico che la Shekhinah e Dio sono una cosa sola, diffuso tra le masse ebraiche, condusse infine a una fede semplificata che vedeva in lei una dea.

Nonostante i più antichi figli di Israele si dedicassero al culto delle divinità femminili, a un certo punto tale culto venne rimosso dalla tradizione religiosa. Che si voglia collocare questa epurazione delle divinità femminili nell'antico Ebraismo, oppure si ammetta che una forma camuffata del culto delle divinità femminili fu mantenuta per secoli e soltanto infine rimossa, la domanda fondamentale concerne il motivo per cui il fenomeno venne del tutto eliminato dalla tradizione. Alcune studiose femministe hanno asserito che questa epurazione del femminile rappresenta una repressione delle donne. Il fenomeno tuttavia può anche essere spiegato con l'argomento puramente teologico che il monoteismo esige la rimozione di tutte le divinità ad esso «estranee», non importa di quale sesso. Ciò solleva, però, un ulteriore quesito. Come mai nessuna delle religioni monoteiste ha mai tributato il suo culto a una divinità femminile, assumendola come sua divinità principale? C'è forse un fondo di verità nell'idea più volte riproposta secondo la quale il monoteismo rappresenterebbe una fase ideologica conclusiva nell'evoluzione delle civiltà a livello complesso? Se ciò fosse vero, come si spiegherebbe allora la civiltà indiana, che costituisce evidentemente una forma di livello complesso di organizzazione sociale, ma non risulta né monoteista né associata a una divinità maschile che domina in maniera esclusiva? Forse il sesso delle divinità ha poco, se non nulla, a che fare con la struttura sociale in

cui esse compaiono. Quesiti di questo genere, probabilmente, richiedono ulteriori ricerche, guidate da differenti prospettive teoretiche.

Grecia. Nella Grecia antica, il tema della rinascita si trova nel culto dei misteri eleusini, associato alla dea della terra, Demetra. Invece della rinascita di una divinità maschile, tuttavia, rinasce una divinità femminile: la figlia di Demetra, Persefone, che risuscita dopo essere stata rapita da Ade, il signore dell'oltretomba. Le dee greche preolimpiche erano in genere connesse con i riti della vegetazione. Un primo esempio è costituito da Gaia, terra madre e madre ctonia degli dei. Questa divinità era associata all'oracolo di Delfi prima che l'oracolo diventasse esclusiva proprietà di Apollo. I suoi riti comprendevano sacrifici di animali, offerte di grano e di frutti e *trance* provocata da possessione estatica. Molte dee greche di età successiva derivano da antiche dee preelleniche della terra, come Gaia. Tra le famose dodici divinità dell'Olimpo si annoveravano anche le dee Era, Atena, Afrodite, Estia, Artemide e Demetra. A ciascuna di queste dee olimpiche venivano assegnati ruoli distinti, a seconda delle loro primitive sfere di influenza. Gli originari aspetti ctoni di queste dee si andarono attenuando quando queste entrarono a far parte, in posizione subordinata, della gerarchia olimpica governata da Zeus. Ciascuna dea non rappresentava più un legame organico con le forze generatrici della vita e della morte. Si trovava invece rigidamente confinata nel suo nuovo ruolo, in un pantheon olimpico a guida maschile. Questa suddivisione settoriale segna una trasformazione fondamentale nel ruolo delle divinità femminili nell'evoluzione della civiltà greca.

Roma. A Roma si verificò una rigorosa identificazione tra le divinità greche e le divinità romane. La maggior parte delle dee greche ebbe così la sua controparte romana. Nel 204 a.C. l'aristocrazia romana adottò ufficialmente il culto straniero della dea anatolica Cibele, in seguito nota come Magna Mater. Il 4 aprile di quell'anno l'immagine della dea venne trasportata in città dalle matrone romane, venne eretto un tempio e la dea fu proclamata divinità nazionale romana. Nei templi dedicati a Cibele potevano prestare servizio soltanto sacerdoti stranieri che avevano provveduto all'autocastrazione, poiché ai cittadini romani fu proibito diventare sacerdoti della dea almeno fino al regno dell'imperatore Claudio (41-54 d.C.). Spinto da Cibele, la sua crudele madre, Attis morì dopo essersi castrato, anche se poi ritornò in vita a seguito dell'intenso lutto della madre. Questo tema della morte e della rinascita veniva celebrato durante una serie di festività all'inizio della primavera; i riti comprendevano una processione in cui si portava un albero di pino (che rappresentava il defunto Attis) nel tempio della Magna Mater, un intenso lutto rituale, la celebrazione della rinascita di Attis e il bagno della statua di Cibele.

Cina e Giappone. La tradizione vajrayāna del Buddhismo tantrico in Tibet e in Mongolia risulta per lo più associata al culto delle divinità femminili. Le manifestazioni maschili e femminili del potere divino vengono raffigurate come aspetti opposti ma complementari. Questa tensione dinamica dei principi maschile e femminile, derivata dall'Induismo tantrico, ha prodotto un gran numero di dee, intimamente legate alle loro controparti maschili in qualità di consorti. Alcune dee, tuttavia, conservano un certo grado di autonomia e rappresentano divinità indipendenti. È il caso della dea Tārā, un *bodhisattva* femminile che divenne protettrice universale. Nel Buddhismo cinese della Terra Pura, anche Kuan-yin, dea della misericordia, viene considerata un *bodhisattva*. Si tratta di un maestro autorevole, un salvatore che può concedere ai suoi devoti la certezza dell'illuminazione e condurre i fedeli al paradiso occidentale della Terra Pura di O-mi-t'o-fo. Questa dea è tuttora venerata nel Buddhismo cinese e giapponese.

La tradizione del culto delle divinità femminili appare ben affermata in Giappone, non soltanto nel Buddhismo, ma anche nello Scintoismo, in cui si venerano divinità della natura maschili e femminili. Per lo Scintoismo, il mondo fu prodotto da una coppia divina creatrice, il dio Izanagi e la dea Izanami. Costoro generarono la dea del sole, Amaterasu, e suo fratello, Susano-o no Mikoto, il dio delle tempeste, insieme ad altre divinità della natura. Amaterasu divenne infine la divinità venerata dalla famiglia reale giapponese, conservando la sua funzione scintoista di dea del sole e assumendo al contempo il nuovo ruolo di Buddha Splendente del Cielo. Fino a questo secolo, l'imperatore del Giappone è stato considerato il discendente terreno di Amaterasu. Egli aveva il compito di mantenere la pace nel mondo e di custodire il principale centro di pellegrinaggio della dea, il santuario di Ise.

Questa sopravvivenza del culto di una dea arcaica indica la diversità dei ruoli rivestiti dal culto delle divinità femminili nello sviluppo delle varie civiltà. In alcune parti del mondo, infatti, le dee occuparono una posizione di primo ordine nella nascita della civiltà urbana e della sovranità. Altrove, invece, costituirono figure secondarie, semplici consorti delle divinità maschili, oppure residui di culti misterici associati a una più antica religione sciamanica. A volte rappresentano la continuità rispetto alle tradizioni neolitiche o paleolitiche; a volte, invece, furono concepite in modo del tutto nuovo, come portatrici di una organizzazione sociale complessa (muovevano guerra, presiedevano all'esazione delle imposte e controllavano la redistribu-

zione delle risorse). Praticamente tutte le grandi civiltà si trovarono, nel momento del loro emergere, associate in qualche modo al culto di divinità femminili. Nonostante non si possa assolutamente parlare di un'unica «Grande Dea», universalmente venerata, l'ubiquità del fenomeno rimane significativamente ininterrotta a partire dall'Età paleolitica.

Modelli contemporanei del culto delle divinità femminili. Il culto delle rappresentazioni sacre di genere femminile si incontra, in una forma o nell'altra, in tutto il mondo, escludendo soltanto le società dominate dall'Islam e alcune branche del Protestantesimo. Anche nelle culture fortemente influenzate da movimenti secolari di tipo iconoclastico, come nell'Unione Sovietica, permangono tracce del culto delle divinità femminili. Joanna Hubbs (in Preston, 1982, pp. 123-44), ad esempio, ha rintracciato numerose testimonianze di un divino femminile nell'arte popolare, nei film e nella letteratura della Russia contemporanea, mettendo in risalto come alcuni temi nazionali hanno continuato ad avere successo anche nello Stato sovietico.

Il culto delle divinità femminili si trova ampiamente rappresentato nei paesi induisti, buddhisti e scintoisti dell'Asia. L'Europa cattolica è ricchissima di santuari, meta di pellegrinaggi, dedicati alla Vergine Maria. Alcuni sono associati ad antiche divinità pagane; altri rappresentano la fioritura postindustriale del culto mariano durante il XIX secolo e gli inizi del XX. Anche nell'America settentrionale, dove predomina il Protestantesimo, si venerano immagini sacre femminili nelle aree cattoliche, come nel grande santuario, meta di pellegrinaggi, dedicato a sant'Anna di Beaupré in Québec, Canada. Negli Stati Uniti 250.000 pellegrini visitano ogni anno il Sacrario dei martiri dell'America settentrionale (ad Auriesville, New York), un luogo di pellegrinaggio composito, dedicato ai martiri gesuiti e insieme all'indiano Kateri Tehakwitha, il «Giglio dei Mohawks», candidato alla canonizzazione. Åke Hultkrantz (in Olson, 1983, p. 202) individua tra gli Indiani americani un modello esteso di culto delle divinità femminili, nonostante la diffusa (ma erronea) idea che queste religioni si orientino piuttosto intorno a divinità maschili. Le dee degli indigeni americani sono spesso dee madri legate alla coltivazione del grano. Il culto delle divinità femmminili, del resto, rivestiva un ruolo importante anche nelle antiche civiltà degli Aztechi, dei Maya e degli Inca e residui di questo culto continuano a prosperare tra le popolazioni dell'America centrale che discendono da quelle civiltà. La dea Tonantsi resta ancora oggi oggetto di un sentito culto presso i Nahuatl del Messico (che costituiscono uno dei resti delle grandi civiltà tolteca e azteca). Qui il culto delle divinità femminili manifesta il suo tipico schema sincretistico: immagini di Tonantsi si trovano, infatti, esposte sugli altari a fianco di immagini sacre cristiane, come la statua di san Giuseppe, che dai Nahuatl è considerato il figlio della dea.

Nell'America latina e nei Caraibi è chiaramente presente uno schema sincretistico che comprende anche il culto delle divinità femminili. Particolarmente diffusa appare la trasformazione delle dee locali in rappresentazione di Maria. L'esempio più famoso di questa espressione sincretistica è costituito dalla famosa immagine cattolica della Vergine nera di Guadalupe, il cui santuario, meta di imponenti pellegrinaggi, fu costruito nel luogo in cui sorgeva un tempio dedicato alla dea azteca Tonantsi. Le divinità femminili occupano una posizione predominante anche in alcune religioni tribali africane. Daniel F. McCall (in Preston, 1982, pp. 304-22) riconosce una linea di diffusione delle dee neolitiche che va dall'Asia sudoccidentale fino all'Africa occidentale, dove furono infine sottoposte a un processo di sincretismo con le divinità locali e assorbite, per esempio, nelle tradizioni religiose degli Akan, degli Yoruba e degli Igbo.

Modelli e temi del culto contemporaneo delle divinità femminili. Uno studio comparativo di questa ampia gamma di varietà differenti di culto delle divinità femminili rivela alcuni temi comuni e certe particolari peculiarità nelle modalità di approccio alle divinità femminili. Queste vengono venerate come madri che nutrono o che puniscono, protettrici della comunità, immagini dell'identità nazionale, fonti di soluzione dei problemi umani, simboli di verginità e di purezza, origini della fertilità dei raccolti e degli esseri umani, mediatrici tra gli uomini e le divinità maschili e sorgenti di guarigione. Nessuno di questi attributi, peraltro, si ritrova assegnato a tutte le dee, anche se questi attributi spesso si richiamano l'uno con l'altro e tendono a raggrupparsi insieme. Il potere di nutrire, ad esempio, risulta spesso associato alla fertilità dei raccolti e viene considerato fonte dell'identità della comunità, ma questo schema non si ritrova ovunque. Quella che segue è una sintetica rassegna dei tratti comuni che si possono reperire nei culti delle divinità femminili che sussistono nel mondo. Nonostante non costituiscano – come si diceva – caratteristiche universali del fenomeno, questi tratti comuni dimostrano quanto profondamente il culto delle divinità femminili sia radicato nell'esperienza umana. Ciascuno di essi merita, dunque, una particolare attenzione.

Verginità. In alcune parti del mondo le divinità femminili risultano associate alla verginità, alla purezza e alla perfetta devozione. [Vedi *VERGINE DIVINA*, vol. 1]. Questa tradizione appare ben rappresentata in numerose religioni. Nell'Induismo, per esem-

pio, Kannagi, dea della castità, simboleggia la sacralità della maternità, legata all'identità etnica, alla lingua, alla giustizia e alla politica dei puri Tamil. Il concetto tamil della castità non esprime propriamente asessualità, ma piuttosto si riferisce al potere sacro. Un altro esempio del tema induista della verginità è reperibile in Nepal e in India, dove la *pūjā* di Kumār, dedicata a una fanciulla non ancora mestruata intesa come rappresentante della dea, è stata una tradizione abbastanza diffusa fino a tempi recenti. La combinazione dei due temi apparentemente contraddittori della verginità e della maternità era peraltro chiaramente presente anche nelle antiche dee del Vicino Oriente, come Inanna, Ishtar e Anat. Queste dee erano al tempo stesso caste, promiscue, nutrici e bellicose. Anche se la Vergine Maria non viene mai presentata come promiscua, talvolta ella incarna ed esprime una certa continuità con gli attributi di queste antiche divinità. Ella è pia, intercede, protegge la comunità, partorisce, è vergine e di tanto in tanto entra nel mondo per combattere le forze del male. L'apparente contraddizione costituita dalla giustapposizione di verginità e maternità si dissolve immediatamente se la dottrina dell'Immacolata Concezione viene intesa «a rafforzare il dogma che il bambino della Vergine è il figlio di Dio» (Leach, 1966, p. 42). La madre divina, infatti, non rappresenta una mera proiezione della maternità umana: le divinità femminili, per esempio, partoriscono, ma, a differenza delle madri umane, raramente si considerano contaminate dall'evento, a causa della loro natura soprannaturale.

Maternità. Un altro aspetto del culto delle divinità femminili che gode di ampia diffusione è il loro ruolo di nutrici e di generatrici di dei e, in ultima analisi, di fonti di vita sia fisica che spirituale. Le divinità del mondo greco e romano generavano altre divinità, talvolta dopo aver avuto rapporti con mortali. L'antico ruolo pagano di generatrice di divinità trova la sua continuità nella funzione di Maria come *theotokos*, madre della divinità incarnata. Maria diventa così una collaboratrice umana di Dio nella rivelazione della sua natura. Di conseguenza Maria diventa l'intermediaria suprema tra Dio e gli uomini, che intercede a favore di coloro che invocano il suo aiuto. Il potere di nutrire, tipico del divino femminile, mostra manifestazioni assai antiche, risalenti alle dee neolitiche, la cui forma teriomorfica era spesso quella della mucca. La dea che nutre risulta spesso associata al latte materno, che dà vita e possiede forti poteri curativi. A.J. Weeramunda (in Preston, 1982, pp. 251-62) descrive la cerimonia della profusione del latte nello Sri Lanka, un mezzo rituale per portare la salute, sia ai singoli che alla comunità. Qui la dea, simboleggiata dal latte, rappresenta la discendenza matrilineare, il sangue della madre, la salute del corpo e l'integrazione nella comunità. Questo antico motivo si ripresenta anche nelle narrazioni cattoliche, orientali e copte dei miracoli operati dalla Vergine Maria, che volentieri attribuiscono al suo latte e alle sue lacrime un potere curativo.

Condizione di moglie. Le dee vengono spesso presentate come mogli e consorti. A volte, in quanto consorte, la dea appare in posizione subordinata rispetto al suo sposo. Ella può, tuttavia, essere innalzata al rango di regina e di protettrice. In India si dice che ogni anno Jagannātha finisca per litigare con la sua gelosa consorte, Lakṣmī, al ritorno da una visita a certe altre divinità dei dintorni. In questo caso Lakṣmī viene rappresentata come una moglie brontolona. Il ruolo di consorte di una divinità maschile, tuttavia, può anche essere soltanto secondario per una dea. Inanna, ad esempio, la dea suprema dell'antico paese di Sumer, era in primo luogo regina del cielo e della terra; il suo ruolo di moglie di Dumuzi, il re pastore, risultava di minore importanza. Il potere di Inanna appariva evidente nella lunghissima cerimonia sumerica del Nuovo Anno, che culminava nel rito del matrimonio sacro tra la dea e il monarca regnante, un rito che mirava ad assicurare la fertilità della terra e delle donne.

Protezione. Uno dei ruoli più diffusi e significativi attribuiti alle divinità femminili è la funzione tripartita di protettrice, sovrana e rappresentazione simbolica. Questo schema appare in contrasto con i motivi più dolci, più materni, come la fertilità e la guarigione. La dea buddhista cinese Kuan-yin è una divinità domestica popolare, che viene considerata un *bodhisattva* e un funzionario celeste. La Vergine di Guadalupe costituisce un famoso esempio del ruolo simbolico, integrativo e protettivo attribuito all'immagine sacra femminile. Nel corso della lotta per l'indipendenza messicana, i lealisti portavano il vessillo della Vergine dei Rimedi, mentre i loro avversari andavano in battaglia dietro al vessillo della Vergine di Guadalupe: i soldati delle due parti sparavano mirando all'insegna della Vergine «nemica». In molte parti del mondo, le immagini sacre femminili assumono qualità protettive altamente specializzate; la dea taoista Ma-tsu è protettrice dei pescatori e dei marinai che devono affrontare i pericolosi e burrascosi stretti di Taiwan; in Spagna, Nostra Signora di Macarena è la protettrice dei toreri; la dea Amaterasu era in Giappone la suprema divinità custode dell'identità nazionale. La Madonna Nera di Czestochowa continua a essere considerata la regina della Polonia: i membri di Solidarność portano distintivi con la sua immagine e milioni di cattolici polacchi, tra cui papa Giovanni Paolo II, la venerano come meta di pellegrinaggio.

Dea della terra. Alcuni studiosi hanno tentato di collegare il genere sessuale delle divinità con i fenomeni naturali, associando di norma le divinità femminili con la terra e le divinità maschili con il sole. Anche se questo schema è assai diffuso, ci sono però numerose eccezioni degne di nota. La dea egizia Nut, ad esempio, era considerata una divinità celeste, mentre il suo sposo, Geb, era il dio della terra. Secondo C. Jouco Bleeker (in Olson, 1983, p. 31) gli Egizi non credevano affatto che le divinità femminili fossero identificabili con la madre terra. La dea scintoista Amaterasu, identificata con il sole piuttosto che con la terra, costituisce ancora un altro esempio. La regola generale, dunque, per cui le dee si identificano con la madre terra non è affatto priva di eccezioni. Ci sono poi importanti testimonianze, risalenti ai tempi antichi, di una associazione delle dee a vari fenomeni naturali, in particolare al mare, alla terra e alle fasi lunari. I molti *pīṭhas* che sono associati alle dee indiane sono in genere collegati con la terra. Ciascuno di questi luoghi di pellegrinaggio consacrati alle divinità femminili viene considerato un frammento del corpo di Satī (la defunta consorte di Śiva), che precipitò sulla terra quando il suo cadavere venne smembrato dagli dei per impedire che Śiva impazzisse di dolore. Nella regione dell'Orissa, nell'India orientale, le donne si comportano come se avessero le mestruazioni durante i tre giorni in cui la madre terra ha le mestruazioni. Addirittura non è insolito che in India gli uomini evitino di coltivare i campi durante il periodo delle mestruazioni della dea.

Fertilità. Dalle precedenti deriva un'altra diffusa caratteristica delle divinità femminili: il loro potere sulla fertilità del suolo, sulla fecondità delle donne e sull'abbondanza delle provvste alimentari. L'antica città neolitica di Çatal Hüyük offre testimonianze relative a dee della caccia e dell'abbondanza dei raccolti. Alexander Marshak (1972, p. 355) pensa che la dea neolitica, nel suo ruolo di signora degli animali, sia prefigurata in certe immagini femminili del Paleolitico superiore, in cui le dee vengono ritratte mentre tengono in mano corna di animali colorate di ocra rossa. Le divinità femminili continuano ancor oggi a essere associate all'abbondanza di cibo. Sedna, la dea degli Inuit (Eschimesi), costituisce un chiaro esempio: quando è adirata per i peccati commessi nella comunità, ella fa scomparire le provviste di animali marini. Tra gli Indiani d'America, secondo Hultkrantz, la concezione della dea madre come signora degli animali subì un fondamentale mutamento a seguito dell'introduzione dell'orticultura, intorno al 2000 a.C., quando quella dea iniziò a essere identificata con la coltivazione del mais, dei fagioli, del melone, della zucca e di altri frutti. Da centinaia di anni, in Europa, i contadini collocano nei campi immagini della madre del grano. Questo interesse per la fertilità della terra si riproduce anche nella diffusa associazione tra il culto delle divinità femminili e la fertilità umana. Le donne sterili in Europa, India, Africa e in molte altre parti del mondo si rivolgono a divinità femminili per chiedere aiuto. In questo caso le dee diventano una fonte di vita, in grado di preservare la comunità umana. La capacità di partorire un gran numero di figli, infatti, è spesso un simbolo sociale nelle società agricole, dove l'abbondanza di forza lavorativa accresce la ricchezza di ciascuna unità familiare. Una qualche forma di culto delle divinità femminili, pertanto, inteso a favorire la moltiplicazione della prole, risulta ampiamente diffusa in società di questo tipo.

Guarigione. Se le dee hanno il potere di dare la vita, esse hanno anche il potere di toglierla. Per questo vengono spesso supplicate perché guariscano le malattie. La dea indiana Śītalā non soltanto guarisce il vaiolo, ma ne viene anche considerata la fonte: ella esige riti assai elaborati per placare la sua ira, causa della malattia. La popolazione indiana, pertanto, la teme e al tempo stesso la adora. La guarigione delle piaghe, le preghiere per ottenere salute e la ricerca dell'integrità risultano universalmente associate al culto delle divinità femminili. Questo particolare aspetto richiede, dunque, una speciale attenzione da parte degli studiosi.

Per quale motivo le divinità femminili sono maggiormente invocate di quelle maschili per ottenere guarigioni? La risposta più ovvia sembra essere quella che segnala come tendenzialmente alla dea si attribuiscono più di frequente, in genere, qualità di nutrice. Le dee sono la fonte primaria e originaria della vita (come le madri umane) e rappresentano di conseguenza un sollievo dalle realtà più dolorose della morte, del deperimento fisico e della malattia. Le dee, tuttavia, come abbiamo già osservato, sono anche legate alle esperienze più tristi della condizione umana. Deve esserci una ragione ancora più sottile che spieghi l'ubiquità della funzione della guarigione attribuita alle divinità femminili. Nelle tradizioni in cui la femmina appare subordinata al maschio (situazione assai diffusa), il culto delle immagini sacre femminili rappresenta un modo per riassumere l'intero campo delle potenzialità simboliche e per rappresentare l'unione degli opposti. Mentre alle divinità maschili ci si rivolge durante il corso della vita quotidiana, per ottenere i favori necessari all'esistenza mondana, le divinità femminili diventano il fulcro del sostentamento della famiglia, personale o sociale.

Non è un caso, infatti, che le divinità femminili risultino ampiamente rappresentate nei riti domestici, nelle cappelle poste sul ciglio delle strade e nei luoghi

di pellegrinaggio locale in ogni parte del mondo. Surinder M. Bhardwaj (1973) ha illustrato questo aspetto dell'Induismo, osservando come le mete santuariali di pellegrinaggio che sono dedicate alle divinità femminili vengono visitate soprattutto su base regionale e al fine di guarire malattie o chiedere piccoli favori, mentre il pellegrinaggio ai templi delle divinità maschili è quasi sempre a livello nazionale ed è finalizzato al conseguimento del *darshan* (sanscrito *darśana*, «visione della divinità»), piuttosto che a una richiesta di guarigione. La madre non soltanto appare più accessibile e amorevole del padre, che rimane invece più distante, ma rappresenta anche il compimento di un processo per mezzo del quale l'individuo abbraccia l'intero campo della religione, comprendendo sia dei che dee, che costituiscono parti non separate, ma complementari, di un tutto unificato.

Violenza e ira. L'ambivalenza associata a certe forme di culto delle divinità femminili è caratteristica di un altro tema fondamentale di questa rassegna. Dal momento che le divinità femminili hanno il potere di togliere la vita, a volte rivelano un aspetto vendicativo, collerico e terribile. Spesso queste dee vengono identificate con oscuri poteri occulti, con il sacrificio e con la morte. Solitamente gli aspetti tenebrosi delle dee appaiono conformi alle loro qualità materne. Rangda, la strega, una dea induista di Bali, costituisce una eccezione a questa regola. Ella, infatti, è legata a terribili e spaventosi poteri di origine divina; già il suo nome, inoltre, significa «vedova», giacché ella è associata alla morte del marito. Rangda è costantemente in lotta con il suo grande avversario, il drago Barong: appunto le battaglie rituali tra Rangda e Barong vengono rappresentate nelle celebri danze estatiche che attirano a Bali tanti turisti.

Rangda è anche associata al male e alla morte, a differenza della sua controparte induista, Kālī, che mostra un aspetto più materno. Kālī concede i suoi favori a chi la rispetta, ma si adira facilmente e non deve essere contrariata. Il suo ruolo principale è quello di combattere i demoni, dei quali porta al collo i teschi uniti in una ghirlanda. Come Rangda, anche Kālī è legata alla morte attraverso la sua associazione alla vedovanza e al cimitero. In un brillante saggio sulla dea Kālī, C. Mackenzie Brown (in Olson, 1983, pp. 110-23) osserva che i suoi sanguinari eccessi di collera e di violenza non significano affatto che ella sia malvagia. Kālī è «madre di tutti noi», dona la vita, ci abbaglia con il suo splendore e ci distrugge nel gioco dell'esistenza. Nell'immagine di Kālī si combinano insieme qualità benevole e terribili. Come le dee induiste delle malattie si adirano e provocano epidemie perché il popolo ha trascurato di venerarle, anche Kālī emerge di tanto in tanto per portare un momento di caos nel regno ordinato degli uomini. In questo modo ella suscita tra i suoi fedeli sentimenti ambivalenti e un immenso terrore. Espressioni così violente del culto delle divinità femminili si ritrovano in molte religioni del mondo. Anche Artemide e Medusa, ad esempio, provocavano reazioni di terrore tra gli antichi Greci. Così anche nel Vicino Oriente antico alle dee Ishtar e Iside si attribuiva un aspetto terribile, associato alle forze tenebrose del cosmo. La dea azteca Ilamatecuhtli era una delle tante divinità associate alla morte.

Il tema dell'ambivalenza risulta ancora più articolato nel concetto di *vagina dentata*, per cui il ventre della madre terra appare dotato di una bocca vorace. Quando la dea è in collera, ad esempio, lei che è la fonte della vita può toglierla come una assassina. Il luogo della procreazione diventa così una tomba. La morte per riassorbimento nella *vagina dentata*, comunque, non sempre costituisce la punizione di una trasgressione. A volte il ventre che divora rappresenta la fine del vecchio ordine, necessaria per la costituzione di una nuova organizzazione sociale e religiosa. In questi casi, entrare nella *vagina dentata* rappresenta un rito di iniziazione che porta, attraverso un tragitto pericoloso, lungo il sentiero che conduce a una nuova nascita. L'atto violento di essere ingoiati da una divinità della terra è una tradizione presente in molte religioni degli Indiani americani, tra gli Aborigeni australiani, nell'Induismo e in varie parti dell'Africa e della Polinesia.

Uno dei riti più interessanti associati al culto delle divinità femminili è la pratica assai diffusa, anche se non universale, dei sacrifici cruenti, che è presente, in una forma o nell'altra, nella maggior parte delle tradizioni religiose. Nonostante il sacrificio non sia circoscritto alla venerazione delle divinità femminili, esso risulta ampiamente rappresentato nelle tradizioni del loro culto. Infatti il sacrificio cruento, umano o animale, è stato legato al culto delle divinità femminili fin dai tempi più antichi. La pratica del sacrificio è particolarmente diffusa tra quei culti delle divinità femminili in cui le dee vengono presentate come colleriche, vendicative e punitrici. Kālī e Durgā, ad esempio, sono, nel pantheon induista, divinità di questo tipo. Nell'India odierna si offrono a queste divinità numerose capre, bufali, polli e altri animali, per soddisfare la loro sete di sangue e per manifestare la fedeltà della comunità. Si dice anche che il sacrificio umano sia stato un tempo praticato nel culto delle divinità femminili. Non è difficile, del resto, comprendere perché i sacrifici di sangue fossero associati alle divinità femminili. Attraverso il sacrificio, infatti, gli uomini instaurano un legame con la divinità. Dal momento che gli uomini si rivolgono alle dee perché soddisfino i loro bisogni, è logico

pensare alle offerte sacrificali come espressioni di ringraziamento. Nonostante il sacrificio cruento sia stato dichiarato illegale in molte parti del mondo, questa pratica continua ad aver successo, spesso clandestinamente. A volte si realizzano forme diverse di sostituzione sacrificale, nel senso che al posto del sacrificio cruento vengono offerti cetrioli, zucche o denaro.

I vari tipi di culto delle divinità femminili diffusi nel mondo hanno dunque radici antichissime e continuano a essere vitali in molte religioni del mondo contemporaneo. Le divinità femminili rivestono un ruolo predominante nelle culture preistoriche, dallo sviluppo dell'agricoltura fino alla nascita della vita urbana associata alle grandi civiltà tradizionali. Esse però continuano a costituire una fertile sorgente dell'esperienza religiosa del mondo contemporaneo. Le dee sono immagini sacre polivalenti, che si comprendono nella maniera più adeguata soltanto nell'ambito dei loro specifici contesti storici e culturali.

BIBLIOGRAFIA

M.S. Bhardwaj, *Hindu Places of Pilgrimage in India*, Berkeley 1973. Eccellente rassegna sul pellegrinaggio nell'India settentrionale, elaborata da un geografo culturale, che fornisce molte interessanti considerazioni sulle differenze tra i pellegrini che si recano ai santuari di divinità maschili e femminili.

J. Campbell, *The Masks of God*, I: *Primitive Mythology*, New York 1959 (trad. it. *Le maschere di Dio. Mitologia primitiva*, Milano 1991). Esplora le antichissime radici paleolitiche e neolitiche del culto della dea. Di orientamento junghiano, afferma l'esistenza di una Grande Dea universale. Per certi versi risulta superato, ma, se letto con senso critico, è ancora utile per la documentazione.

J. Campbell, *The Masks of God*, II: *Oriental Mythology*, New York 1962 (trad. it. *Le maschere di Dio. Mitologia orientale*, Milano 1992). Quest'opera presenta frequenti riferimenti al culto delle divinità femminili nelle tradizioni religiose orientali. Contiene troppe generalizzazioni, ma risulta ancora utile.

Marija Gimbutas, *The Goddesses and Gods of Old Europe, 7000-3500 a.C. Myths, Legends, and Cult Images*, London 1982. Un'ampia discussione sull'arte e sul simbolismo dell'Europa antica a partire dal Neolitico.

E.O. James, *The Cult of the Mother Goddes*, New York 1959. Trattazione completa del culto della dea, in base alle testimonianze archeologiche e documentarie del Vicino Oriente, del Mediterraneo orientale e dell'India. Un'opera eccellente, nonostante alcune interpretazioni siano superate.

Ed. Leach, *Virgin Birth*, Cambridge 1966. Una Henry Myers Lecture.

A. Marshack, *The Roots of Civilization*, New York 1972. Importante analisi delle testimonianze del Paleolitico superiore sul culto delle divinità femminili: il fenomeno farebbe parte di un complesso sistema di notazione piuttosto che costituire una semplice allusione al simbolismo della fertilità. Anche se la tesi è controversa, il volume fornisce molte informazioni e rimane un contributo fondamentale.

J. Mellaart, *Earliest Civilizations of the Near East*, London 1965. Sulle ricerche archeologiche nel Vicino Oriente antico, in particolare sulla nascita delle culture neolitiche. Nel volume viene preso in esame anche il tema delle dea madre, specialmente a proposito di Çatal Hüyük.

J. Mellaart, *Çatal Hüyük. A Neolithic Town in Anatolia*, New York 1967. La relazione dell'archeologo sugli scavi compiuti nella città neolitica nel 1961-1963. I dati qui esposti costituiscono un importante contributo per la nostra conoscenza del culto della dea nel Neolitico. Per quanto riguarda l'interpretazione, l'autore tende a eccedere nelle semplificazioni, attribuendo la maggior parte delle testimonianze al culto della fertilità.

G. Obeyesekere, *The Cult of the Goddess Pattini*, Chicago 1984. In questo studio classico sul culto della dea nello Sri Lanka, l'autore si è servito di numerose discipline (antropologia, psicanalisi, etnostoria) per illustrare le manifestazioni complesse e piene di sfaccettature del culto all'interno della religione singalese.

C. Olson (cur.), *The Book of the Goddess. Past and Present. An Introduction to Her Religion*, New York 1983. Uno dei più recenti volumi dedicati allo studio delle divinità femminili. I contributi presentati in quest'opera costituiscono un ampio ventaglio di studi sul culto della dea, condotti da storici delle religioni e da femministe. La qualità degli articoli non è uniforme. Manca inoltre una sintesi finale e un indice analitico.

R. Patai, *The Hebrew Goddess*, New York 1967. Questo brillante saggio sul culto delle divinità femminili nell'Ebraismo, scritto da un antropologo, rappresenta un contributo fondamentale alle comparazione. La sua coraggiosa tesi, che mette in dubbio la purezza del monoteismo ebraico, continua ad essere discussa perché assai stimolante. Documentazione importante, che merita un'attenzione particolare.

J.J. Preston, *Cult of the Goddess. Social and Religious Change in a Hindu Temple*, New Delhi 1980. Insolita opera etnografica sul tempio di una dea induista nell'India orientale. Particolarmente valida come fonte di informazioni sul ruolo delle dee nei processi di mutamento culturale.

J.J. Preston (cur.), *Mother Worship. Theme and Variations*, Chapel Hill/N.C. 1982. La raccolta più completa e aggiornata di dati sul culto della dea nel campo dell'antropologia. Particolarmente utile come fonte di dati di prima mano, raccolti sul campo. Ampia introduzione e conclusione che prende in esame i problemi legati allo studio delle immagini sacre femminili.

J.J. Preston, *Goddess Temples in Orissa. An Anthropological Survey*, in G. Raj Gupta (cur.), *Religion in Modern India*, New Delhi 1983, pp. 229-47. Uno studio antropologico sulla rete dei templi dedicati a divinità femminili nell'Orissa, nell'India orientale. Mostra come il culto delle dee rifletta le dimensioni religiose, politiche e sociali della comunità umana.

P.St. Sangren, *Female Gender in Chinese Religious Symbols. Kuan Yin, Ma Tsu, and the "Eternal Mother"*, in «Signs. Journal of Women in Culture and Society», 9 (1983), pp. 4-25. Eccellente trattazione antropologica sulle dee cinesi. Partico-

larmente valida l'analisi delle differenze tra le divinità femminili e le loro controparti terrene.
V. ed Edith Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, New York 1978. Un'eccellente trattazione sui vari santuari mariani meta di pellegrinaggio. Uno dei pochi studi antropologici sul Cristianesimo.
Diane Wolkstein e S.N. Kramer, *Inanna. Queen of Heaven and Earth*, New York 1983. La trattazione più aggiornata sull'antica dea sumerica Inanna. Il volume contiene i testi sumerici, accompagnati da eccellenti commenti, di vari autori, sui diversi aspetti della cultura dei Sumeri.

JAMES J. PRESTON

Prospettive teoretiche

Fin dal sorgere delle scienze sociali, nel XIX secolo, sono state avanzate numerose teorie sul culto delle divinità femminili. Gli studiosi della religione provenienti dall'antropologia, dalla sociologia, dal folclore, dalla psicologia e dalla mitologia comparata hanno contribuito, con le loro teorie, a spiegare il fenomeno. L'argomento è stato poi ripreso in anni recenti, soprattutto dagli specialisti di studi femminili. La rassegna di opinioni che qui presentiamo riflette anche le controversie che hanno interessato temi più vasti, come ad esempio quelli relativi all'interpretazione della religione in senso generale.

Prime prospettive sul culto delle divinità femminili. Nel XIX secolo gli studiosi europei di religione comparata furono affascinati da quelli che essi ritenevano temi universali dell'esperienza umana. Quella generazione di studiosi faceva necessariamente affidamento sui racconti dei missionari, dei mercanti e di tutti coloro che avevano viaggiato tra culture diverse, piuttosto che sul lavoro di prima mano condotto sul campo: per questo motivo molte delle loro teorie vengono oggi messe in dubbio. Quegli autori erano soprattutto interessati all'origine delle diverse istituzioni umane, come ad esempio il matrimonio, le leggi o la religione. Gli studiosi contemporanei, invece, tendono a essere assai più cauti di questi primi autori per quanto riguarda l'origine della religione, perché ritengono pericoloso speculare sul passato per elaborare teorie su culture diverse dalle nostre senza l'ausilio delle osservazioni dirette prodotte dal lavoro sul campo.

Una delle teorie più autorevoli nello studio del culto delle divinità femminili è stata avanzata nel XIX secolo dallo svizzero J.J. Bachofen, giurista e storico del diritto romano (1815-1887), che collegava il culto delle divinità femminili a una teoria più generale dello sviluppo sociale. Egli sosteneva che le più antiche società umane erano matriarcali e caratterizzate da una diffusa promiscuità: tutto ciò si rifletteva nel culto delle divinità femminili. Nonostante questa teoria sia stata ormai del tutto smentita dagli antropologi moderni, i primi teorici sociali, come Lewis Henry Morgan, Karl Marx e Friedrich Engels, la elogiarono. Sir James Frazer si assunse il compito di completare la raccolta (inaugurata da Bachofen) delle testimonianze sul matriarcato, ricavandole dalle varie culture del mondo. Anche Sigmund Freud riteneva che il culto delle divinità femminili fosse legato a una primitiva fase matriarcale. Per Bachofen e per i suoi seguaci, il «diritto delle madri» caratterizzò una fase ben determinata nell'evoluzione delle culture umane. Questa fase, secondo Bachofen, trova conferma nei miti relativi al culto delle divinità femminili, che costituiscono espressioni viventi «delle fasi dello sviluppo di un popolo e, per l'osservatore perspicace, un riflesso fedele di tutti i periodi della vita di quel popolo». Il periodo matriarcale della storia umana sarebbe stato un periodo di sublime grandezza, in cui le donne ispiravano agli uomini cortesia, purezza e poesia. Nonostante gli uomini possedessero una forza superiore, le donne lottavano per la pace, la giustizia e la dedizione religiosa, guidando la «selvaggia e sfrenata mascolinità». Questa fase primitiva dell'evoluzione culturale venne soppiantata, nella visione di Bachofen, da una successiva età di conquista e di patriarcato.

Nel 1851 i sostenitori della teoria del matriarcato furono coinvolti in una importante controversia, suscitata dal famoso giurista Sir Henry Maine, il quale insisteva nell'affermare che la famiglia patriarcale costituisce l'unità sociale originaria. Era lo stesso anno in cui Bachofen stava lavorando al suo *Das Mutterrecht*, in cui asseriva la tesi esattamente opposta. Oltre trent'anni più tardi, l'antropologo e folclorista J.F. McLennan (1886), ripropose la teoria del matriarcato, adducendo nuove testimonianze antropologiche. Nel 1891 la concezione del matriarcato venne nuovamente rifiutata da Edward A. Westermarck, il quale non approvava l'idea di Bachofen che miti e leggende conservino la «memoria collettiva» di un popolo. La critica di Westermarck finiva per ristabilire la teoria patriarcale di Maine sulle origini dell'umanità.

La discussione si trasformò ancora una volta in controversia nel 1927, con la pubblicazione dell'opera enciclopedica di Robert Briffault intitolata *The Mothers*. Argomentando contro Maine e contro Westermarck, Briffault riaffermava l'esistenza di un primitivo matriarcato, che precedette in ogni parte del mondo il patriarcato. A differenza di Bachofen, tuttavia, che definiva il matriarcato un periodo di governo delle madri e di discendenza per linea femminile, Briffault concepiva il matriarcato come un periodo in cui le donne do-

minavano socialmente più che politicamente. Secondo Briffault, l'«istinto maschile» creò una originaria e informe massa sociale, mentre l'«istinto femminile» fu responsabile dell'istituzione della famiglia. Gran parte delle testimonianze addotte da Briffault derivavano dallo studio della religione; egli riteneva che la diffusa presenza di divinità lunari presso i popoli primitivi costituisse una prova del predominio sociale delle donne, dal momento che le donne furono le prime grandi sacerdotesse dei culti lunari. La teoria evoluzionistica di Briffault non fu l'ultima del suo genere. Intorno al 1930 Wilhelm Schmidt propose una teoria sull'origine della religione che utilizzava un modello di evoluzione culturale di tipo multilineare anziché unilineare. Schmidt presupponeva l'esistenza di tre tipi di «culture primarie»: matrilineare, patrilineare e patriarcale. Alle donne, secondo Schmidt, si deve attribuire la prima coltivazione delle piante: di conseguenza aumentò la loro importanza sociale e si venne originando un culto diffuso delle divinità femminili.

Anche alcuni psicologi hanno elaborato teorie sul culto delle divinità femminili. Freud riteneva che la devozione alle divinità femminili rappresentasse un desiderio infantile di ricongiungimento con la madre. Secondo Freud, il culto delle divinità femminili rappresenta fantasie inconscie universali, che sarebbero caratteristiche di una fase primitiva dello sviluppo psichico, la fase in cui al bambino la madre sembra onnipotente. C.J. Jung collocò l'impulso religioso in una posizione più centrale rispetto a Freud. Egli postulò una serie di archetipi innati e universali, attivi nella psiche umana, uno dei quali sarebbe il principio femminile. Jung si servì del simbolismo proprio delle religioni primitive, arcaiche e contemporanee, per far luce sull'attività di questi archetipi. [Vedi *ARCHETIPO*, vol. 1].

La prospettiva junghiana è stata sviluppata in maniera più articolata in un lavoro ormai classico di Erich Neumann, intitolato *The Great Mother* (1955). Questo imponente volume indaga il fenomeno del culto delle divinità femminili da varie prospettive psicologiche. A differenza dei teorici sociali, che tracciavano lo sviluppo del culto delle divinità femminili nel tempo e nello spazio sociali, Neumann analizza il fenomeno solamente in termini di immagini psichiche interiori. Nonostante rifiuti l'analisi sociologica di Bachofen sul matriarcato, Neumann elogia lo studioso per aver raggiunto conclusioni ancora valide sul carattere elementare del femminile. Secondo le parole di Neumann, «l'umanità primitiva e la fase matriarcale non sono entità archeologiche o storiche, ma realtà psicologiche, il cui potere determinante è ancora presente nelle profondità psichiche dell'uomo contemporaneo». Neumann suppone una fase matriarcale, che a livello psichico precederebbe immediatamente il patriarcato. Questa fase dell'evoluzione della psiche umana è rappresentata dalla fede nella Grande Dea. Una strana contraddizione permea l'opera di Neumann: da un lato, egli tiene in scarsa considerazione l'argomento sociologico di Bachofen a favore del matriarcato, ma al tempo stesso elogia Briffault per aver «scoperto il fatto (non ancora sufficientemente riconosciuto) che la cultura primitiva è in larga misura il prodotto del gruppo femminile» (p. 281). Dal punto di vista metodologico, Neumann ammette la possiblità di estrarre documenti e immagini proprie del culto delle divinità femminili dai loro contesti culturali originari. Egli razionalizza questa metodologia affermando che la psicostoria (una sequenza di fasi nello sviluppo della psiche umana) non corre necessariamente parallela agli eventi storici in maniera lineare. Nonostante tali curiose scelte metodologiche, l'opera di Neumann costituisce una delle trattazioni più complete sul culto delle divinità femminili che sia mai stata redatta da uno studioso occidentale. Egli non soltanto dimostra la grande varietà di forme in cui si manifesta il culto delle divinità femminili, ma rivela anche la natura «trasformativa» di questo impulso religioso. Egli isola quattro diverse manifestazioni dell'archetipo della Grande Madre: 1) la Madre buona (associata alla gravidanza, ai misteri della vegetazione e alla rimascita); 2) la Madre terribile (legata alla morte, allo smembramento, alla malattia e all'annientamento); 3) la Dea trasformativa positiva (connessa con la saggezza, le visioni, l'estasi e i misteri dell'ispirazione); 4) la Dea trasformativa negativa (connessa con il rifiuto, la privazione, la follia e l'impotenza). Ciascuna divinità femminile può essere classificata all'interno di una di queste quattro funzioni dell'archetipo; alcune dee possono appartenere a più di una di queste categorie.

Dopo la trattazione classica di Neumann sul culto delle divinità femminili, intorno alla metà degli anni '50, non c'è più stato alcun lavoro significativo sull'argomento. Varie sono le ragioni. In primo luogo, le opere di Neumann e di Briffault, sebbene scritte nel XX secolo, rispecchiano l'approccio del XIX secolo alle religioni comparate, approccio che si compiaceva della costruzione di elaborate e ambiziose strutture teoretiche per lo studio dei fenomeni complessi. Significativa è anche la nascita dell'antropologia scientifica, che, ancora in tempi recenti, ha privilegiato l'analisi di singole e più maneggevoli entità culturali attraverso il diretto lavoro sul campo. La ricerca a tavolino passò di moda con la nascita della scuola antropologica di Boas, all'inizio del XX secolo. Anche alcuni altri psicologi, a parte Freud e gli junghiani, si sono dedicati allo studio di

tematiche religiose. Gli psicologi contemporanei hanno concentrato la loro attenzione su fenomeni valutabili singolarmente, come il contenuto religioso dei sogni oppure il rapporto tra droghe psichedeliche e alterazioni dello stato di coscienza. All'interno della principale corrente della psicologia americana, in pratica, non è stato scritto nulla sul tema del culto delle divinità femminili.

Diversamente dagli antropologi e dagli psicologi, alcuni studiosi di religione hanno affrontato il tema del culto delle divinità femminili da una prospettiva fenomenologica. Joseph Campbell, ad esempio, nella sua monumentale opera in quattro volumi *The Masks of God* realizza un approccio junghiano al culto delle divinità femminili. Anche se a volte si mostra cauto nell'operare connessioni tra il culto delle divinità femminili e una fase matriarcale dell'evoluzione culturale, altre volte perpetua le vecchie ipotesi ottocentesche di un matriarcato primitivo. E.O. James (1959) oscilla tra una descrizione puramente storica delle differenti dee, colte nei loro contesti culturali, e alcune generalizzazioni che si avvicinano a un approccio (assai simile a quello di Erich Neumann) che presupporrebbe l'unità e universalità della psiche.

Problemi attuali nello studio del culto delle divinità femminili. Dopo quasi trent'anni senza un lavoro significativo sul culto delle divinità femminili, un rinnovato interesse per l'argomento si è manifestato in tre diversi campi: l'antropologia, gli studi religiosi e la scuola femminista. Sul culto delle divinità femminili sono stati pubblicati parecchi nuovi volumi all'inizio degli anni '80. L'opera da me curata, *Mother Worship. Theme and Variations* (1982), presenta i dati attuali utilizzati dagli antropologi per inquadrare l'argomento. Un altro volume, *The Book of the Goddess. Past and Present* (1983), curato da Carl Olson, è una raccolta di articoli di storici delle religioni e di studiose femministe. Il culto delle divinità femminili costituisce inoltre il tema di fondo del fascicolo dell'autunno 1983 di «Signs. Journal of Women in Culture and Society», dedicato agli studi su donne e religione. Questa recente rinascita di interesse per il culto delle divinità femminili è dovuta essenzialmente a tre fattori: 1) un nuovo interesse per la vecchia controversia sul matriarcato; 2) una vivace discussione tra le femministe sul simbolismo delle dee; 3) la nascita di una nuova comparazione religiosa.

La controversia sul matriarcato. La questione del matriarcato primitivo, un tempo problema cruciale dello studio del culto delle divinità femminili, non è ancora scomparsa. Alcuni studiosi moderni continuano a ritenere che ci fu una fase storica primitiva in cui le donne avevano il predominio sugli uomini. Essi restano ancora radicati nella convinzione che il culto delle divinità femminili costituisca una sopravvivenza di quel periodo più antico. La controversia continua a suscitare vivaci dibattiti tra autori famosi, anche se gli studiosi ritengono la questione ormai esaurita.

La maggior parte dei moderni storici delle religioni accetta la visione antropologica secondo la quale una fase storica caratterizzata dal matriarcato non è mai esistita. Alcuni studiosi, tuttavia, invero poco numerosi ma autorevoli, come ad esempio Joseph Campbell, continuano a sostenere l'idea di Bachofen di una età segnata dal «diritto delle madri» e precedente rispetto al patriarcato. Essi insistono nell'affermare che l'esistenza di tale età è stata «inconfutabilmente confermata» da testimonianze archeologiche. Anche se molte studiose femministe si trovano oggi d'accordo con la visione antropologica, rimangono ancora alcune autrici femministe isolate che continuano a perpetuare l'idea di una originaria fase matriarcale. Un esempio è costituito da *The Spiral Dance. A Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess* (1979), della Starhawk, in cui l'autrice parla di una riscoperta delle antiche «civiltà matrifocali» e della «falsità della storia patriarcale». Secondo Sally R. Binford (1981, pp. 150s.) la fede nel matriarcato primitivo ha assunto per certe femministe una forma religiosa; le seguaci del culto della dea madre di Los Angeles, ad esempio, si sono organizzate in una chiesa, con un tempio e delle sacerdotesse. Esse credono che i dati archeologici che confutano la loro posizione siano il risultato di una cospirazione contro le donne operata dagli archeologi professionisti. La Binford definisce questo movimento un «Nuovo Fondamentalismo Femminista».

Gli unici altri studiosi che oggi prendono in seria considerazione l'idea di un matriarcato primitivo sono gli studiosi russi, che continuano ad abbracciare le idee ottocentesche ormai superate di Friedrich Engels. Alexander Marshack (1972, pp. 338s.) cita archeologi sovietici che interpretano le statuette di dee madri del Paleolitico superiore come una conferma dell'esistenza di società matriarcali primitive di cacciatori, organizzate in clan totemici controllati da donne. Secondo Marshack, tale concezione è semplicistica, è un'interpretazione distorta di dati complessi. Egli insiste nell'affermare che le immagini di dee del Paleolitico superiore testimoniano processi simbolici «di significato e uso estremamente variabile e che avevano una varietà di ruoli specifici e generici in una cultura complessa, integrata... Questi elementi non forniscono una conferma del matriarcato». Marshack aggiunge una osservazione finale ma determinante: quella lontana Età fu anche contraddistinta da immagini maschili specifiche e distinte e da una complessa mitologia animale: le sta-

tuette femminili vanno considerate in questo contesto. Così, la società del Paleolitico superiore non era né matriarcale né patriarcale, anche se i marxisti affermano il contrario.

Nessun antropologo oggi parlerebbe di una fase di matriarcato associata al culto delle divinità femminili. Una simile teoria è stata rifiutata in molte occasioni da antropologi di ogni orientamento teorico, compresi marxisti e femministe. In una brillante discussione contro la teoria del matriarcato, Carolyn Fluehr-Lobban (1979, p. 343) rileva tre errori commessi dagli studiosi che insistono nel perpetuare questo mito; essi presumono erroneamente che: 1) la presenza delle divinità femminili costituisca una prova di matriarcato; 2) le società matrilineari rappresentino sopravvivenze di una lontana età matriarcale; 3) matrilinearità e matriarcato siano correlati. Secondo la Binford (1981, pp. 152s.) tutte queste affermazioni sono false e fuorvianti. In realtà il mito del matriarcato nuoce assai alla causa delle femministe, dal momento che le donne non si liberano perpetuando il mito. L'idea che il tipo di organizzazione sociale complessa implicita nel matriarcato potesse esistere nelle società preistoriche appare ridicola in maniera così evidente da costituire motivo di imbarazzo per gli studiosi più seri che si dedicano allo studio della religione.

Anche gli studiosi che rifiutano l'esistenza di una fase storica di matriarcato, tuttavia, a volte insistono nell'affermare che il simbolismo del culto delle divinità femminili può fornire informazioni sulla storia dei ruoli sociali femminili. Alcune femministe sostengono, ad esempio, che l'assenza di immagini femminili nell'Ebraismo, nel Cristianesimo e nell'Islamismo è dovuta alla repressione delle donne nella società occidentale. Questo tentativo di istituire un parallelo tra il genere sessuale delle immagini sacre e il ruolo delle donne appare però fuorviante. Talora i due elementi possono anche risultare di fatto paralleli, ma altre volte il ruolo sociale delle donne può essere diametralmente opposto o differire in maniera significativa da quello suggerito dalle immagini sacre religiose. Uno studio sul culto delle dee nell'Induismo non ci consente in alcun modo, per esempio, di prevedere il rapporto che intercorre fra uomini e donne nela società indiana. Questa è in sostanza l'opinione espressa dalla storica e specialista in studi femminili Judith Ochshorn (in Olson, 1982, p. 18), nel suo studio del 1982 sulla dea Ishtar. Secondo questa studiosa, le divinità del Vicino Oriente antico erano fortemente antropomorfizzate. A volte riflettevano la realtà dei ruoli sociali nel Vicino Oriente, ma più spesso rappresentavano una concezione diversa della comunità – come dimostrano i frequenti esempi di incesto tra le divinità, un'idea totalmente estranea alla realtà sociale di quel tempo.

Oggi la maggior parte degli studiosi di religioni comparate, comprese le femministe, sarebbe disposta ad ammettere che il matriarcato è un mito. Questo non preclude tuttavia il proseguimento delle ricerche sui ruoli maschili e femminili nelle società preistoriche. Dal momento che il lavoro sul campo non ha confermato l'esistenza di nemmeno una singola società matriarcale, la controversia sul matriarcato costituisce un tema pseudoreligioso, che non trova spazio in uno studio serio sul culto delle divinità femminili. Di importanza assai più rilevante è la scuola contemporanea delle femministe, che cercano di approfondire la comprensione del rapporto tra la natura umana e la religione, senza appellarsi a dubbie tematiche ottocentesche quali il matriarcato primitivo. In molti dei loro lavori, queste donne cercano un nuovo centro di identità nel mondo moderno. Il culto delle divinità femminili è stato intimamente legato a questa ricerca.

La rinascita femminista del culto delle divinità femminili. Una delle ragioni della crescente popolarità del culto delle divinità femminili come oggetto di indagine è l'espansione dell'influenza degli studi femminili e il loro sviluppo a livello erudito.

Secondo Carol Christ (in Olson, 1983, p. 235), gli scritti delle femministe sul genere sessuale delle divinità riflettono due tipi distinti di argomentazione: 1) le religioni che sottolineano il carattere maschile dell'Essere supremo divinizzano il principio maschile e lo considerano come l'unica fonte di autorità legittima; 2) l'attribuzione di qualità maschili alle divinità riflette concezioni distorte, che derivano dalla esperienza alienata del maschio nelle società occidentali. Le femministe che si servono della prima argomentazione sottolineano la necessità di eliminare i pronomi maschili e i titoli specifici del genere sessuale dalle Scritture e dalla liturgia ebraica e cristiana, allo scopo di ripristinare l'autorità delle donne. Le femministe che sostengono la seconda argomentazione, invece, si oppongono a questa soluzione semplicistica, perché ai loro occhi la distorta immagine maschile della divinità, nelle religioni occidentali, non può essere rimossa semplicemente cambiando il linguaggio specifico del genere sessuale. Secondo loro il simbolismo ne rimarrebbe influenzato, a causa dell'infrastruttura dualistica, rivolta alla conquista, patriarcale e gerarchica, che si trova alla base di queste religioni orientate in senso maschile. Carol Christ (in Olson, 1983, pp. 238-48) presenta una visione schematica delle soluzioni femministe al problema del genere sessuale nel culto delle divinità. Secondo la studiosa, sono quattro gli approcci avanzati dalle teologhe femministe per risolvere il problema del simbo-

lismo maschile di Dio: 1) i simboli maschili di Dio possono essere reinterpretati in senso non oppressivo; 2) il linguaggio impiegato in riferimento a Dio può essere reso androgino; 3) si può introdurre un simbolismo femminile per l'Essere supremo, al fine di creare immagini che riflettano entrambi i generi; 4) si deve attenuare l'importanza del simbolismo maschile, per fornire una opportunità alla Grande Dea (la cui esistenza è stata oscurata da tale simbolismo) di rivendicare la sua ascendenza. Le femministe occidentali stanno tentando in vari modi di introdurre figure femminili nell'Ebraismo e nel Cristianesimo.

Le femministe che credono che il sessismo sia parte integrante delle religioni occidentali non vogliono contribuire a liberarle da quelli che secondo loro sono pregiudizi sessisti intrinseci; auspicano invece il riemergere di un culto di divinità femminili come centro di religiosità adeguato alla vita religiosa moderna. Queste femministe stanno elaborando in maniera attiva ampie liturgie sperimentali per alimentare la coscienza del culto delle divinità femminili, quale è esistito nell'antichità e nelle religioni estranee alla civiltà occidentale. Così, il culto e le immagini delle divinità femminili sono considerati il perno di un nuovo potere della donna, che ha le sue radici nel movimento di liberazione delle donne e in un nuovo sistema di simboli. *The Spiral Dance* della Starhawk è una formula per la rinascita di una «antica religione della Grande Dea». Riflette la convinzione di alcune femministe che il culto delle divinità femminili sia fonte di forza e di creatività per le donne e che fornisca anche un antidoto alla deplorevole «conquista della natura» patriarcale, tema caratteristico del pensiero occidentale.

Il dibattito tra le femministe su questi problemi sociali e teologici è stata una fonte salutare di rivitalizzazione, non solo in termini di ripresa degli studi sul culto delle divinità femminili, ma anche in termini di indagine erudita sui presupposti, relativi alla natura umana, che si trovano alla base delle religioni occidentali. La crescente letteratura in questo campo promette di gettare nuova luce sul ruolo del culto delle divinità femminili nel mondo contemporaneo. Di conseguenza, possiamo attenderci un aumento sempre crescente delle ricerche sulla venerazione delle divinità femminili, ad opera soprattutto di queste femministe contemporanee che stanno intenzionalmente elaborando nuovi miti per trasformare i modelli tradizionali del culto delle divinità femminili in forme che diano alle donne un senso più forte della propria identità, potere e significato nel mondo moderno. Così, il movimento femminista rappresenta uno dei più importanti fattori che contribuiscono alla rivitalizzazione del culto delle divinità femminili come argomento di indagine tra famosi scrittori e studiosi di diverse discipline.

La nuova comparazione religiosa. Nell'ambito delle scienze sociali si sta sviluppando in maniera significativa un nuovo orientamento, dopo il lungo predominio del behaviorismo in psicologia e del particolarismo storico in antropologia. La rivolta contro gli errori dei teorici da tavolino del XIX secolo si è ormai conclusa. Tale conclusione si riflette in una nuova storia delle religioni di tipo comparativo, che si incentra ancora una volta sui temi fondamentali dell'esperienza religiosa umana. Invece di lavorare su una documentazione di origine dubbia, o in realtà addirittura erronea, i nuovi storici delle religioni comparate trattano questi temi universali con il beneficio di oltre cinquant'anni di ampio lavoro sul campo, condotto nelle diverse culture da scrupolosi scienziati sociali. A partire dalla metà degli anni '70 gli scienziati sociali e gli specialisti della religione hanno lavorato in una più stretta collaborazione. Il risultato è la pubblicazione di numerosi volumi dedicati ai temi fondamentali della religione, come il sacrificio, la morte, la rinascita, i riti di passaggio, il malocchio, il pellegrinaggio e il culto delle divinità femminili. Questi nuovi lavori non sono troppo speculativi né eccessivamente prudenti nell'indagare le dimensioni universali dell'esperienza religiosa. Una delle sessioni maggiormente pubblicizzate e più frequentate in occasione del Convegno dell'*American Anthropological Association* del 1975, a San Francisco, era dedicata alle «Indagini antropologiche sul culto della Madre». Questa sessione portò alla pubblicazione di un volume sull'argomento (Preston, 1982).

La metà degli anni '70 fece da spartiacque nello studio antropologico della religione. Da allora in poi alcuni antropologi si sono dedicati alle grandi sintesi dei dati che erano stati accumulati nel corso degli anni. Molte di queste informazioni furono dapprima isolate, in via preliminare, all'interno di realtà etnografiche specifiche, allo scopo di elaborare descrizioni culturali particolari. Il grande numero di persone che partecipò a San Francisco alla sessione sul culto delle divinità femminili non fu attratto da studiosi di particolare rinomanza, dalle loro consuete esposizioni erudite: piuttosto il tempo era maturo per introdurre ancora una volta un argomento che era rimasto offuscato per parecchi decenni. Una enorme quantità di dati sul culto delle divinità femminili era stata raccolta in molti contesti culturali differenti e nessuno sapeva come utilizzarla. Gli studiosi cercavano una nuova struttura di riferimento. Per molti anni gli storici della religione avevano sintetizzato il lavoro degli antropologi; ora era giunto il momento per gli antropologi di ritornare al

loro compito originario di fornire di senso un tema come il culto delle divinità femminili, situandolo in un contesto comparativo.

Il nuovo approccio al culto delle divinità femminili, anche se in maniera prudente, mira a mantenere un delicato equilibrio tra contesto culturale e motivi universali e generali, che continuano a essere vitali nello studio comparato della religione. Nonostante i primi anni di ambiziose speculazioni e l'ultimo periodo di scetticismo eccessivamente cauto, molte questioni relative al culto delle divinità femminili restano irrisolte. Abbiamo bisogno di sapere di più sul rapporto tra divinità maschili e femminili. Perché in alcune religioni le immagini femminili sono del tutto assenti? E qual è il ruolo del culto delle divinità femminili nello sviluppo delle forme complesse di organizzazione sociale? Perché le immagini sacre femminili continuano a prosperare, anche nei paesi comunisti in cui la religione non è ufficialmente autorizzata? In che cosa le esperienze religiose dei fedeli che si rivolgono alle divinità femminili si differenziano da quelle di coloro che si rivolgono alle divinità maschili per ottenere una risposta alle loro preghiere? Perché il culto delle divinità femminili appare legato a una antichità tanto remota? In quale modo il culto delle divinità femminili si può inserire nel mondo postindustriale? La nuova storia delle religioni comparativa, con la sua equilibrata prospettiva che incorpora questioni e livelli di analisi insieme universali e culturalmente specifici, ha costituito un altro stimolo per la rivitalizzazione di talune fondamentali tematiche religiose, comuni a tutto il genere umano.

Nessuna teoria si rivela da sola adeguata a interpretare il culto delle divinità femminili nelle sue molteplici sfaccettature. Quale impulso profondo ha suscitato la venerazione delle immagini femminili lungo migliaia di anni? Sono nel giusto Victor ed Edith Turner (1978, p. 236) quando si chiedono se il rinnovato interesse dell'età moderna per le immagini femminili è un indizio della nostra insoddisfazione per l'opera iconoclasta, per la tecnologia, per il progresso e la burocratizzazione maschili? Altrove ho scritto (Preston, 1982, pp. 340s.) che la solitudine della vita urbana, la moderna enfasi posta sull'indipendenza, il rapido procedere della società tecnologica e l'interruzione del nostro rapporto con la terra ha lasciato l'uomo della società postidustriale con un profondo senso di disincanto: a tutto questo si potrebbe porre rimedio, a quanto sembra, con un ritorno alle antiche qualità sacre, che in genere paiono meglio espresse attraverso una immagine della madre divina.

Anche se non concordiamo con l'idea junghiana di un archetipo femminile, tutti gli uomini conoscono il legame che unisce una madre al suo bambino e riconoscono il relativo simbolo del ventre come fonte della vita. Il culto delle figure femminili risulta inestricabilmente connesso con l'esperienza universale di questo legame originario. Anche se non ogni manifestazione del culto delle divinità femminili è espressione del tentativo degli uomini di ritornare al legame primario dell'origine, non c'è dubbio che questo tema sottolinea la forte continuità del culto delle divinità femminili espressa in tante forme e con tale diffusione in tutto il mondo.

[Vedi anche *STUDI FEMMINILI*, vol. 5].

BIBLIOGRAFIA

J.J. Bachofen, *Mutterrecht und Urreligion. Eine Auswahl*, Leipzig 1927. Qui Bachofen sviluppa la sua teoria, controversa ma ormai superata, affermando una fase primitiva universale di matriarcato associata al culto delle divinità femminili.

Sally R. Binford, *Myths and Matriarchies*, in «Anthropology», 81/82 (1981), pp. 150-53. Una breve ma eccellente critica dell'attuale controversia sul matriarcato. L'autrice è critica nei confronti di quelle femministe che non riescono ad accettare il fatto che non esistono prove sicure del matriarcato. Una fonte importante per l'esemplificazione dell'errore in cui cade chi deduce i ruoli dei due sessi dall'analisi delle immagini sacre.

R. Briffaul, *The Mothers*, I-III (1927), ed. ridotta da Gordon R. Taylor, New York 1977. L'ultimo classico tentativo di riesumare l'idea ottocentesca del legame tra culto delle divinità femminili e matriarcato. Questa voluminosa opera è ormai superata. Non rappresenta più il pensiero dei teorici sociali sull'argomento.

J. Campbell, *The Masks of God*, I: *Primitive Mythology*, New York 1959 (trad. it. *Le maschere di Dio. Mitologia primitiva*, Milano 1991. Quest'opera esplora le radici paleolitiche e neolitiche del culto delle divinità femminili. Rappresenta l'orientamento junghiano verso una Grande Dea universale. Per certi versi superata, ma ancora utile come fonte secondaria se letta criticamente.

J. Campbell, *The Masks of God*, II: *Oriental Mythology*, New York 1962 (trad. it. *Le maschere di Dio. Mitologia orientale*, Milano 1992). Quest'opera ha un fine enciclopedico e fa spesso riferimento al culto delle divinità femminili nelle tradizioni religiose orientali. Presenta molte generalizzazioni junghiane, ma si rivela ancora utile.

Carolyn Fluehr-Lobban, *A Marxist Reappraisal of the Matriarchate*, in «Current Anthropology», 20 (1979), pp. 341-60. Un'eccellente discussione dell'attuale pensiero antropologico sul matriarcato, con implicazioni relative al culto delle divinità femminili. Particolarmente importante risulta l'attacco dell'autrice all'idea che il culto delle divinità femminili rappresenti un'epoca di potere materno nella storia umana.

E.O. James, *The Cult of the Mother Goddess*, New York 1959. Un'ampia discussione sul culto delle divinità femminili, basata sulle testimonianze archeologiche e documentarie nel Vicino Oriente, nel Mediterraneo orientale e in India. Una fonte eccellente, anche se alcune interpretazioni appaiono superate.

A. Marshack, *The Roots of Civilization*, New York 1972. Un'importante analisi dei dati del Paleolitico superiore relativi al culto delle divinità femminili, che vede il fenomeno come parte di un complesso sistema notazionale piuttosto che di un semplice simbolismo della fertilità. Anche se la tesi di Marshack può apparire controversa, il volume costituisce una ricca fonte di informazione e resta un contributo di fondamentale importanza.

E. Neumann, *The Great Mother. An Analysis of the Archetype*, 2ª ed. Princeton 1963 (trad. it. *La grande madre*, Roma 1981). Si tratta di una delle discussioni più ampie sul culto delle divinità femminili che siano mai state scritte e costituisce la trattazione più completa dell'argometo da una prospettiva psicologica junghiana. Anche se alcune interpretazioni appaiono eccessivamente speculative, è una fonte tuttora preziosa.

C. Olson (cur.), *The Book of the Goddess. Past and Present. An Introduction to Her Religion*, New York 1983. Uno dei volumi più recenti dedicati allo studio delle divinità femminili. I vari contributi rappresentano un'ampia varietà di studi sul culto delle divinità femminili, da parte di storici delle religioni e di femministe. Gli articoli sono di valore diseguale; alcuni sono eccellenti, altri poveri. Il curatore non fornisce una sintesi globale o un indice.

J.J. Preston (cur.), *Mother Worship. Theme and Variations*, Chapel Hill/N.C. 1982. Questo volume costituisce la raccolta di dati più completa e aggiornata sul culto delle divinità femminili in campo antropologico. Particolarmente utile come fonte di documenti provenienti dal lavoro sul campo, con un'ampia introduzione e una conclusione che discute i problemi attuali dello studio delle figure sacre femminili.

Starhawk, *The Spiral Dance. A Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess*, San Francisco 1979. L'autrice tenta di far rivivere il culto delle divinità femminili ponendolo al centro di un culto femminile. Nonostante le premesse errate, è importante il tentativo di sviluppare nuove forme di espressione religiosa.

V. ed Edith Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, New York 1978. Una eccellente trattazione di vari santuari mariani legati al tema del pellegrinaggio. Uno dei pochi studi antropologici sul Cristianesimo.

Marina Warner, *Alone of All Her Sex. The Myth and the Cult of the Virgin Mary*, New York 1976 (trad. it. *Sola tra le donne. Mito e culto di Maria Vergine*, Palermo 1980). Un eccellente studio sul culto mariano, contro l'idea erronea che le immagini sacre femminili e i ruoli delle donne si equivalgano.

R.G. Wasson, C.A.P. Ruck e A. Hofmann, *The Road to Eleusis*, New York 1978. Una discussione controversa e provocatoria sulla religione misterica greca, che ipotizza un possibile uso di droghe psicotrope.

JAMES J. PRESTON

DEVOZIONE. Nel mondo delle religioni, la devozione è affetto ardente, attaccamento zelante, pietà, consacrazione, reverenza, fede, rispetto, timore, attenzione, lealtà, fedeltà o amore per qualche oggetto, persona, spirito o divinità ritenuta sacra, santa o degna di venerazione. Anche un'azione, un culto, la preghiera e i voti religiosi possono essere caratterizzati dalla devozione.

La devozione è un fenomeno molto comune in tutte le parti del mondo e nella maggior parte delle tradizioni religiose. In alcune religioni, sette o culti, la devozione costituisce il fattore religioso principale e risulta quasi un sinonimo della religione stessa. È il caso, ad esempio, di alcune versioni del Buddhismo cinese e giapponese della Terra Pura, di vari movimenti devozionali induisti e di alcuni movimenti cristiani, come il Pietismo. La centralità della devozione sembra essere più diffusa nelle tradizioni religiose in cui le tendenze teistiche sono particolarmente marcate, anche se l'importanza della devozione nel Buddhismo della Terra Pura è una prova sufficiente a metterci in guardia dall'equiparare la devozione con il teismo.

Gli oggetti della devozione. L'estensione indebita che si opera quando si identifica la devozione con la religione diventa evidente quando si considera la varietà degli oggetti della devozione. Nonostante in genere si pensi che gli oggetti principali della devozione sono le divinità, nelle varie religioni dell'umanità si tributa devozione anche a moltissimi altri oggetti. In numerose religioni africane, per esempio, come anche in tradizioni storiche come l'Induismo e il Confucianesimo, gli antenati sono importanti oggetti di venerazione, di timore e di devozione. Anche alcuni individui speciali, vivi o defunti, possono essere oggetti di devozione o almeno perno di culti devozionali. [Vedi *ANTENATO MITICO*, vol. 1]. I *guru* nell'Induismo, i santi nel Cristianesimo, gli *hsien* (immortali) nel Taoismo, i sovrani saggi nel Confucianesimo, gli *imam* nell'Islamismo, i *tīrthaṇkara* nel Giainismo e i Buddha e i *bodhisattva* nel Buddhismo sono solo alcuni tra i molti esempi di personaggi divini che ricevono devozione nelle varie religioni dell'umanità.

Anche le reliquie associate a personaggi sacri sono in molte religioni oggetti di devozione. [Vedi *RELIQUIA*]. I resti fisici del Buddha furono incorporati negli stupa, i santuari attorno ai quali sorse il Buddhismo devozionale. Ancora oggi alcune parti del corpo fisico del Buddha sono conservate in certi templi. Un famoso esempio è costituito dal Tempio del Dente a Kandy, nello Sri Lanka. Nel Cristianesimo, in particolare in Europa nel tardo Medioevo, ci fu un vivace commercio di reliquie, che divenne estremamente importante per la religiosità popolare. Le reliquie venivano incor-

porate negli altari delle chiese e rappresentavano spesso l'aspetto concreto del divino, intorno al quale si costruiva la chiesa. Pezzi della vera croce, ossa di martiri, fiale di latte della Vergine Maria, perfino il prepuzio di Gesù, erano tra le sante reliquie oggetto della devozione popolare. Nel Cristianesimo contemporaneo la Sacra Sindone di Torino costituisce forse l'esempio più famoso di santa reliquia. Ma anche in altre tradizioni religiose i resti fisici dei santi vengono comunemente venerati e spesso i luoghi della loro sepoltura, dove non sono insoliti presunti miracoli attribuiti alla devozione, diventano il centro di culti di guarigione.

Anche una grande varietà di luoghi vengono ritenuti sacri e ricevono devozione. I fiumi nell'Induismo e le montagne nello Scintoismo spesso sono venerati in modo particolare; in effetti la maggior parte delle tradizioni religiose associano la sacralità a luoghi specifici. Alcune città, ad esempio, rivestono un importante ruolo nella tradizione di molte religioni e sono spesso esse stesse centri di pellegrinaggio e di devozione. Vārāṇāsi nell'Induismo, Gerusalemme nell'Ebraismo e nel Cristianesimo, la Mecca nell'Islamismo e Ise nello Scintoismo sono solo alcuni tra i molti esempi a disposizione. Talvolta intere aree geografiche o interi paesi sono oggetti di devozione. Il subcontinente indiano nel suo insieme per gli induisti e Israele per molti Ebrei, per esempio, sono oggetto di devozione.

La devozione si impernia spesso su oggetti rituali o propri del culto. L'Arca dell'Alleanza nell'antico Ebraismo e l'ostia nel Cristianesimo sono esempi ben noti. Anche i testi sacri sono oggetto di devozione per alcune religioni. Così la *Torah* nell'Ebraismo, la *Sutra del loto* nel Buddhismo Nichiren, l'*Ādi Granth* nel Sikhismo e il Corano nell'Islamismo.

In verità, il sacro, il santo o il divino si sono rivelati all'umanità, o sono stati da essa percepiti, in modi così differenti e in una tale varietà di forme che a un certo punto della storia religiosa quasi ogni oggetto possibile e immaginabile ha ricevuto devozione religiosa.

I diversi tipi di devozione. La devozione può essere di diversi tipi e ha luogo in differenti ambienti fisici, con differenti atteggiamenti e nell'ambito di tipi differenti di comunità. Essa spesso è meditativa, emotivamente disciplinata e sommessa e consiste essenzialmente nel dirigere volontariamente la propria attenzione verso l'oggetto di devozione. Questa è la natura della devozione, ad esempio, descritta nella *Bhagavadgītā*. In questo testo Kṛṣṇa insegna ad Arjuna a concentrarsi mentalmente sulla divinità nel corso di tutte le sue azioni, al fine di rendere l'intera sua vita simile a un atto di devozione. Una analoga enfasi è presente nella maggior parte delle tradizioni teistiche, in cui si insegna al devoto a curarsi di Dio in ogni circostanza.

La devozione può esprimersi anche come delirio e come passione. [Vedi *DELIRIO RELIGIOSO*, vol. 3]. La devozione sufi è in genere accompagnata dalla musica e dalla danza e gran parte della poesia devozionale sufi si rivela intensamente appassionata. Nell'Induismo il *Bhāgavata Purāṇa*, un testo devozionale medievale, sostiene che la vera devozione è sempre accompagnata da tremore, da capelli ritti, da lacrime e sospiri di passione. Il maestro e santo Caitanya (1486-1533) rappresentava questo tipo di devozione. Egli veniva così spesso sopraffatto da attacchi di devozione a Kṛṣṇa, durante i quali sveniva o cadeva in estasi, che poteva a malapena adempiere alle normali azioni della vita quotidiana.

L'ambiente della devozione può essere assai formale. Chiese, sinagoghe, templi e moschee sono tutti luoghi in cui la gente consacra la mente e il cuore al divino. In tali ambienti la devozione può risultare fortemente formalizzata e può perfino tramutarsi in una abitudine, sotto la direzione di un clero professionale. Nella sua espressione formale, la devozione è spesso comune o congregazionale e sorge, o dipende, dal raduno di un gruppo di persone accomunate da un fine devozionale comune. Per altro verso, la devozione in questi ambienti fisici formali può anche assumere l'aspetto dell'esecuzione individuale di un atto di devozione rivolto a un santo particolare.

Ma la devozione può anche essere del tutto informale e priva di strutture. Ne forniscono i migliori esempi le vite di santi famosi che furono grandi devoti. Francesco d'Assisi (1182-1226) nel Cristianesimo e Caitanya nell'Induismo furono entrambi caratterizzati da slanci spontanei di devozione appassionata in qualsiasi tipo di ambiente.

Anche le comunità devozionali (gruppi formatisi essenzialmente come conseguenza della devozione oppure al fine di coltivarla) possono variare: si passa da quelle profondamente strutturate a quelle totalmente prive di strutture. Gli ordini monastici nel Cristianesimo e gli ordini sufi nell'Islamismo, in cui la devozione riveste un ruolo fondamentale, sono esempi di comunità devozionali fortemente strutturate. [Vedi *MONACO*]. Nell'India meridionale i santi-devoti di Śiva (i *nāyaṉār*) e di Viṣṇu (gli *āḻvār*), invece, appartenevano a tradizioni non strutturate, in cui i singoli santi-poeti girovagavano per il paese o risiedevano presso i templi cantando gli inni devozionali al loro signore. La comunità devozionale può anche non superare l'ampiezza di un singolo santo e dei suoi ammiratori, discepoli, seguaci o devoti. Così avvenne nei primi tempi della vita religiosa di san Francesco e nel caso di santi induisti come Lalleśvarī del Kashmir (XIV secolo) e Mīrā Bāī del Rajasthan (1498-1546).

Le caratteristiche della devozione. Anche se i contesti, gli oggetti e gli atteggiamenti della devozione variano, vi sono alcune caratteristiche che qualificano la maggior parte degli esempi di devozione religiosa. Queste caratteristiche toccano le emozioni, il volere e la mente.

1. L'oggetto, la persona o la divinità a cui è diretta la devozione viene considerata con timore e con riverenza. C'è il riconoscimento, spesso più emotivo che mentale, che l'oggetto è dotato di un potere sacro. Questo timore o riverenza può assumere un'intensità, un'esclusività o un ardore appassionato, che soggioga il devoto.

2. La devozione religiosa risulta caratterizzata dalla fede. C'è la convinzione, la fiducia o la sicurezza, da parte del devoto, che l'oggetto della devozione è reale, che permea la realtà, la avvolge o in qualche modo la compendia. Questo aspetto della devozione appare solitamente associato alla volontà; implica abbandono, lealtà, spesso sottomissione all'oggetto della devozione.

3. La devozione risulta caratterizzata dalla semplicità mentale; essa implica spesso concentrazione mentale sul suo oggetto. Della devozione religiosa fanno spesso parte tecniche spirituali che mirano a focalizzare e a concentrare la mente.

Le caratteristiche della devozione teistica. Quando la devozione religiosa è di natura teistica, essa appare ulteriormente contraddistinta dalle seguenti caratteristiche.

1. La devozione teistica implica un rapporto personale, in cui la divinità viene immaginata e accostata come persona e in cui ci si aspetta di conseguenza che essa risponda ai suoi devoti. Nell'Islamismo, ad esempio, si ritiene che il termine *manājāt*, che significa «intima conversione», indichi la devozione di un individuo a Dio. L'atteggiamento che il devoto assume in questa relazione personale varia e dipende spesso dal modo in cui la divinità viene percepita.

2. Una delle più comuni metafore impiegate nella devozione teistica è quella del rapporto amoroso. L'amore del devoto può essere come quello di un servo per il padrone, di un bambino per il genitore, di un amico per l'amico o di un amante per l'amata. Nella devozione teistica l'atteggiamento d'amore, specialmente quando si tratta di un rapporto di coppia, sia esso erotico o romantico, introduce una grande intimità, passione e tenerezza nell'esperienza devozionale. Quando la devozione viene espressa nei termini di un rapporto amoroso, la divinità si trova solitamente inserita in un ruolo assai accessibile e viene descritta come se ricambiasse l'amore del devoto con il suo amore appassionato. Molte dee, ad esempio, vengono raffigurate come delle madri protettive, che si preoccupano dei loro devoti/bambini; nel Cristianesimo il «Padre Nostro» presenta Dio come il padre dei suoi devoti. Sempre nella devozione teistica, in risposta al ruolo devozionale proprio del devoto, le divinità assumono il ruolo di genitore amorevole, di amico intimo o di amante appassionato.

3. La devozione teistica risulta caratterizzata anche da espressioni o sentimenti di lode e di sottomissione. Entrambi gli atteggiamenti presuppongono che la divinità sia moralmente superiore, più saggia e più potente del devoto e solitamente che il devoto sia stato creato dalla divinità o dipenda interamente dalla divinità per la continuità della sua esistenza e del suo benessere. Nelle lodi si fa spesso menzione delle qualità divine della bontà, della grandezza e della generosità. La divinità viene lodata perché accordi al devoto, al suo paese o nazione oppure al mondo nel suo insieme, benedizioni diverse, in particolare la benedizione della vita. La devozione teistica si esprime tipicamente lodando la divinità come fonte di tutti i beni e come incarnazione di tutte le buone qualità. Nell'Islamismo, ad esempio, il termine *ḥamd*, che significa «lode di ringraziamento», indica spesso la devozione.

Il devoto di una divinità esprime spesso la totale dipendenza dal suo dio attraverso sentimenti, atteggiamenti, gesti o atti di sottomissione. In arabo la parola *muslim* significa «colui che si arrende (a Dio)» ed esprime la centralità di questo atteggiamento nella tradizione islamica. Il termine musulmano *'ibādah* («culto»), che si trova spesso impiegato per designare le osservanze devozionali a Dio, indica chiaramente che il rapporto tra divino e umano è simile a quello tra un padrone e uno schiavo (*'abd*). Nel Visnuismo Srī, uno dei movimenti devozionali induisti, il tema del completo abbandono di sé (*prapatti*) è centrale; si ritiene che tale sottomissione riassuma in sé per intero la *bhakti*, o devozione a Dio.

Il tipo di sottomissione dipende dal genere di rapporto previsto dal devoto. La sottomissione di un bambino alla madre, ad esempio, è del tutto differente dalla sottomissione di uno schiavo al suo padrone. In molte tradizioni religiose si afferma che lo *status* del devoto nei confronti della divinità risulta assai inferiore; uomini e donne sono spesso descritti come moralmente deboli, peccatori, corrotti e insignificanti, mentre la divinità gode di una schiacciante superiorità. In un rapporto di questo genere l'atteggiamento proprio del devoto è l'umiliazione e la sottomissione. Un manuale di preghiera musulmano, ad esempio, dice: «Ti supplico con la supplica del peccatore umiliato, la preghiera di chi ha il collo chinato davanti a te, di che ha la faccia nella polvere davanti a te» (citato in Padwick, 1961, p. 10).

Devozione e pratiche religiose. La devozione viene spesso associata alle diverse pratiche religiose, oppure si esprime all'interno di queste prtiche.

Preghiera. La devozione assume spesso la forma della preghiera. [Vedi *PREGHIERA*]. Nella preghiera la divinità viene supplicata, implorata o lodata con un atteggiamento di servizio o di cura devozionale. In alcuni casi il devoto coltiva una disposizione mentale di devozione prima di pregare, al fine di assicurarsi la sincerità e la concentrazione. Nell'Ebraismo medievale, ad esempio, alcune autorità raccomandavano, prima della preghiera, la pratica del *kavvanah*, l'atto di dirigere l'attenzione verso Dio, cosicché la preghiera potesse essere intrapresa con la disposizione mentale più appropriata.

Espressioni patetiche e drammatiche di devozione si trovano frequentemente nei poemi e negli inni che esprimono le preghiere dei devoti rivolte al divino. Inni di questo genere si incontrano in numerose religioni tribali e in ogni tradizione religiosa teistica. Gli inni, come quelli fondamentali del Protestantesimo, sono preghiere devozionali messe in musica. La preghiera collettiva, comune in molte religioni, costituisce un altro esempio di devozione formalizzata.

Culto. In quanto espressione formale di omaggio, servizio, riverenza, lode o supplica a una divinità, il culto si rivela strettamente connesso con la devozione, quando addirittura semplicemente non la esprime. Gran parte del culto, infatti, rappresenta un'espressione formale, periodica e strutturata di devozione. Le preghiere giornaliere e del venerdì prescritte nell'Islamismo, ad esempio, chiamate *ṣalāt*, nella loro natura si rivelano essenzialmente devozionali. Nella *pūjā* («culto») dell'Induismo, che si pratica sia nei templi che in ambienti domestici e che può essere celebrata da un singolo individuo o da gruppi di molte persone, il modello di base delle azioni rituali denota cura e servizio della divinità da parte dei fedeli. Il sacerdote, o direttamente il devoto, simbolicamente fa il bagno alla divinità, la rinfresca facendole aria, la nutre e la intrattiene. È comune nel culto fare offerte alla divinità; anche questo rientra nello spirito della devozione. Alcune forme di culto rappresentano in primo luogo, per i devoti, occasioni per esprimere insieme la devozione al loro dio. È il caso, ad esempio, del *kīrtana* e del *bhajan* nell'Induismo, raduni di devoti in cui si cantano inni in lode di una divinità. L'ambiente è solitamente informale e l'atmosfera emotivamente calda. Non è insolito per i devoti danzare e saltare festosamente mentre cantano i loro inni di lode. Anche gli incontri devozionali protestanti rappresentano un contesto in cui dai presenti ci si aspetta un'aperta espressione di devozione emozionale.

Pellegrinaggio. In molte religioni il pellegrinaggio è assai popolare e per molti pellegrini il viaggio costituisce un atto di devozione. [Vedi *PELLEGRINAGGIO*]. Intraprendere un lungo viaggio verso un luogo sacro è una preghiera fisica. Attraverso il pellegrinaggio il pellegrino può rivolgere una particolare supplica alla divinità o esprimere gratitudine per una grazia ricevuta. Nell'Islamismo si raccomanda il pellegrinaggio alla Mecca come uno dei fondamentali atti di sottomissione che tutti i musulmani hanno il dovere di compiere.

Il pellegrino può intraprendere il pellegrinaggio semplicemente per immergersi in un'atmosfera di pietà e di devozione che si rivela molto più intensa che non nelle circostanze ordinarie. Il senso della comunità che nasce tra i pellegrini è spesso assai forte e l'intero viaggio, che può durare alcune settimane, si può trasformare in una stravaganza devozionale: si cantano inni tutto il giorno, alcuni devoti svengono durante attacchi estatici o di possessione e si narra di guarigioni e di eventi miracolosi. Il pellegrinaggio annuale a Pandharpur, nel Maharashtra, è l'esempio di un pellegrinaggio che diventa un atto di devozione di massa protratto per settimane, un tipo di pellegrinaggio, del resto, non insolito nell'Induismo.

Meditazione. Anche se alcuni tipi di meditazione non implicano affatto devozione, la devozione spesso si serve di tecniche meditative. [Vedi *MEDITAZIONE*, vol. 3]. La meditazione solitamente consiste nell'applicazione di una disciplina alla mente, cosicché essa sia in grado di focalizzarsi su qualche cosa senza lasciarsi distrarre da pensieri vani o dalle necessità e dai disagi del corpo. [Vedi *ATTENZIONE*, vol. 3]. Per molti praticanti lo scopo è quello di riuscire a concentrare l'attenzione sopra una divinità. La meditazione viene utilizzata per perfezionare, approfondire, affinare o intensificare la devozione. In tali casi meditazione e devozione diventano di fatto sinonimi. Nel Buddhismo giapponese della Terra Pura il termine *anjin* (che si traduce talvolta come «fede») fa riferimento a una calma meditativa in cui il cuore e la mente si acquietano nella concentrazione sul Buddha Amida e sul suo paradiso. Una tecnica meditativa che viene comunemente utilizzata per generare, esprimere o accrescere la devozione è la ripetizione continua del nome della divinità o di una breve preghiera rivolta alla divinità. I sufi invocano ripetutamente i nomi di Dio in una parte del loro *dhikr* (un termine che esprime il raccoglimento, inteso come tecnica devozionale); i monaci delle comunità ortodosse d'Oriente cantano continuamente la preghiera di Gesù («Signore Gesù abbi pietà di me peccatore»); i devoti di Kṛṣṇa modulano in ripetizione i suoi nomi. Nel Buddhismo della Terra Pura i devoti cantano continuamente una breve preghiera («Salve al

Buddha Amida»), per affinare e concentrare la loro fede in Amida.

Ascetismo e monachesimo. L'ascetismo e il monachesimo possono essere praticati per diverse ragioni, ma risultano spesso presenti in contesti devozionali, specialmente nelle tradizioni teistiche e del Buddhismo della Terra Pura. L'esempio più drammatico di ascetismo, all'interno del Cristianesimo, è quello dei Padri del deserto, che cercavano la solitudine per sviluppare la loro attenzione a Dio, senza ostacoli o distrazioni da parte della società o di altri individui. Il loro ascetismo era chiaramente associato alla devozione ed era appunto finalizzato a coltivarla. Anche nel Sufismo, un'espressione profondamente devozionale dell'Islamismo, vi è una forte tensione ascetica; molti tra i più importanti capi e santi devozionali dell'Induismo, inoltre, hanno rinunciato alla vita mondana. In parecchi casi appare chiaro che l'ascetismo, in quanto rinuncia al mondo, non soltanto si è rivelato compatibile con la devozione, ma l'ha addirittura incentivata.

Lo stesso si può dire nel caso del monachesimo. Per secoli nel Cristianesimo si è creduto che una comunità isolata, rinchiusa in un chiostro e rigidamente disciplinata, fosse il luogo migliore per consacrarsi a Dio. La vita della comunità monastica era dominata da un culto e da una preghiera regolari e ripetuti più volte al giorno, e imponeva all'individuo una disciplina devozionale. In linea di massima, il monachesimo rappresentò nel Cristianesimo un tentativo sistematico di perfezionare le predilezioni devozionali di ogni singolo uomo. Come nell'ascetismo, lo scopo era quello di rendersi attenti a Dio in ogni situazione, con la differenza che nel monachesimo si cercava di raggiungere questo fine con l'aiuto di una comunità di sentimenti concordi e sotto la guida di una disciplina o di una regola. Per molti aspetti, alcune confraternite sufi e numerose comunità monastiche del Buddhismo della Terra Pura possono egualmente essere considerate tentativi organizzati di creare l'ambiente ideale per coltivare il sentimento devozionale.

Misticismo. In molti devoti, in particolare all'interno delle tradizioni teistiche, sussiste un profondo desiderio di essere vicini alla divinità, alla sua presenza o da essa assorbiti. [Vedi *UNIONE MISTICA*, vol. 3]. Questo è anche lo scopo del misticismo nelle tradizioni teistiche e pertanto devozione e misticismo risultano spesso strettamente associati. Nel misticismo ebraico medievale, il *devequt*, che viene solitamente tradotto come «adesione a Dio», è considerato la più alta condizione religiosa raggiungibile. Questo stato di adesione a Dio è sinonimo di un'intensa devozione in cui il devoto è completamente concentrato sul divino e in esso assorbito. Nel Sufismo il termine *fanā'* indica un punto della ricerca spirituale del devoto/mistico in cui ogni sentimento dell'individualità e dell'*ego* scompare e il sufi viene sommerso da Dio. Nel Cristianesimo, l'idea di unione con il divino viene espressa da Paolo come segue: «Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me» (Gal 2,20). Nel tentativo di esprimere l'intimità dell'esperienza immediata di Dio, Giovanni della Croce (1542-1591), il grande mistico spagnolo, parlava di un fiume che si spande nell'oceano e di un ferro surriscaldato fino al punto di diventare una cosa sola con il fuoco. L'unione mistica rappresenta allora la meta ultima di molti devoti in varie e differenti tradizioni religiose e la via mistica viene spesso considerata come la via più sublime che un devoto possa intraprendere.

Attività sociale e carità. In alcune tradizioni religiose l'attività caritatevole al servizio del prossimo è considerata la forma più perfetta di devozione al divino. [Vedi *CARITÀ*, vol. 3]. Nel Cristianesimo numerosi movimenti con forti tendenze devozionali hanno posto l'accento sull'importanza fondamentale delle opere di carità come perno della vita devozionale. Con l'inaugurazione degli ordini religiosi attivi, per gli uomini da parte di Francesco d'Assisi nel XIII secolo e per le donne da parte di Mary Ward e di san Vincenzo de' Paoli nel XVII secolo, il fulcro della vita religiosa, che precedentemente era stato identificato nella vita claustrale, passò dalla coltivazione delle predilezioni spirituali del singolo individuo, isolato dalla società, al servizio dei poveri e dei bisognosi nel mondo. I protestanti hanno fondato numerose confraternite religiose, maschili e femminili, dedite al servizio dei poveri; il movimento del Vangelo Sociale, d'altro canto, sorto in America nel XIX secolo, rappresenta un tentativo di fornire una giustificazione teologica dell'impegno sociale inteso come perno della vita cristiana.

Un tipico e significativo esempio moderno di devozione inestricabilmente associata al servizio sociale è la vita di madre Teresa di Calcutta e delle sue Sorelle della carità, che hanno fatto dell'assistenza ai «poveri più poveri» il loro stile di vita. Madre Teresa ha detto di insegnare alle donne che entrano nel suo ordine a veder Gesù in ogni persona che assistono; nel servire uomini e donne esse servono Gesù.

Questo tema dell'equiparazione tra servizio agli uomini e servizio a Dio compare anche in altre tradizioni religiose. Al Mahatma Gandhi, ad esempio, che era fortemente portato alla devozione, un giorno fu chiesto perché non si volesse allontanare dal mondo per cercare Dio. Egli rispose che se avesse pensato anche solo per un momento che Dio poteva trovarsi in una caverna dell'Himalaya, vi si sarebbe immediatamente recato; egli però era convinto che si potesse trovare Dio soltanto tra gli uomini e al loro servizio.

La filosofia della devozione. Nella tradizione induista e in quella buddhista, in cui il modello devozionale è affiancato da altri modelli fortemente competitivi, si adducono due tipi di argomenti a difesa dell'eccellenza della via devozionale. Entrambe le tradizioni ammettono che il mondo è entrato in una fase finale di decadenza morale, religiosa ed etica (il *kaliyuga* per l'Induismo e il *mappō* per il Buddhismo giapponese). Nell'età presente gli uomini non possiedono più le facoltà spirituali che consentivano loro, nelle età precedenti, di seguire con facilità certe vie religiose. In particolare l'ascetismo, la meditazione, il monachesimo e il cerimonialismo religioso sono troppo ardui da praticare per gli uomini dell'età attuale, le cui capacità spirituali sono deboli. In questa età presente, dunque, la devozione costituisce il miglior modo per raggiungere la meta spirituale. Si tratta del modo migliore perché è il più facile. Può essere praticato da chiunque, dal monaco e dal contadino, dal ricco e dal povero, dal sacerdote e dal laico, dall'uomo e dalla donna, dal giovane e dal vecchio. Il secondo argomento è una conseguenza del primo. Perché la devozione costituisce la via più facile? Costituisce la via più facile perché è la via più naturale per gli uomini. In alcuni movimenti devozionali induisti, ad esempio, si sostiene che la *bhakti* (devozione) rappresenta il *dharma* (modo corretto di agire) intrinseco di un individuo, in opposizione al suo *dharma* ereditario, che equivale alla casta, all'occupazione, al ruolo sociale. Tutti gli uomini, secondo questa logica, hanno un desiderio innato di amare Dio e finché non lo fanno rimangono frustrati, incompleti, soli e smarriti. La devozione viene vista come la possibilità per ogni uomo di coltivare questo impulso naturale a servire e amare il suo creatore, colui che ha instillato nel profondo degli uomini una brama ardente di ricongiungersi alla loro fonte.

L'idea della devozione come naturale disposizione dell'individuo è presente anche in molte immagini sufi, che parlano di colui che rifiuta la devozione a Dio come di un pesce fuor d'acqua, di un cammello lontano dal pozzo da cui abbeverarsi, di un uccello separato dal suo compagno. Cercare Dio attraverso la via mistica è ritornare a casa, cercare ciò che è familiare e rassicurante, abbandonarsi ai propri desideri naturali. Un'idea analoga viene espressa dalla famosa frase di Agostino (354-430), secondo il quale gli uomini sono inquieti finché non trovano la loro pace in Dio.

Nella visione di Francesco d'Assisi, infine, l'intera creazione era venuta all'essere con lo scopo di lodare il suo creatore. Ciascuna specie loda Dio nel suo modo particolare e perfino la natura inorganica, in qualche modo, celebra il creatore. Per Francesco, la devozione a Dio rappresenta la legge intrinseca che soggiace alla creazione e che si manifesta ovunque. In modo analogo, negli scritti di alcuni sufi si afferma che l'intera creazione è pervasa dalla presenza di Dio. La presenza divina inebria tutte le creature e le fa cantare e danzare in una lode estatica.

Un altro tema devozionale è l'idea che colui che si consacra veramente a una divinità fa di ogni sua azione, anche se apparentemente insignificante, abituale o frivola, un atto di devozione al divino. Nella *Bhagavadgītā*, quando Kṛṣṇa insegna ad Arjuna come disciplinare il suo agire, in modo da non dover raccogliere i frutti del *karman*, gli dice di consacrare tutte le sue azioni a Dio, al fine di diventare in tutto quello che fa uno strumento di Dio (9,27). Anche nell'Ebraismo chassidico si insegna che lo stato di *devequt*, o adesione a Dio, dovrebbe essere la costante disposizione mentale dell'individuo. Nella vita quotidiana, anche quando compiamo le azioni più mondane, dovremmo sempre aderire al Signore.

[Per alcuni aspetti soggettivi della devozione, vedi *AMORE*, vol. 3].

BIBLIOGRAFIA

Non sono numerosi i lavori sulla devozione come fenomeno religioso. Fr. Heiler, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*, München (1918), 1923 (2ª ed.), 1969 (rist.), cerca di descrivere questo fenomeno largamente diffuso nelle religioni dell'umanità, ma si concentra quasi esclusivamente sulle tradizioni religiose dell'Occidente. Per quanto riguarda le singole tradizioni religiose, sono disponibili materiali più numerosi e più validi. A.Z. Idelsohn, *Jewish Liturgy and Its Development*, New York 1967, dedica alcune sezioni alla devozione nella tradizione ebraica. O. Chadwick, *Western Ascetism*, London 1958, contiene traduzioni di importanti testi ascetici della tradizione cristiana e tratta del ruolo esemplare dell'asceta nella religiosità cristiana. D. Knowles, *Christian Monasticism*, New York 1969, è un'opera fondamentale sull'ideale monastico nella vita cristiana. Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill/N.C. 1975, tratta delle tradizioni sufi dell'Islamismo, che nella loro natura appaiono profondamente devozionali. C. Padwick, *Muslim Devotions. A Study of Prayer-Manuals in Common Use*, London 1961, analizza i comuni manuali devozionali dell'Islamismo. A.K. Ramanujan ha tradotto vari inni devozionali della tradizione induista dell'India meridionale e ha presentato una panoramica della devozione induista in *Hymns for Drowning. Poems for Viṣṇu by Nammālvār*, Princeton 1981. Ed.C. Dimock e Denise Levertov hanno tradotto numerosi inni devozionali dell'Induismo bengalese in un libro intitolato *In Praise of Krishna. Songs from the Bengali*, New York 1967. Infine A. Bloom, *Shinran's Gospel of Pure Grace*, Tucson 1965; e G. Nakai, *Shinran and His Religion of Pure Faith*, Kyoto 1946, trattano delle devozioni buddhiste in Giappone.

DAVID KINSLEY

DIVINAZIONE. La divinazione è l'arte o la pratica di individuare un senso umano e personale nel futuro o anche negli eventi del passato e del presente. L'attenzione attribuita a certi indizi e le metodologie specifiche per individuarli si ritrovano in diverse culture. La cultura meno interessata alla divinazione è probabilmente quella tradizionale degli Aborigeni dell'Australia, benché anch'essi usino talora, in occasione dei funerali, praticare indagini di carattere divinatorio per individuare lo stregone responsabile del decesso.

L'indagine scientifica si è sviluppata a partire da certe forme di divinazione e si può dire che alcuni elementi di quella sono continuazioni delle pratiche precedenti: l'astronomia, per esempio, è tributaria, per certi aspetti, delle speculazioni astrologiche ellenistiche e del Vicino Oriente. Fisici e matematici sono stati anticipati dalle speculazioni cosmologiche della divinazione indiana, araba e pitagorica, e anche gli scienziati dell'epoca rinascimentale, nella loro ricerca delle armonie e delle consonanze universali, si ricollegano alla Qabbalah ebraica e all'Ermetismo. La divinazione, tuttavia, non è affatto riducibile a semplice scienza infantile o a magia pseudoscientifica: gli scopi che essa si prefigge sono assai lontani da quelli che si propone la scienza moderna. E forse proprio questa diversità di obiettivi contribuisce a mantenere vivo ancor oggi, anche presso persone colte, il fascino della divinazione, soprattutto nei suoi aspetti astrologici, medianici e negromantici. La divinazione può essere definita una forma di comunicazione personale con speciali entità, nel tentativo di individuare «qualcosa» che è stato indirizzato a una persona o a un gruppo ben precisi. La scienza, anche se tronfia della fede nei propri assiomi, non può mai proferire certezze assolute, a causa della neutralità che ne caratterizza l'etica e la metodologia. Essa può soltanto suggerire ipotesi intorno alla realtà, ispirandosi a frequenze statistiche, e non fa mai riferimento a persone o a casi specifici, perché non si occupa né della realtà esistenziale del singolo né della trascendenza. Per questi motivi, sono proprio discipline moderne quali la psicoterapia o le teorie marxiste, discipline che trascurano del tutto la scientificità, quelle che oggi assumono una funzione divinatoria (e quindi religiosa) e che costituiscono il contributo moderno alla storia della divinazione.

Forme di base. Per individuare il senso degli eventi, è possibile fare ricorso a qualche oggetto. È piuttosto comune che una persona ansiosa di conoscere l'esito di una situazione che la riguarda attribuisca spontaneamente e arbitrariamente un significato ad alcuni segni o presagi. Ma la forma culturalizzata delle metodologie e dei segni divinatori solo raramente è del tutto casuale: essa segue in genere una logica ben precisa.

Una lista completa degli «agenti» divinatori si può trovare nel IV volume della *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Edinburgh 1911, dove H.J. Rose classifica i modi più comuni usati per acquisire capacità divinatorie e sviluppare tecniche appropriate. Sogni (divinatori), presentimenti e sospetti, movimenti involontari del corpo (come starnuti o fitte improvvise), ordalia, possessione medianica, necromanzia, osservazione degli animali (ornitomanzia, o interpretazione del volo degli uccelli), osservazione delle viscere delle vittime sacrificali (aruspicina) o dei loro ultimi movimenti prima della morte, manipolazione di piccoli oggetti (dadi o altro: è il cosiddetto sortilegio), lettura delle foglie di tè o delle carte da gioco (cartomanzia), interpretazione di fenomeni naturali (geomanzia, astrologia) e di certi aspetti umani (frenologia, chiromanzia) e, per finire, la mescolanze di tutti questi «agenti». Platone, in una analisi che costituisce ancora la base per certi studi sulla sopravvivenza della divinazione nel mondo moderno (cfr. A. Caquot e M. Leibovici, *La divination. Études recueillies*, I-II, Paris 1968), distingueva un tipo di divinazione estatico da uno non estatico: in quest'ultimo includeva tutti i sistemi empirici e induttivi utili a individuare un presagio, quali ad esempio l'analisi delle viscere. È tuttavia possibile che stati estatici e metodologie induttive si mescolino confusamente: certe interpretazioni indigene dei cosiddetti indizi oggettivi, ad esempio, spesso assumono tratti di una autentica possessione, talora unita alla capacità da parte dell'aruspice di cadere in estasi; alcuni *medium*, per altro verso, sembrano del tutto normali anche nel corso della «possessione».

Sarebbe certamente più utile stabilire quale sia la teoria indigena sulla divinazione, piuttosto che cercare di analizzare lo stato mentale di chi pratica la divinazione nei differenti periodi storici e nelle diverse culture. Il medesimo elevato grado di consapevolezza, infatti, può essere percepito in una cultura come profonda sapienza e in un'altra come possessione spiritica. Sotto l'influsso di tali interpretazioni, in realtà, chi pratica la divinazione potrebbe lasciarsi trascinare in uno stato di *trance* medianica più profondo, oppure, al contrario, tendere a una più intensa lucidità. Il modo in cui la condizione viene interpretata influisce sul suo modo di realizzarsi.

Rivolgendo l'attenzione verso le teorie indigene sulla divinazione, ci indirizziamo anche verso ipotesi cosmologiche e verso atteggiamenti nei confronti dell'io che associano metodi differenti, apparentemente slegati fra loro. Le culture che privilegiano una interpretazione medianica dello stato di *trance*, per esempio, spiegano in genere anche la pratica di trarre le sorti e di esaminare i visceri nei termini di una possessione

spiritica: la divinazione, secondo questo particolare punto di vista, consiste nelle forme di comunicazione sviluppate da esseri invisibili all'indirizzo di una umanità che viene così istruita sul senso degli eventi. Invece le culture che hanno sviluppato la concezione di un ordine divino impersonale, ma decifrabile ed essenziale, interpretano in genere le interiora e il getto delle sorti come echi che in questo microcosmo corrispondono a più vaste armonie. Basandosi, dunque, sui significati attribuiti dagli stessi indigeni, è possibile distinguere tre tipi fondamentali di divinazione: quello che poggia su un contesto immediato, dove l'atteggiamento spirituale di chi pratica la divinazione è visto come «divinazione intuitiva»; quello che si basa sulla manipolazione dello spirito (divinazione per possessione); quello, infine, che riflette l'operato di leggi impersonali all'interno di un coerente ordine divino (divinazione sapienziale). Lo schema seguente fornisce le diverse categorie e alcuni esempi all'interno di questi tre tipi più generali:

TIPOLOGIA DELLA DIVINAZIONE

I. DIVINAZIONE INTUITIVA (il praticante «vede» o «conosce» la realtà o il futuro in modo spontaneo)
   A. Impressioni e presentimenti.
   B. Capacità speciali di maestri spirituali, santi e guru.

II. DIVINAZIONE PER POSSESSIONE (esseri spirituali comunicano attraverso agenti intermediari)
   A. Possessione di agenti non umani (pratica augurale)
   Esempi:
   - divinazione attraverso movimenti arbitrari dei corpi celesti (meteorologia);
   - divinazione attraverso il fuoco (piromanzia), l'acqua (idromanzia), le pietre e il getto delle sorti (litomanzia);
   - divinazione attraverso osservazione del volo degli uccelli (ornitomanzia), oppure attraverso l'osservazione di quadrupedi, pesci, insetti o rettili;
   - divinazione attraverso i dadi (trarre le sorti o cleromanzia).
   B. Possessione di agenti umani
   Esempi:
   - divinazione attraverso le contorsioni del corpo;
   - divinazione attraverso il giudizio dell'ordalia;
   - divinazione attraverso i sogni (oniromanzia);
   - divinazione attraverso glossolalia (parlare le lingue), attraverso sedute spiritiche e profezie (forme diverse di possessione in cui viene in genere conservata da parte del *medium* la consapevolezza del mondo e di se stesso);
   - divinazione attraverso uno stato medianico vero e proprio o attraverso *trance* oracolare (in cui scompare la percezione del mondo e la coscienza di sé, in quanto l'essere spirituale ha del tutto sopraffatto il *medium*).

III. DIVINAZIONE SAPIENZIALE (il praticante decifra modelli impersonali di realtà)
   Esempi:
   - divinazione attraverso i movimenti dei corpi celesti (astrologia);
   - divinazione attraverso la conformazione della terra (geomanzia);
   - divinazione attraverso le conformazioni corporee, che sono ritenute influenzate da forze astrologiche (morfoscopia), o attraverso la lettura della mano (chiromanzia), o l'analisi del fegato (epatoscopia) o delle interiora (estaspicina o aruspicina), oppure della forma della testa (frenologia);
   - divinazione attraverso corrispondenze matematiche (numerologia, *I Ching*, *hati*).

Divinazione intuitiva. Gli Shona dello Zimbabwe considerano uomini d'eccezione quelli che tra di loro praticano la divinazione: questi uomini sono chiamati *hombahomba*. Costoro vengono consultati anche da forestieri che giungono appositamente da molto lontano per ottenere il loro aiuto: di questi visitatori gli *hombahomba* sono capaci di individuare immediatamente il nome, la discendenza, il genere di problema e perfino gli episodi curiosi accaduti durante il viaggio. La gente parla con un certo timore reverenziale dello sguardo penetrante e del senso di saggezza che sembra emanare da questi indovini, la cui fama è ampiamente diffusa. Gli *hombahomba*, inoltre – e questo è un esempio di come un tipo di divinazione può mescolarsi ad altri tipi di divinazione – si preparano talora alla consultazione gettando i dadi *hakata* (una forma di divinazione sapienziale); almeno in un caso, infine, l'indovino dopo questo gesto entra in uno stato di possessione, prima di riprendere uno stato mentale che gli consenta di iniziare l'indagine vera e propria.

La divinazione intuitiva è forse la forma elementare della divinazione, dalla quale, attraverso varie interpretazioni, si sarebbero sviluppate le altre due. Raramente viene sottolineato questo fatto, nonostante la diffusione quasi universale di fenomeni come il presagio e la percezione. Alle percezioni occasionali dell'uomo della strada in genere non si attribuisce alcun valore, laddove in numerose culture si crede che certi straordinari maestri di spiritualità posseggano questa attitudine divinatoria, che gode di maggior prestigio e credibilità di qualsiasi altra. I discepoli dello *tsaddiq*, la guida spirituale dell'ebraismo chassidico, ad esempio, proclamano spesso che il loro maestro è capace di scrutare dentro l'anima di una persona incontrata per la prima volta e di individuarne non soltanto la vita passata ma anche la sorte futura. Analoghe dichiarazioni vengono fatte dai seguaci di molti *guru* dell'Induismo, le cui facoltà sono ritenute ben più autorevoli

e attendibili delle altre varie forme di divinazione sapienziale esistenti in India e pertanto vengono maggiormente stimate degli strumenti medianici popolari e dei metodi della divinazione per possessione.

Divinazione per possessione. Molti sono i tipi di questa possessione: il più comune è l'auspicio, cioè l'individuazione di un messaggio proveniente da esseri spirituali attraverso cose o creature non umane. La forma classica dell'auspicio, assai diffusa nel mondo greco e romano, consisteva nell'esame del volo degli uccelli (ritenuti proprietà delle divinità o degli spiriti e diretti secondo un codice noto al praticante dell'arte divinatoria). Nel termine latino che indica tale modo di trarre gli auspici, *augurium*, erano ricomprese anche tutte le varie forme di decifrazione di un messaggio che si supponeva provenisse dal mondo spirituale.

Anche quando sono delle creature umane quelle che vengono «catturate» dagli spiriti, ciò non implica, di necessità, uno stato di *trance*: una delle forme di divinazione più diffuse nel Vicino Oriente antico, nell'Europa meridionale e addirittura nella moderna società messicana è quella che consiste nel porre una domanda e quindi nel prestare attenzione alla prima parola che casualmente viene pronunciata da un estraneo che passa per la strada. Un altro sistema universalmente diffuso con cui gli spiriti comunicano con le persone è quello di provocare contrazioni o improvvisi dolori corporei: a seconda della parte del corpo interessata, è possibile ricavare significati chiari ed espliciti, che variano nei diversi contesti culturali interessati. La teoria che sta dietro all'uso moderno del tavolino con le lettere dell'alfabeto (usato spesso dai *medium*) è apertamente spiritistica, anche se tutto ciò che viene richiesto per il suo impiego è una disposizione d'animo recettiva, che in genere non implica la perdita della coscienza. Un caso analogo è quello della glossolalia, testimoniato presso certi Pentecostali americani intervistati dall'autore del presente articolo, mentre in diversi studi (cfr. Felicitas Goodman, *Speaking in Tongues*, Chicago 1978) è invece documentata una vera e propria *trance* medianica. L'interpretazione divinatoria dei sogni è un altro dei metodi più diffusi: in questo caso la manipolazione da parte di un'entità spirituale inizia col produrre una alterazione di coscienza, quando però l'io ha già del tutto offuscata la propria lucidità di spirito.

La piena possessione divinatoria di un essere umano può avere varie formulazioni teoriche: ispirazione profetica, estasi sciamanica, illuminazioni o visioni mistiche, *trance* medianica o oracolare, tutte forme che differiscono tra loro per il grado di consapevolezza, cioè di coscienza, che di volta in volta viene mantenuto, per il tipo di percezione del mondo esterno e per il destinatario teorico del messaggio divinatorio. I profeti biblici sembrano conservare una lucida consapevolezza di sé e del mondo di cui reclamano l'attenzione, pur avendo la chiara impressione del totale controllo degli eventi da parte della presenza divina illuminante: chi riceve questa illuminazione, che è relativa a significati riguardanti la sfera del temporale, è insieme il profeta e la comunità degli uomini. Nell'estasi sciamanica il contrasto tra gli spiriti e la lucidità personale è spesso così forte da produrre un distacco dello sciamano dal mondo: egli fluttua nell'aria per interrogare gli spiriti e può trovarsi a dover lottare con spiriti malvagi, per costringerli a confessare il loro ruolo nelle vicende umane. Quando è il destinatario di una comunicazione divina, lo sciamano può in seguito riferire agli astanti le sue conversazioni o può permettere al suo uditorio di assistere a quella specie di interrogatorio o addirittura di rivolgersi direttamente agli spiriti per bocca sua: in ogni caso egli conserva il controllo di sé ed è in grado di riferire tutto ciò che gli è accaduto. Per il mistico visionario, invece, il mondo intero viene cancellato dalle rivelazioni che egli riceve nell'estasi: il mistico è l'unico destinatario diretto della comunicazione. Il *medium* oracolare, infine, perde la propria lucidità e rimane perciò all'oscuro del messaggio che viene comunicato direttamente ai convenuti.

Il fatto che in determinate culture o in particolari gruppi di culture esista una metodologia «oggettiva» per trarre gli auspici o esistano alcune procedure tendenti a cancellare progressivamente la lucidità personale, o almeno ad attenuarla, suggerisce diverse concezioni del mondo, della società e del sé. Studi comparativi che affrontino le teorie divinatorie da questo punto di vista non sono ancora stati condotti in modo sistematico, anche se è possibile indicare comunque alcuni punti fermi. Ogni tipo di possessione divinatoria, per esempio, presuppone un mondo arbitrario e misterioso, governato da potenze personali che sono coinvolte con una umanità vulnerabile. L'uomo può imparare il modo di sottomettere o blandire questi spiriti, che sono spesso dispettosi o addirittura pericolosi. Nelle società che sono meno rigidamente organizzate, relativamente egualitarie e che conferiscono una certa enfasi all'iniziativa personale, maggiore è la fiducia nella capacità dell'uomo di mantenere attenta la propria coscienza, anche di fronte all'attacco dei poteri spirituali. Ciò si riscontra, per esempio, nelle culture circumpolari (in Siberia, America settentrionale, Europa settentrionale). Uno studio condotto da H. Barry, I.L. Child e M.K. Bacon (citato da Erika Bourguignon nel suo *Possession*, San Francisco 1976) mostra che le culture basate sulla caccia e sulla pesca dipendono notevolmente dall'iniziativa personale e dal rischio. Per questo i ragazzi fin da piccoli vengono educati all'autosuf-

ficienza e alla fiducia in se stessi e l'adulto, per sopravvivere, deve mettere in pratica tutte le tecniche conosciute dalla sua cultura d'appartenenza. Tra queste la capacità di rimanere sempre vigili e lucidi viene particolarmente apprezzata. In società di questo genere non esiste la divinazione medianica, ma ciascuno possiede una certa conoscenza enciclopedica dei diversi prodigi e dei vari metodi che bisogna mettere in atto per ottenere indizi sulle intenzioni degli spiriti capricciosi. Ciascun individuo può trattare autonomamente della propria via attraverso un cosmo misterioso; lo sciamano, che è capace di autocontrollo e perfetta lucidità anche quando si trova a stretto contatto con gli spiriti, è la guida del gruppo.

La medesima indagine comparativa dimostra che nelle società che vivono di agricoltura i bimbi vengono educati all'obbedienza, alla fiducia, alla cooperazione e alla pazienza: tutte qualità richieste per coltivare la terra e per instaurare buoni rapporti con le altre comunità stanziali. Il gruppo sociale (e non l'individuo) è l'unità che prevale e anche il successo personale è il risultato di un accomodamento ottenuto con gli altri. Analogamente i forti devono sottomettersi a chi è ancora più forte di loro e dunque anche agli spiriti, mentre il debole può sopravvivere solo scomparendo. In queste società la *trance* medianica esprime lo stato naturale delle cose. Un'indagine sulle culture africane condotta da Leonora Greenbaum (in *Religion, Altered States of Consciousness and Social Change*, a cura di Erika Bourguignon, Columbus/Ohio 1973) ha dimostrato che la *trance* medianica di tipo divinatorio è più diffusa all'interno delle società schiaviste, fornite di un numero più o meno grande di caste ereditarie, cioè fisse, quali ad esempio la nobiltà e il popolo comune e con una popolazione superiore ai 100.000 abitanti. Si può forse aggiungere che in tali società, nelle quali ci si imbatte continuamente in persone che svolgono un ruolo diverso nella vita, è diffuso il sentimento di un relativo sminuimento dell'*ego*. Per questo è possibile che i gruppi meno avvantaggiati (poveri, donne e così via), per contrastare le frustrazioni alle quali vanno incontro, ricerchino forme di compensazione trascendente, per esempio attraverso la *trance* medianica, più spesso di quanto non avvenga nei settori privilegiati della società (cfr. I.M. Lewis, *Ecstatic Religion*, Baltimore 1971). In ogni caso il potere viene ottenuto, in queste società, soltanto attraverso un radicale annullamento di sé: anche i sovrani diventano divini solo per possessione, il che costituisce l'esatto opposto della tecnica sciamanica.

In tali culture è forse inevitabile che il centro del potere sociale tenti in ogni modo di padroneggiare tutto ciò che può essere conosciuto riguardo a ciò che viene attribuito al potere divino. Per questo i divinatori di corte componevano spesso enormi elenchi dei prodigi del tempo passato (nascite di mostri e altri presagi) che in tanti secoli di attività divinatoria si erano realizzati. In Babilonia sono evidenti gli sforzi per fare su questo argomento la maggiore chiarezza possibile: i sacerdoti per secoli annotarono ogni segno celeste, identificando ogni corpo astrale con un dio, anche se da tutto ciò non emerge nulla di sistematico. Il politeismo babilonese, infatti, ha provveduto piuttosto ad affermare i poteri, le passioni e i capricci personali delle divinità. Ne risultò una serie di procedimenti divinatori noti ai sacerdoti di corte, che erano capaci di interpretare la volontà divina attraverso elaborate cerimonie, mentre tra le classi inferiori il ricorso ai *medium* e la pratica di trarre auspici in modo più casuale e confuso indica maggiore incertezza circa le proprie capacità di autocontrollo.

Quando l'intera struttura sociale e addirittura il cosmo intero vengono percepiti come non autentici, come accadde nella tarda antichità, l'estasi medianica può sfociare in predizioni apocalittiche sulla fine del mondo: la protesta, dapprima sotterranea, diventa radicale ed esplicita. Le stesse visioni mistiche possono proclamare la negazione del mondo: in questi casi la divinazione sconfina nel culto salvifico.

Divinazione sapienziale. L'elaborazione di sistemi divinatori basati su un campo di processi unificati, impersonali e universali, che possono essere studiati, armonizzati tra loro e soprattutto analizzati da sapienti che non cadono in stato di estasi, è un caso importante ma che raramente si realizza nel mondo delle religioni. Si incontra più spesso in civiltà complesse che sono state distrutte da altre culture altrettanto forti e che devono perciò integrare le prospettive indigene con quelle, diverse, dei conquistatori. La divinazione sapienziale è dunque un movimento sincretistico che va oltre i culti specifici, accostandosi piuttosto a quel terreno di base da cui sono sorti gli spiriti personali e le divinità ai quali si presta un culto. Lo sforzo speculativo ha in genere origine nei circoli sacerdotali di corte, perché dipende dallo sforzo cumulativo di parecchie generazioni e da un sistema di apprendimento che è possibile soltanto presso nuclei centralizzati di sacerdoti. Solo quando la cultura e l'istruzione si diffusero in modo più ampio il divinatore potè staccarsi dai circoli di corte e dedicarsi a questioni di interesse individuale e non più soltanto politico.

Quando Babilonia cadde sotto i Persiani (VI secolo a.C.), per esempio, il suo pensiero religioso fu sfidato dalla nuova prospettiva che poneva al di sopra delle capricciose divinità politeistiche la «Verità» (lo *artha* zoroastriano) e un ordine cosmico fondato sopra

un'entità suprema. Il nuovo regno includeva molte culture diverse, che ora rendevano davvero possibile la conversione a certe forme di monoteismo quali quelle propagandate dagli Ebrei o dai Persiani. Gli antichi particolarismi sociali (con le loro rispettive divinità) diventavano parte di un ordine più vasto ed è stato così che ha avuto avvio il tentativo di collegare l'esistenza individuale direttamente a un singolo modello cosmico piuttosto che a una gerarchia intermedia. Anche se gli sforzi in questo senso sono approdati a una sorta di monoteismo pagano, inizialmente l'intento era stato quello di confermare l'indirizzo politeistico. Con radicali innovazioni in materia astronomica, il primo oroscopo personale che ci sia noto apparve nel 410 a.C. Le nuove città e le Accademie di età ellenistica, in seguito, stimolarono la fusione tra lo Zoroastrismo e le varie tradizioni babilonesi, ebraiche, siriache e greche. L'astrologia, come ha dimostrato Franz Cumont (1912), assunse una funzione paragonabile a quella di un certo sincretismo religioso che caratterizza e collega, influenzandole, tutte le religioni dell'età tardo-antica. Anche le sinagoghe, come ci hanno mostrato scavi recenti, avevano le pareti e i pavimenti decorati con le raffigurazioni dei segni zodiacali.

L'accresciuta separazione tra divinazione sapienziale e centri del potere fu motivo di irritazione per molti sovrani. Uno dei primi atti di Augusto imperatore fu quello di mandare alle fiamme circa 2.000 raccolte di oracoli pseudosibillini che circolavano tra il popolo: alcuni favorivano i rivali dell'imperatore o criticavano la condotta politica romana mentre altri, provenienti da proseliti ebrei, predicevano l'era messianica come imminente. Numerosi imperatori romani misero fuori legge tutta la divinazione non ufficiale; Costantino e i suoi successori usarono il Cristianesimo come alibi per mandare al rogo ogni astrologo che venisse sorpreso nel corso di una consultazione privata con un cliente (cfr. Cramer, 1954; e D. Grodzynski, in Vernant et al., curr., 1974). Ma ancora nei tempi moderni l'astrologia può presentare aspetti politici. I nazisti, per esempio, inviarono in Inghilterra e in America un certo numero di agenti segreti che dovevano guadagnarsi fama come astrologi e predire il successo dei tedeschi: in questo modo avrebbero scoraggiato e demoralizzato i loro nemici. All'interno della stessa Germania, del resto, l'astrologia era uno strumento della propaganda di Stato.

Oggi, tuttavia, l'astrologia ha piuttosto il senso di una sommessa protesta contro l'identità sociale di tutti i giorni o contro le valutazioni scientifiche in materia cosmologica accettate dalla maggioranza. L'interesse per l'astrologia, che è piuttosto diffuso, è stato favorito da un lato dalla cosiddetta «controcultura» e dall'altro da esponenti dei ceti bassi o medio-bassi, donne in particolare. L'astrologia offre un sollievo perché toglie importanza a certi tipi di relazione che vengono percepiti come opprimenti e perché offre al loro posto una identità alternativa ed esotica, in cui le colpe e gli errori vengono cancellati, oppure almeno ricondotti all'associazione con qualche entità astrale. In una società sempre più fluida, in crescita e trasformazione continua, che accentua sempre più le caratteristiche dell'anonimato e dell'eterogeneità, si va alla riscoperta di modelli e di identità tipologiche all'interno di una più ampia armonia cosmica; gli stessi termini probabilistici in cui le predizioni sono espresse ristabiliscono un senso di controllo sulla vita personale. La potenza di questa visione si riscontra nel fatto che essa persiste immutata ancora oggi, 2.000 anni dopo l'epoca ellenistica, quando le Case dello Zodiaco e le loro relazioni stellari sono ormai fuori congruenza, del tutto sfasate, cosicché l'intero sistema, addirittura nella sua terminologia, dovrebbe in realtà apparire semplicemente obsoleto.

Un esempio abbastanza simile di sistema divinatorio sapienziale è quello dell'*I Ching* cinese. Si tratta di una pratica che veniva applicata in certi circoli di corte della dinastia Shang per consultare gli spiriti della natura e gli antenati regali (specialmente l'Essere supremo celeste), in relazione a tutte le decisioni di Stato di una qualche importanza. La scapulimanzia (divinazione attraverso l'esame di pezzi d'osso) era la tecnica favorita, ma nel tardo periodo Shang essa fu spesso sostituita dall'uso di gusci di tartaruga, accompagnati talvolta dal getto delle sorti con ramoscelli (di achillea) di diversa lunghezza. Questi metodi divinatori avevano le loro radici, rispettivamente, nelle culture di cacciatori e pescatori del settentrione e nelle culture di agricoltori del meridione. Tali metodi avevano già assorbito la concezione di una polarità del cielo e della terra. Quando però la dinastia Shang fu rovesciata dai Chou e questi ultimi si espansero, nel corso dei secoli, fino ad abbracciare la Cina settentrionale, centrale e addirittura meridionale, sorse una metafisica elementare, che trascendeva le divinità e gli spiriti personali e che fu assorbita nell'*I Ching*. In nessun luogo del testo, infatti, che nella sua forma attuale risale all'ultimo periodo della dinastia Chou e al primo periodo di quella Han, si incontrano riferimenti agli spiriti personali o alle divinità. L'intera realtà è concepita come il prodotto della dialettica tra le forze *yin* e *yang* (rispettivamente: di contrazione e di espansione): ogni persona e ogni cosa fanno parte del processo di trasformazione. Usando l'elaborato codice binario che caratterizza questo metodo divinatorio, è possibile scoprire che cosa implichino le varie trasformazioni: ma soltanto se si è raggiunta la vera nobiltà e la tranquillità personale.

Mandarini confuciani e filosofi, attraverso le diverse epoche, hanno improntato la loro vita a questo testo, che si diffuse invece tra la popolazione soltanto nella dinastia Ming, con la cresciuta alfabetizzazione e l'aumentata complessità della civiltà cinese. L'*I Ching* era ormai diventato un aiuto intellettuale per conseguire una trascendenza personale e uno strumento di controllo nei confronti delle pressioni sociali che opprimono. Tale funzione (la stessa a cui serve oggi in Occidente) è peraltro ben diversa dal suo impiego nel Confucianesimo precedente, che ne faceva una guida nella vita ufficiale e nelle attività sociali connesse con la vita di corte.

I Cinesi conoscevano, peraltro, anche altre forme di divinazione sapienziale, in particolare una forma di astrologia e una elaborata geomanzia, capace di fornire dettagliate informazioni sulle forze cosmiche connesse a specifici luoghi. I geomanti erano perciò consultati ogni volta che si doveva costruire una casa, aprire una strada o scegliere un luogo per una sepoltura. L'astrologia, dal canto suo, governava tutti gli aspetti della vita del villaggio ben oltre il tardo Medioevo. Nell'uso popolare, d'altra parte, erano diffusi vari metodi divinatori per possessione, che vanno da semplici sistemi per trarre auspici fino a sedute medianiche vere e proprie.

L'astrologia induista combinava alcuni elementi del sistema cinese con altri elementi, ben più rilevanti, provenienti dai sistemi del Vicino Oriente antico. Altre forme significative di divinazione sapienziale sono il sistema *hati* islamico (*al-khaṭṭ bi-raml*), con le sue numerose derivazioni nell'Africa occidentale (specialmente il sistema *Ifa* tra gli Yoruba e i Fon) e inoltre in Zimbabwe e in Madagascar.

La divinazione nelle religioni dell'Occidente. La tradizione ebraica e quella cristiana sono assai ambigue a proposito della divinazione. I rabbini, ad esempio, criticavano l'uso dei metodi popolari che si ispiravano alle culture del mondo circostante, così come la stessa Torah proibisce di rivolgere appelli agli spiriti della natura o ai defunti. Non è, evidentemente, negata l'efficacia di tali appelli (1 Sam 28), ma si pensava che queste azioni potessero suggerire l'impressione che Dio non fosse l'unica fonte di tutto ciò che accade e di ogni conoscenza davvero attendibile (cfr. Dt 18,10-22; Lv 19,26; 19,31; 20,6-7; Ger 10,2; e i trattati talmudici *Pesaḥim* 113a; e *Nedarim* 32a. Per una completa analisi di questo argomento, cfr. Cohen, 1949). Erano invece del tutto accettabili l'ispirazione profetica derivante direttamente da Dio, l'uso delle pietre Urim e Tummim nel Tempio, certi tipi di auspicio e addirittura la divinazione attraverso i sogni (come Giuseppe in Egitto e come presso alcuni santuari locali nell'antico Israele). In modo analogo, una parte dei rabbini consentiva la divinazione attraverso il sogno, l'uso di fissare a lungo lo sguardo sull'acqua o il ricorso all'analisi dei presagi. Posizioni diverse e contraddittorie, invece, erano espresse nei confronti dell'astrologia, anche se moltissimi rabbini medievali accettavano di fatto quella che era la scienza dell'epoca. Mosè Maimonide, tuttavia, attaccò severamente questo cedimento: egli sosteneva che la libertà della volontà è fondamentale per la spiritualità della Torah e che chi segue Dio non può assolutamente essere soggetto alle stelle (cfr., ad esempio, Dt 4,19s.); una serrata analisi dell'astrologia dimostra come essa sia basata su poveri argomenti e su una cattiva scienza. La Torah (Dt 18,11) condannava esplicitamente la necromanzia e nel Talmud esistono pochissimi riferimenti a forme di possessione spiritica. In età tardomedievale, la possessione dei *dybbuk* coinvolgeva soprattutto spiriti tormentati, ma non veramente maligni, che cercavano una espiazione per i loro peccati. La riflessione della Qabbalah, infine, esprime una grande varietà di metodi di divinazione sapienziale, basati in genere sull'immagine divina che sostiene l'intera creazione. I mistici, per parte loro, a partire dall'età talmudica hanno volentieri ricercato le visioni estatiche o profetiche.

Nel Cristianesimo ricompaiono in buona parte la stessa terminologia e le stesse ambiguità, ma in questo caso la contrapposizione tra buona e cattiva divinazione è concepita come parte della guerra tra Cristo e Satana. La possessione spiritica, ad esempio, medianica o di altro tipo, è un fenomeno piuttosto frequente, che viene in genere considerato di natura demoniaca e bisognoso di esorcismo. I segni degli astri, tuttavia, possono anche essere buoni, dal momento che hanno segnalato la nascita di Gesù Cristo. Sono pure accettati i sogni divinatori di Giuseppe e della moglie di Pilato, il getto delle sorti e la glossolalia medianica (Mt 1,20; 2,2; 2,12; 27,19; At 1,26; 10,10), a meno che non siano compiuti da non cristiani come Simon Mago o da stregoni (At 8,9; 13,6; 16,16). Ben presto nell'uso ufficiale cristiano furono incorporati alcuni metodi popolari diffusi durante l'epoca romana e anche in seguito, benché il sinodo di Laodicea (IV secolo) e il contemporaneo Codice di Teodosio ponessero la divinazione fuori legge (accordandosi del resto con la legislazione romana precedente). Invece l'invocazione a divinità o a spiriti pagani durante la procedura divinatoria, i movimenti scismatici di tipo profetico interni al Cristianesimo, così come i tentativi oracolari di delegittimare o criticare il regime vigente, erano tutti definiti col termine «satanismo».

Un atteggiamento simile si è mantenuto nelle successive culture europee, in cui peraltro sono sopravvis-

sute pratiche popolari assai più ricche e diversificate. D'altro canto nella civiltà islamica (erede a sua volta dei metodi divinatori del Vicino Oriente antico, della Persia e addirittura dell'India) sono stati scrupolosamente catalogati i significati divinatori dei sogni e dei presagi e sono stati studiati alcuni sistemi specializzati, quali la lettura della mano, l'astrologia e la pratica di fissare un cristallo. L'astrologia, che pure era stata rifiutata in epoca tardo-antica dalla gerarchia ecclesiastica (spesso utilizzando le critiche di filosofi pagani precedenti), finì coll'essere considerata, nel Medioevo, una scienza universale. Il Rinascimento riprese le critiche di età classica (consentendo peraltro all'astronomia di svilupparsi come scienza autonoma), ma la crescente alfabetizzazione delle generazioni successive diffuse la conoscenza di questo sistema e incoraggiò gli adepti a elaborare ulteriormente i loro metodi e a pubblicare degli studi sulla materia. La cartomanzia, che prevedeva l'uso dei tarocchi, la frenologia (divinazione che prende lo spunto dalle varietà delle forme del cranio), la grafologia e molti altri metodi del tutto nuovi si svilupparono proprio in questa epoca, accanto a elaborazioni di tecniche precedenti. I seguaci della Riforma condannavano fermamente questi sistemi alternativi di conoscenza, ma continuarono a usare sogni e presagi per prevedere gli eventi: tra questi, in particolare, l'apertura casuale del testo sacro.

In età moderna, gli adepti di sistemi quali l'astrologia o l'incantesimo dell'acqua si sono spesso sentiti costretti a fornire spiegazioni «scientifiche» per l'eventuale successo dei loro metodi: in genere tali spiegazioni non provenivano dall'interno dei metodi in questione. Le percezioni extrasensoriali (come ad esempio la precognizione) e la cosiddetta «sincronicità» sono state spesso citate e richiamate da C.G. Jung per spiegare il potere dell'*I Ching*. Con la mente posta in sintonia, secondo un preciso cerimoniale divinatorio, chi compie la divinazione è in grado di rilevare anche i minimi segnali di interconnessioni e di processi circostanti che invece di solito rimangono ignorati; oppure in questo stato di elevazione è in grado addirittura di comprendere certi disegni più vasti che tendono inevitabilmente verso certi risultati. Si è perfino pensato che la conoscenza divinatoria sia in grado di cogliere certi ritmi presenti negli eventi ma non osservabili, un po' come fa la radio, che trasmette qualcosa di invisibile. Queste ipotesi, se pure possono eventualmente avere qualche fondamento, non sono per il momento sostenute da alcuna prova.

Motivi sacrificali. In ogni caso la divinazione è motivata da esigenze essenzialmente religiose, e non scientifiche, e la sua curiosità di base non riguarda il modo in cui il mondo si è costituito, ma piuttosto il significato profondo di specifiche esistenze umane. Fondamentalmente la divinazione attenua le sofferenze e risolve i dubbi, restituendo valore e significato a esistenze in crisi. Per raggiungere questo risultato, però, tutti i sistemi di divinazione pretendono dalla persona che chiede informazioni la sottomissione a realtà trascendenti, siano esse entità divine (divinazione per possessione) o lo stesso ordine divino che sta alla base del mondo (divinazione sapienziale). L'indagine viene fatta appunto per colmare il vuoto che si produce fra il sé e una crisi improvvisa.

Questo recupero di centralità dell'io è di solito diretto da rituali e da motivi sacrificali. Quasi tutta la divinazione africana, ad esempio, termina con un sacrificio agli spiriti nominati nel corso delle consultazioni come responsabili della crisi; analogamente molti riti iniziano con un sacrificio. Molto spesso la divinazione è semplicemente un rito sacrificale: nelle culture nilotiche e bantu si «legge» la risposta nelle interiora delle vittime. Spesso sono gli ultimi atti della vittima sacrificate ad essere concepiti come risposta dello spirito. In Zaire e nelle aree culturali vicine, per esempio, alcuni pulcini vengono nutriti con una sostanza blandamente tossica: se muoiono ciò significa che il dio ha accettato questa procedura e quindi che la risposta è positiva. In caso contrario, naturalmente, la risposta è da interpretare come negativa. Una logica assai simile guida le ordalie degli stregoni.

Anche in Europa, come in Africa, è attestata una pratica divinatoria consistente nell'analisi delle ultime convulsioni delle vittime sacrificate. Strabone racconta che i Galli spesso uccidevano un prigioniero o uno schiavo con un colpo di spada alla schiena e che il futuro veniva predetto in base alla direzione in cui quello cadeva, ai suoi movimenti e al senso in cui scorreva il sangue. Forme di divinazione sapienziale hanno talora come loro origine mitica un sacrificio primordiale, come nel caso dei riti africani dei Dogon e dei Bambara e anche dei sistemi di divinazione degli Yoruba e dei Fon chiamati rispettivamente Ifa e Fa. Aveva un chiaro contesto sacrificale anche la divinazione oracolare che all'epoca della dinastia cinese Shang faceva ricorso alle ossa; così pure l'attuale procedura attraverso la quale si consulta l'*I Ching* è fondamentalmente basata su idee sacrificali. I *medium* realizzano nel loro corpo e nel modo più drammatico una logica sacrificale: quelli che appartengono alle tradizioni spiritistiche della Nigeria e del Dahomey (comprese le derivazioni caraibiche sviluppatesi nei secoli più recenti), devono sottoporsi a una morte (insieme simbolica e psichica), cui segue una resurrezione.

Tutto ciò esprime una verità più profonda, che cioè

la divinazione richiede la radicale sottomissione di chi compie l'atto (e a maggior ragione del suo cliente) alle fonti trascendenti della verità, prima che la sua esistenza sia trasformata e raddrizzata, prima che possa essere incorporata all'interno dell'armonia del mondo. In breve, i riti divinatori seguono il modello di tutti i riti di passaggio. Il cliente, che nel corso del rito ha imparato a offrire alla divinità ogni sua forma di resistenza personale, conclude la consultazione nuovamente orientato verso il mondo e capace di svolgere in esso un ruolo positivo e fiducioso.

G.K. Park (in Lessa e Vogt, 1965) ha osservato che la divinazione aiuta a prendere decisioni politiche e personali proprio perché sottrae la decisione alle parti in causa e legittima tale decisione in modo oggettivo, sia attraverso la propria fonte spirituale che attraverso la sua azione di convincimento rituale. O.K. Moore (*Ibidem*) ha aggiunto che la casualità della decisione che emerge dal procedimento divinatorio è di fatto adattabile a situazioni in cui gli interessi egoistici o gli usi sociali particolari potrebbero indurre a prendere decisioni che limitano le possibilità di sopravvivenza, individuali o collettive. Cacciando lungo gli itinerari corrispondenti ai segni che compaiono su un cosciotto di cervo posto sul fuoco, gli Indiani Naskapi del Labrador sono spinti a cacciare anche in zone poco favorevoli: in questo modo hanno maggiori possibilità di trovare selvaggina per tutto l'anno.

La divinazione sapienziale opera spesso in questo modo: sciogliendo chi la ricerca dalle consuete vie del pensiero ordinario, gli consente un approccio più nuovo e più fresco con i problemi. Ecco perché proverbi o aforismi incomprensibili e misteriosi (come quelli dell'*I Ching* o del sistema *Ifa*) oppure l'inconsistenza dei particolari e la generalizzazione (come nell'astrologia) spalancano nuove prospettive cosmiche che da sole recano tranquillità e danno nuova forza per affrontare le crisi: insegnano a guardare oltre le apparenze e a coltivare l'attitudine alla disponibilità. In breve, l'atteggiamento di base della divinazione sapienziale è il medesimo che sta alla base anche di tutte le altre espressioni di essa: le strutture del trascendente vengono cioè tradotte in forme che possono essere afferrate con consapevolezza e autonomamente. L'estrema indeterminatezza delle risposte, in molte forme di divinazione sapienziale, è di grande aiuto in questo processo di appropriazione personale che rende il cliente partecipe dell'individuazione di un significato anche al di fuori della seduta.

[Vedi *GEOMANZIA*, *NECROMANZIA*, *ORACOLO*; e inoltre *SOGNO*, vol. 3].

BIBLIOGRAFIA

Utili analisi sul nostro argomento nelle diverse culture del mondo sono contenute nella monumentale opera di Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, I-III, New York 1923-58; e in quella più antica, ma ristampata nel 1975 (New York), di A. Bouché-Leclerq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, I-IV, 1879-1889, dedicata soprattutto al mondo greco-romano e alle sue varie culture. Diciassette articoli sulla divinazione nelle diverse culture e dodici sull'astrologia si possono leggere in J. Hastings (cur.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, I-XIII, Edinburgh 1908-26, sotto le voci *Divination*, IV (1911) e *Sun, Moon and Stars*, XII (1921). Più aggiornato è lo studio notevole di A. Caquot e M. Leibovici, *La divination. Études recueillies*, I-II, Paris 1968, che contiene, oltre ai tradizionali saggi dedicati alle principali culture del Vicino Oriente, al mondo classico e alle tradizioni dell'Asia, anche numerosi studi sulle culture dell'Europa precristiana, sull'antica civiltà americana e sulle culture tribali e indigene della Siberia e dell'Africa, nonché qualche accenno alle moderne società, sia urbane che rurali, il tutto corredato da un'ampia bibliografia. Autorevole è anche M. Loewe e Carmen Blacker (curr.), *Divination and Oracles*, London 1981, con nove saggi che spaziano dalla cultura tibetana a quella islamica.

Una raccolta antropologica di testi sulla divinazione, che fa però riferimento anche ad aspetti politici, è J.-P. Vernant et al. (curr.), *Divination et rationalité*, Paris 1974 (trad. it. *Divinazione e razionalità*, Torino 1982). Una selezione di importanti studi antropologici sulla divinazione è W.A. Lessa e E.Z. Vogt (curr.), *Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach*: la 2ª edizione (New York 1965) è la più utile, dal momento che le successive contengono studi più recenti ma ne omettono altri decisamente interessanti.

Anche l'attività medianica ha attirato l'attenzione degli antropologi: cfr. J. Beattie e J. Middleton (curr.), *Spirit Mediumship and Society in Africa*, New York 1969.

Un'autorevole sintesi delle conoscenze sulla divinazione nell'antica Mesopotamia è A.L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, Chicago 1964, pp. 198-227 (trad. it. *L'antica Mesopotamia. Ritratto di una civiltà*, Roma 1980); cfr. anche W.H.P. Römer, *Religion of Ancient Mesopotamia*, in C.J. Bleeker e G. Widengren (curr.), *Historia Religionum*, I, Leiden 1969, specialmente pp. 172-78. Il volumetto di H.W. Parke, *Greek Oracles*, London 1967, raccoglie i principali studi sull'argomento dell'autore, che non trascura le implicazioni politiche e sociali. Ancora utile rimane Fr. Cumont, *Astrology and Religion among the Greeks and Romans*, 1912, New York 1960 (trad. it. *Astrologia e religione presso i Greci e i Romani*, Milano 1990). Cfr. anche la nuova edizione (curata da M. Tardieu, Paris 1978) di H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*. Utile infine F.H. Cramer, *Astrology in Roman Law and Politics*, Philadelphia 1954.

Le prospettive divinatorie talmudiche sono discusse da A. Cohen, *Everyman's Talmud*, nuova ed. New York 1949, pp. 274-97 (trad. it. *Il Talmud*, Bari 1935, 1991); cfr. anche S. Aḥituv et al., *Divination*, in *Encyclopaedia Judaica*, I-XVI, Gerusalemme 1971. Sulla divinazione musulmana, cfr. T. Fahd, *La divination arabe*, Leiden 1966; e gli articoli contenuti nelle opere

miscellanee sopra citate. Sulla geomanzia *hati*, cfr. R. Jaulin, in Caquot e Leibovici, *La divination...*, cit. sopra; e, dello stesso Jaulin, *La géomancie. Analyse formelle*, Paris 1966. Sul sistema divinatorio *Ifa* degli Yoruba, cfr. W. Abimbola, *Ifa. An Exposition of Ifa Literary Corpus*, London 1976.

Per la divinazione cinese è fondamentale J. Needham, *Science and Civilisation in China*, I-II, Cambridge 1956 (trad. it. *Scienza e civiltà in Cina*, I-III, Torino 1981-1985), con eccellente bibliografia. Tra gli studi particolari dedicati all'*I Ching*, cfr. H. Wilhelm, *Heaven, Earth and Man in the Book of Changes. Seven Eranos Lectures*, Seattle 1977. Sulle altre forme divinatorie cinesi e ancora sull'I Ching: W.A. Sherrill e Wen Kuan Chu, *An Anthology of I Ching*, London 1977 (trad. it. *L'astrologia dell'I King*, Roma); e S.D.R. Feuchtwang, *An Anthropological Analysis of Chinese Geomancy*, Vientiane 1974.

EVAN M. ZUESSE

DONO. Lo scambio di doni è una delle caratteristiche più diffuse della cultura umana e, secondo alcune teorie, anche la base originaria dell'economia. Da un punto di vista religioso, il fenomeno presenta due aspetti fondamentali con diverse sfumature. In primo luogo, tale scambio di doni è incorporato in un ampio ventaglio di usanze e di norme religiose che regolano l'ordinamento sociale. In secondo luogo, la presentazione del dono è un aspetto essenziale del sacrificio rituale offerto a una o più divinità [Vedi *SACRIFICIO*]. In entrambi i casi, la procedura del donare può coinvolgere la distribuzione della cosa donata all'interno di un certo gruppo sociale; è anche possibile che sia implicata la distruzione, parziale o totale, del dono per significarne la scomparsa in una dimensione metafisica.

Il potlatch come modello di distribuzione di doni. Lo studio di Marcel Mauss, *Essai sur le don* (Paris 1925), particolarmente incentrato sugli aspetti sociali del donare, mostra che il fare dei doni è il mezzo tramite il quale in una società si può insegnare e capire un valore, stimolando gli uomini alla produttività ma, nello stesso tempo, insinuando il senso di un'intangibile presenza in ciò che viene distribuito.

Mauss sembra guardare al «potlatch», elaborata cerimonia comprendente una manifestazione di abbondanza e la distribuzione dei beni dell'ospitante, come alla forma più significativa di distribuzione di doni dalle connotazioni religiose e dalle profonde implicanze per quanto riguarda lo sviluppo del sistema economico. [Vedi *POTLATCH*]. I doni collegati al «potlatch», come viene praticato dagli Indiani Kwakiutl, comprende sia oggetti materiali come tessuti, barche e cibo sia un articolo dal valore soprattutto simbolico (la «prestazione» più alta di tutte, secondo la terminologia di Mauss, che starebbe a significare il ricambio di un favore), cioè una piastra di rame in forma d'ascia.

Il «potlatch» ha avuto origine lungo le ricche coste degli Stati Uniti nordoccidentali, del Canada occidentale e dell'Alaska ed in tutte queste regioni varie tribù hanno adottato questa consuetudine; tuttavia, solo i Kwakiutl hanno fatto pervenire questo rituale ad un alto livello d'elaborazione (rituale che poi è stato ampiamente modificato non appena gli indigeni sono stati assimilati alla cultura divenuta dominante). Storicamente, i Kwakiutl, costituivano uno dei complessi tribali più stratificati che si possano immaginare: erano divisi essenzialmente in due gruppi, quello degli aristocratici (*naqsala*) e quello della gente comune (*xamala*), ma ciascuno dei membri di questi due ceti, in realtà, era a sua volta collegato a determinati sottogruppi esistenti all'interno della complessa struttura tribale ed a «numina» o suddivisioni interne di un gruppo tribale particolare. Tanto i nobili quanto gli uomini comuni erano identificati, all'interno dei loro gruppi, con titoli onorifici e l'assegnazione di posti a sedere adeguati al rango che assumevano grande importanza in occasioni rituali come quella sopra accennata dell'atto di «prestazione» perché avevano molto a che fare col modo in cui i beni venivano distribuiti.

Da un certo punto di vista, il potlatch potrebbe essere considerato un mezzo per accrescere il capitale di qualcuno tramite interessi e prestiti, processo che richiede qualche spiegazione e che si basa sul presupposto che lo stato di una persona all'interno della comunità fosse legato alla munificenza con cui disponeva dei propri capitali nel corso della suddetta cerimonia. Il capitale consisteva in tutto quanto aveva un certo valore in un determinato periodo: coperte, pesce, cibo, olio, conchiglie, schiavi, questi erano i beni dell'età premoderna. Nella lista di un potlatch del 1921 si trovano invece: tessuti della baia di Hudson, canoe, tavole comuni, bracciali, lampade a gas, violini, chitarre, barche a motore, abiti, scialli, maglioni, camicie, casse di legno di quercia, macchine per cucito, mastelli, catini, bicchieri, tazze da te, teiere, brande, scrivanie e sacchi di farina e di zucchero (Rohner, 1970, p. 97). Tutto ciò veniva distribuito secondo il rango dei presenti. Le tavole comuni, corrispondenti alle placche di rame di cui sopra, toccavano agli uomini più in vista; tazze, teiere, mastelli e bicchieri toccavano alle donne di diverso rango. Chi compiva la distribuzione impegnava un capitale che gli conferiva un'alta posizione nella comunità e che era in un certo senso «prestato», in attesa che, con analoghe modalità, tutto gli ritornasse con gli interessi nel corso di un futuro potlatch; l'interesse era dunque esattamente calcolato e nel caso dei tessuti, per esempio, la loro restituzione alla fine dell'anno

ammontava al doppio della quantità distribuita. La restituzione di questi prestiti (non sollecitata ma accettata per consuetudine) era L'occasione per accordarsi per nuovi prestiti ed era anche un momento di festa: lo scopo del potlatch tra i Kwakiutl, non era infatti quello di accumulare beni ma quello di segnalare il proprio rango all'interno della comunità sulla base del grado di generosità dimostrato. Certi studiosi hanno paragonato la distribuzione dei doni nel potlatch ad un tipo di guerra o di competizione guerriera in cui il conferimento di un dono stravagante poteva comportare seri danni agli altri partecipanti.

Pur nell'assenza di vere e proprie indagini comparative, lo studio del potlatch rivela più di un contatto col sistema di caste induista, che presta molta attenzione alla distribuzione dei posti a sedere nelle festività e include un vasto movimento di redistribuzione delle risorse economiche. In effetti, chi occupa un rango più elevato non solo raccoglie doni di migliore qualità ma anche è destinatario di nominativi sacri che potevano essere assegnati solo nel corso della festività comunitaria; inoltre, gli aristocratici si ritenevano un gruppo eletto che aveva solo contatti limitati col popolo minuto, tutti elementi, questi, che si ritrovano nel sistema indiano delle caste che determinano delle condizioni sociali ineludibili. È vero inoltre che anche il conferimento di nomi sacri e magici è un fenomeno ben attestato presso la religione induista. Con ciò non si vuol certo dire che il criterio di distribuzione dei doni nel corso del potlatch sia del tutto omologabile al sistema di caste chiuse, ma se l'idea di Mauss è vera, allora la distribuzione di beni sanzionata socialmente, carica com'è di significati storici e strutturali, può ritenersi una componente ineliminabile della cultura umana: potlatch e sistema di caste sarebbero allora solo un esempio di questo principio più generale. L'importanza universale di questi sistemi è chiara, anche nell'evidente specificità di questa descrizione:

> Il potlatch è più di un fenomeno legale: è uno di quei fenomeni che ci proporremmo di chiamare «totali». Esso ha carattere religioso, mitologico e sciamanico poiché i capi che vi partecipano sono incarnazioni di dei ed antenati di cui essi portano i nomi, dai cui spiriti essi sono posseduti e le cui danze danzano anch'essi. È un fenomeno economico, e si deve stimare con attenzione il valore, l'importanza, le cause e gli effetti di transazioni che sono rilevanti anche se calcolati su standard europei. Il potlatch è anche un fenomeno di morfologia sociale; la riunione di tribù, clan, famiglie e popoli genera grande eccitazione, la gente fraternizza pur rimanendo, nel contempo, estranea; affinità o contrasti d'interesse si rivelano costantemente nel gran giro degli affari. Infine, dal punto di vista giuridico, si sono già notate le forme contrattuali e quel che si potrebbe definire l'elemento umano del contratto, e lo statuto legale delle parti contraenti (clan o famiglie o con riferimento alla condizione maritale). A ciò si può ora aggiungere che gli oggetti materiali del contratto hanno di per sé un valore che li rende atti ad essere donati ma implica anche un contraccambio.
>
> (Mauss, 1967, pp. 36s.).

La teoria formulata forse poco scientificamente da McKim Marriott, relativa al fatto che l'idea di contaminazione nel sistema della casta implichi una sorta di contaminazione all'interno di invisibili particelle di materia che aderiscono alle varie sostanze scambiabili, è stata formulata più prudentemente da Mauss che ritiene che la contaminazione sia una sorta di offerta di doni rovesciata, per cui non avrebbe importanza il grado di contaminazione in cui è coinvolto l'atto del donare, anche se ci si limita ad uno scambio di servigi. Mauss asseriva che le cose donate erano sempre sentite come legate alla persona del donatore, il che sembra inevitabile anche oggi, nella valutazione del loro valore intrinseco, siano o no esse santificate dalla religione (si pensi ai due anelli nuziali benedetti impiegati nel rito delle nozze cristiane). Dopo tutto, il sistema di caste non avrebbe avuto valore se non ci fosse stata la convinzione che nella società ognuno esiste di necessità in relazione intrinseca con ogni altro, e qual è l' elemento fondante di tale relazione se non lo scambio di beni e servizi?

Doni per gli dei. Alla luce di quanto s'è appena esposto a proposito del modello presentato sopra e della sua applicabilità universale ai sistemi sociali, va detto che le caratteristiche della distribuzione di doni rituali costituiscono spesso un elemento centrale nella vita religiosa. Ciò che emerge a livello sociale, nel continuo svolgersi delle relazioni umane, viene riflesso in una struttura di rapporti tra umano e divino. Molti rituali religiosi nel mondo connettono simbolicamente la gerarchia con la distribuzione di doni, azione che ha grande valore anche nella vita di relazione di per se stessa. Inoltre, nella vita quotidiana si impiega un tipo di donazione per esprimere l'intensità di certi periodi sacri nel corso dei quali il dono sembra avere piuttosto le caratteristiche di una prestazione senza attese di restituzione, pur persistendo il senso che il valore del dono si trasferisce nel dominio del metafisico.

Induismo. L'Induismo distingue due modi di offrire doni agli dei; il primo è quello che caratterizza l'epoca delle offerte presentate nel corso del cosiddetto sacrificio vedico, l'altro tipico, nella sua apparente infinita varietà di offerte, di un più tardo culto compiuto presso templi induisti e corredato da un tipo d'adorazione settaria e domestica.

I doni offerti agli dei nel sacrificio vedico erano con-

nessi con una percezione organica dell'universo, sentito, secondo l'espressione delle Upaniṣad, «tutto cibo» (*Taittirīya Upaniṣad* 2,2). Al sacrificante vedico sembrava che, se l'universo doveva avere energia per continuare la sua corsa, certi cibi dovevano essere immolati per esso sull'altare vedico. Il rituale, così come oggi ci appare, ha forme diverse. Grandi riti pubblici oggi sono meno frequenti di un tempo, anche se vengono ancora compiuti all'occorrenza. I numerosi rituali brahmanici, compreso il Saṇdhyā Vandana (funzione quotidiana) e quelli connessi con la vita domestica oppure tesi a garantire il benessere delle anime dei defunti, comprendevano la semplice offerta di burro liquefatto di bufala, acqua, cereali, noci di cocco e prodotti consimili. Nella cerimonia Śrāddha per i morti, delle pallottole di riso (*piṇḍa*) si credeva placassero gli spiriti. Le cerimonie più elaborate dei tempi antichi comprendevano i sacrifici di animali e la pestatura del *soma*, un tipo di sostanza intossicante che notoriamente veniva data al dio Indra per renderlo capace di vigorose prestazioni guerresche contro Vṛtra, il mostro cosmico. Uomini e cavalli nel corso dei sacrifici venivano uccisi. Le divinità del periodo vedico avevano tratti tanto positivi quanto negativi; come in altri sistemi rituali le offerte ad un'altissima potenza possono richiamare delle ricompense oppure allontanare interventi pericolosi. Ciò potrebbe essere definito come un *do ut des* (se ci si attende qualcosa in cambio) o come *do ut abeas* (nel caso si miri solo a stornare da sè qualcosa di sgradito): sono comunque entrambi aspetti di una transazione rituale.

Nell'epoca che seguì il 600 a.C., conseguentemente alla progressiva antropomorfizzazione della divinità (forse stimolata dall'arte e dal rituale buddhista e giainista), le offerte tipiche dei devoti si ricollegavano al cibo e a doni degni di altissime personalità. Pertanto, si è spesso osservato che lo stile di devozione presso i templi induisti è strutturato sul modello della vita di corte dell'India antica. La divinità è considerata l'alleato più potente e rispettabile dell'umanità, un visitatore proveniente da un altro regno che acconsente, per qualche tempo, a prendere dimora nelle immagini dei templi e che può essere avvicinato tramite doni, servigi, musica, arte e letteratura: insomma, tutti quei doni che sono prodotti della creatività umana. Due esempi sono significativi. Si è osservato che tra la più tarda setta dei devoti di Kṛṣṇa, dell'India settentrionale, quella dei Vallabha Sampradāy (fondata da Vallabhācārya, 1479-1531) che manifestava la propria devozione per Kṛṣṇa bambino nel corso di un complesso e ricco cerimoniale di offerte di cibo, ci si trova di fronte ad un caso di «materialismo ritualistico». In speciali occasioni festive, come il compleanno di Kṛṣṇa, una montagna di cibo viene preparata dai devoti e recata al santuario per essere offerta all'immagine. Il cibo, una volta offerto, diventa *prasāda*, un tipo di sostanza consacrata imbevuta del potere della divinità (in quanto toccato da essa in senso spirituale) ed è restituito ai devoti perché lo consumino. Per quel cibo si fanno offerte in moneta perché in effetti esso è messo in vendita ed il ricavato è usato per il mantenimento della proprietà del tempio, della classe sacerdotale e così via. D'altro canto, altri tipi di cerimonie d'offerta non sono così sontuosi; alcune di queste sono celebrate privatamente, per i componenti di una famiglia e i loro ospiti oppure per un'associazione femminile le cui componenti si incontrano a rotazione nella casa di ognuna per scopi devozionali, e comprendono anche la semplice preparazione di un pasto o di dolci offerti prima alla divinità e poi distribuiti tra chi partecipa alla cerimonia.

È uso comune in India procurare nuove vesti per i membri della famiglia, i servitori e altri dipendenti in occasione delle feste Dīvālī (che si tengono tra ottobre e novembre): è l'epoca in cui le caste dei mercanti chiudono i loro conti e chiedono alla dea Lakṣmī la prosperità e i profitti per l'anno nuovo. Amici e membri di associazioni d'affari in tali occasioni si scambiano dolci. Un'altra speciale occasione per uno scambio di doni che però può assumere un aspetto oppressivo e drammatico nell'uso induista ed è assai significativa di un aspetto del comportamento dei membri di caste e sottocaste, è quanto intercorre tra la famiglia di una sposa e quella dello sposo: l'uso d'inviare doni è conservato a volte per anni sia prima che dopo il matrimonio effettivo. L'uso tradizionale, che pone tutte le spese a carico della famiglia della sposa, provoca infatti a volte un impegno economico così elevato che non è raro il caso di padri nelle classi inferiori ridotti in miseria per trovare marito alla figlia. Non è strano che un padre si suicidi, cosicché i soldi dell'assicurazione possano essere usati per pagare il debito contratto.

Buddhismo. Qui si tratta di una consuetudine di donazioni tese ad alleviare le necessità di poveri e bisognosi. L'elemosina, come può essere definita, gioca un ruolo importante nell'economia della vita ascetica, ove monaci e monache vivono legati a un voto di povertà e devono pertanto essere sostentati dalla comunità produttiva. Dal momento che il Buddhismo è una religione in cui la comunità monastica (col suo perfezionamento di vita nel Dharma) è il punto focale, ne consegue che l'elemosina è assai praticata tra i buddhisti.

Peraltro, accanto a queste forme necessarie di dono, il Buddhismo predica comunque la disponibilità e la generosità ed indica anche il donare come una delle vie per il *nirvaṇa*. Ad esempio i racconti Jātaka, che presero a circolare presto in età buddhista ma non furono

completati che nel v secolo d.C., narrano di come il Buddha abbia espresso alcune grandi lezioni di vita prima della sua emancipazione finale. Nelle sue vite precedenti egli era stato un *bodhisattva* che si manifestava sotto varie spoglie. Uno dei racconti Jātaka narra di come il Buddha dovesse praticare le virtù tendenti alla sua liberazione mentre si trovava nel corpo di una lepre. Egli credeva che gli altri animali (lo sciacallo, la lontra e la scimmia) facessero elemosina, osservassero i precetti e rispettassero i giorni di vigilia: osservando la condotta di questi la lepre insegnò ai suoi discepoli a dare in dono, in una determinata occasione, a qualunque straniero che li avesse visitati, del cibo ottenuto per le vie consuete. Egli stesso si offrì – dal momento che la lepre è vegetariana – come cibo per i mangiatori di carne che l'avessero avvicinato in quel giorno. Un essere celeste, informato del voto della lepre, venne in terra sotto forma di brahmano e saggiò a turno la sincerità della promessa di dare ospitalità secondo i propri usi. La lepre, si gettò nel fuoco pur di procurare la cena al brahmano; ma l'essere celeste la preservò dal venire bruciata e per ricompensare la sua generosità determinò una somiglianza tra il suo aspetto e quello della luna perché tutti gli altri in terra la potessero ammirare.

Il dono è ricordato anche in uno dei testi più famosi della tradizione Mahāyāna, il *Saddharmapuṇḍarika Sūtra*. Qui il *bodhisattva* illustra in diversi modi la sua vocazione di salvatore di un'umanità che soffre nella ripetitività infinita del mondo del *saṃsāra*. Il *bodhisattva* offre all'umanità illusa il dono di una vita ultraterrena paradisiaca per indurla ad abbandonare il mondo fisico volgare. I paradisi del *bodhisattva*, specie quello di Amida Buddha in occidente, sono pieni di alberi ingemmati sfavillanti, spiagge di diamanti, fiori e uccelli incantevoli, fontane e altre amenità. Il paradiso è una zona intermedia tra mondo del *saṃsāra* e l'assolutezza dello stato del *nirvāṇa*. Qui il *bodhisattva* promette di condurre tutta l'umanità in uno stato d'emancipazione. Le parabole buddhiste sulla casa in fiamme e sul figliol prodigo sono racconti paralleli che illustrano i mezzi con cui, tramite doni, ci si può liberare dall'ossessione del mondo materiale per tendere ad uno più elevato. Ai fanciulli nella casa in fiamme si offrono doni perché abbandonino la casa e ne escano fuori. Il padre amorevole di cui si tratta è il *bodhisattva* che offre in tal modo una scappatoia dal mondo materiale verso il paradiso. Nella storia del figliol prodigo, l'umanità illusa è rappresentata da un padre ricco che ritrova dopo tanti anni il figlio perduto e cerca di modificarne l'atteggiamento nei suoi riguardi dandogli doni e posizioni di responsabilità. Ciò è comprensibile se si fa riferimento alla trafila della vita spirituale tramite la quale, con l'aiuto del *bodhisattva*, l'aspirante è condotto ad uno stato di consapevolezza circa la vera natura del mondo e la necessità di emanciparsi da esso. In opere scritte nel canone Pali, quali la *Dakkhiṇāvibhaṅga Sutta* e la *Sigalovada Sutta* si danno precise istruzioni per i donativi ai monaci e lo scambio di regali tra i laici in occasione delle festività buddhiste.

Religione cinese. Leggendo la colorita novella de *Il loto d'oro*, che è uno specchio della vita del xii secolo, si deduce che all'epoca la corretta disposizione dei doni fosse assolutamente essenziale per il progresso economico e sociale di una persona, per ottenere preferenze alla corte imperiale o per placare i giudici delle corti di giustizia (cfr. Egerton, 1972). Pertanto, la novella offre una viva lezione oggettiva sui modi in cui i donativi non solo possono determinare un'ascesa sulla scala sociale ma anche, in compagnia di altri difetti, possano portare una persona verso la propria condanna, come nel caso dell'eroe della novella, Ch'ing Hsimen. Talvolta si è detto, a proposito della dottrina confuciana, che essa non mirava solo ad inculcare la moralità sulla base del principio d'equità tra essere umani, come emerge dalla cosiddetta Regola d'Argento («non fare ad altri quel che non vorresti facessero a te»), ma che essa accettava anche ciò che veniva percepito come la naturale disuguaglianza tra le persone. Lo scambio di doni all'interno della società gerarchica cinese era un inevitabile aspetto della differenziazione di rango. Le persone di rango più elevato ricevevano doni più numerosi e di maggior valore. Analogamente, la vita cerimoniale del culto pubblico comprendeva la presentazione dei doni dell'imperatore all'altare del Cielo all'interno della Città Proibita a Pechino, sia nel solstizio d'inverno che in altri periodi: pietre preziose e vesti di pregio erano tra le offerte. I funzionari di rango inferiore offrivano per tutto l'impero i loro doni alle divinità, per esempio al dio della città; usanza affine è quella di fare offerte ai sacrari degli antenati familiari. Davanti alle lapidi ancestrali erano presentati regolarmente incenso e frutta come doni.

I riti offerti agli spiriti di Confucio e di altri saggi includevano sacrifici di maiali o di buoi; alle grandi divinità del pantheon taoista erano offerti vino, dolci e carne. Non è pertanto assurdo vedere lo sviluppo della cucina cinese legato in qualche modo ad un'evoluzione degli usi rituali: i banchetti erano infatti parte costitutiva delle offerte fatte dalla gente nei templi taoisti e buddhisti. Nell'ultimo caso, la pratica vegetariana imponeva il ricorso ad una cucina speciale perché potessero essere offerti ai monaci e ad altri soggetti agli stessi voti, cibi appropriati.

I rituali per i defunti comprendevano spesso la bruciatura delle effigi di oggetti materiali, come imitazioni

di monete o la riproduzione in carta di una vera e propria tomba. Nei rituali contemporanei anche certi beni divenuti parte costitutiva del modo di vivere moderno, riprodotti in carta (automobili o frigoriferi) vengono bruciati nella fornace del tempio con gran rispetto, secondo il concetto che la cosa in se stessa è molto meno importante dell'idea che le sta dietro.

Com'è già stato osservato a proposito del potlatch e del sistema di caste induista, le teorie sociologiche tendono a ritenere che l'idea del potlatch sia un fenomeno ricorrente sotto forme diverse in molte culture e sistemi sociali. Marcel Granet, nella sua opera *Danses et legendes de la Chine ancienne* (Paris 1926; trad. it. Milano 1990), ha proposto una relazione tra potlatch e sistema cinese prefeudale (cioè riferentesi alla prima epoca Shang ed all'età che l'ha preceduta) che avrebbe poi influenzato la formazione delle concezioni di Confucio circa l'ordine sociale ideale. Tale posizione è stata recentemente riesaminata da Eugene Cooper che è piuttosto convinto della sua validità, tale da sfidare teorie antropologiche recenti che tentano di delimitare il potlatch agli Indiani d'America della costa nordoccidentale (cfr. *The Potlatch in Ancient China*, in «History of Religions», 22, 1982, pp. 103-28).

Ebraismo. La concezione dell'elemosina e della carità dell'Ebraismo della Diaspora si è andata formando sulla base di un sistema morale molto accurato. Il ricordo dei sacrifici nelle Scritture – offerte a Dio secondo le stagioni, le particolari ricorrenze e le quotidiane richieste del rituale – è stato conservato da alcuni Ebrei nel culto della sinagoga attraverso la lettura dell'*Esodo*, del *Levitico* e del *Libro dei Numeri* nel servizio preliminare ortodosso del mattino contenuto nel *Ha-siddur ha-shalem* (cfr. Birnbaum, 1970). Con la distruzione del Tempio nel 70 d.C., non era più stato possibile fare le offerte nel luogo prescritto; la preoccupazione della comunità ebraica per la purezza del cibo ha tuttavia prescritto che ci fosse una classe di specialisti per l'uccisione rituale di animali (per scopi alimentari anche se non per sacrifici a Dio). Con la costituzione dello Stato d'Israele, vari gruppi, sia cristiani che ebrei (anche se c'è notevole disaccordo sul problema nell'Ebraismo), stanno ponendo le basi preliminari per la ricostruzione del Tempio a Gerusalemme e per il ristabilimento dei sacrifici rituali. Certamente venivano fatte altre offerte oltre a quelle di animali; queste comprendevano grano, olio, incenso e vino e alcune tracce delle quali restano nella regola del Sabato nelle case ebree e nel banchetto della Pasqua Ebraica.

Tra le festività popolari, due in particolare sono legate all'offerta dei doni all'interno della famiglia o tra amici. L'usanza più nota è forse quella dei doni (in denaro e altro) ai bambini in tutte le otto notti della festa di Ḥanukkah. Molto si è discusso nell'Ebraismo contemporaneo della necessità di mantenere una certa distinzione tra questa pratica ebraica e la festa cristiana del Natale, particolarmente perché entrambe cadono quasi nello stesso periodo dell'anno. L'usanza dei giochi d'azzardo, che sicuramente si rifa al potenziale di donativi pronti per la redistribuzione di oggetti di valore tra la comunità, fa parte anch'essa delle consuetudini di tale festa.

Il Purim (o Festa delle Sorti) che ricorda la liberazione degli Ebrei dal perfido ministro Hamman alla corte del re di Persia, è un'occasione per scambiare cibo. La leggenda in sé è narrata nel *Libro di Ester*, letto nella sinagoga nella festività in un clima di esultanza che può ricordare soltanto il Carnevale nei paesi cristiani latini. Il *Shalah Manos* è l'uso di inviare doni sotto forma di cibo di casa in casa nella festa del Purim: questo cibo deve consistere comunque in commestibili e bevande da consumarsi in quello stesso giorno.

Cristianità. Proprio come la storia del Buddhismo, quella del Cristianesimo rivela lo sviluppo di un sistema di donativi assai elaborato teso al mantenimento di istituzioni quali la Chiesa, il clero e le comunità monastiche. Nel corso dei primi secoli di vita della Chiesa, sotto la costante minaccia delle persecuzioni, la comunità dovette sviluppare un proprio sistema finanziario poiché il suo mantenimento e la sua sopravvivenza non erano affare dello Stato. Dall'epoca di Costantino (inizi del IV secolo) in poi, la Chiesa, ottenuto il riconoscimento, fu in grado di capitalizzare ed attirare su di sé enormi donativi. Con l'avvento del dominio musulmano in molti luoghi dell'Oriente cristiano, tuttavia, la Chiesa entrò di nuovo in una situazione di relazioni tese con lo Stato. Sopravvisse in parte per la generosità del laicato e in parte grazie a sostegni ufficiali perché addirittura nelle zone islamiche la Chiesa, in certi tempi e fino a un certo punto, fu protetta dai governanti. Doni consistenti in terre ed altre ricchezze, ad esempio, furono fatti alla Chiesa d'Oriente (chiamata un tempo Nestoriana), la quale prima del XIII secolo si era diffusa in Cina ed India. La Chiesa cristiana di Kerala nell'India ricevette fino ai tempi moderni regolare protezione da parte dei principi induisti della regione. Il diritto della comunità cristiana (e di altre comunità religiose) a ricevere doni non gravati da eccessive ingerenze governative è un risultato del mondo moderno. Specifiche esenzioni dalle tasse e vantaggi per le donazioni sono previsti nelle leggi per incoraggiare il sostentamento delle istituzioni religiose.

La vita rituale del Cristianesimo è dunque permeata dall'idea del dono: il pane e il vino, gli elementi dell'Eucaristia, chiamati Sacri Doni in certi casi, sono offerti a Dio come «sacrificio» e secondo alcune concezioni teologiche diventano il corpo e il sangue di Cri-

sto nel corso del riattuarsi in modo incruento del momento della crocifissione. Per altre concezioni teologiche i doni sono ricevuti da Dio e consacrati per divenire corpo e sangue di Cristo tramite il potere dello Spirito Santo. L'usanza per cui il laicato prepara e offre il pane e il vino dell'Eucaristia è stata ripresa in diverse comunità cristiane. In aggiunta ai componenti del sacrificio eucaristico e a quanto fa da contorno ad essi come i calici, gli ostensori, i tabernacoli di metallo prezioso e così via, le Chiese cristiane hanno ricevuto incalcolabili offerte sotto forma non solo di denaro, ma anche di vesti, opere pittoriche, scultoree ed architettoniche: tutti doni che rappresentano l'intero arco delle possibilità creative dell'uomo e che ancor oggi costituiscono una delle principali componenti dell'eredità della civiltà occidentale. Le Chiese protestanti, nonostante siano state talvolta limitate da imposizioni teologiche, hanno analogamente incoraggiato l'offerta di doni per mezzo delle arti. Tuttavia oggi, con l'attuale secolarizzazione della vita pubblica, l'impeto della creatività artistica connesso alla donazione religiosa pare in ribasso.

Benché in certi luoghi sia presa in mezzo fra il sacro e il profano, l'usanza dei doni che ci si scambia tradizionalmente nel nome di Gesù Bambino (la cui nascita a Betlemme è celebrata ampiamente il 25 dicembre) si è diffusa praticamente per tutto il mondo. Il precedente per lo scambio di doni nella ricorrenza natalizia è basato sulla visita che i Re Magi orientali fecero a Gesù Bambino, sebbene il momento del loro arrivo a Betlemme sia commemorato il 6 gennaio. Si dice che la data del Natale sia stata scelta per attirare l'interesse di quelle masse di popoli europei non cristiani che celebravano nella stessa epoca il solstizio d'inverno.

Islam. Da quanto si può arguire dalla lettura degli *ḥadīth*, il concetto islamico di dono sarebbe uno sviluppo di un'idea che lo sottende, quella di carità, espressa in Arabo con due termini: *zakāt* e *ṣadaqah*. Forse perché non esistono nell'Islamismo specifici sacrifici o sacramenti nel senso religioso comune (cioè nessuna cerimonia religiosa che trasmuti certi oggetti dal piano meramente fisico in un nuovo «modo di essere»), tutti gli eventi nella pratica religiosa islamica tendono ad assumere un sottinteso morale; la giustizia è il primo scopo della vita religiosa. Ne consegue che, per l'Islamismo, la bontà deriva dall'essere obbedienti ai comandi divini di agire in un certo modo. La generosità si può manifestare in un gran numero d'azioni che riflettono la serietà morale di una disciplina imposta da un potere più ampio. La miriade di consuetudini e osservanze della legge tradizionale islamica è un'estensione dell'originario atto di sottomissione che un uomo compie quando è chiamato a proclamare la fede nell'unico Dio. Il profeta Maometto rappresenta l'estremo grado di perfezione nel rispondere alla chiamata; la meditazione sui minimi particolari della sua vita resta la fonte di quella serietà morale che è una delle caratteristiche dell'etica islamica.

Nell'ambito del dono, la cosiddetta tassa di povertà o *zakāt* è un esempio pratico per tutti i tipi di donazione. Sia nella tradizione coranica che in quella maomettana, il fedele è costantemente richiamato a riflettere sul fatto che il suo soggiorno terrestre è di breve durata, nient'altro che un breve intervallo oltre il quale esiste lo stato di beatitudine in Paradiso a patto che egli abbia meritato una ricompensa nell'aldilà. L'atto di prostrazione durante la preghiera richiama la mente del devoto all'idea che egli sta fissando la cavità della tomba dove due angeli del Paradiso o dell'Inferno verranno per guidare la sua anima verso quella condizione transitoria che precede il Giudizio Finale. La tassa di povertà, specialmente per il fatto che essa si ripercuote sulle proprietà degli uomini, riflette questa attitudine ascetica che considera la fine dell'esistenza umana; con essa si trova il modo di liberare il credente musulmano dal vincolo delle sue proprietà con la determinazione di una somma annuale – nelle celebrazioni per la fine del Ramaḍān e durante l'*ḥajj* – da destinarsi al sostentamento delle classi povere nella società musulmana.

Il termine *ṣadaqah* è usato nell'accezione più larga di condivisione di quanto uno possiede, ad esempio nel *Mishkāt al-maṣābīḥ* (cfr. Robson, 1963-1965). Nel libro 12, intitolato *Sulle transazioni d'affari*, vari capitoli sono dedicati ai doni. Il Profeta incoraggiava a mettere da parte come «affittate a vita» delle terre il cui prodotto avrebbe mantenuto certe attività caritative quali l'approvvigionamento di cibo per i pellegrini. Ci sono vari riferimenti a casi di generosità all'interno del contesto familiare per assicurare la condivisione.

Il capitolo 17, parte 2, del medesimo testo, è dedicato invece alla questione della reciprocità nel donare, laddove al Profeta viene domandato se si deve restituire l'equivalente del dono ricevuto. Il parere del Profeta è che si ricambi con l'equivalente se possibile; se ciò è impossibile, saranno sufficienti ringraziamenti sinceri e preghiere. In generale, il Profeta incoraggiava l'atto del donare tra vicini e membri della comunità per stimolare un sentimento di reciproca benevolenza. Uno dei doni favoriti del Profeta era il profumo ed ancor oggi, quando i musulmani entrano nella moschea per pregare, è tenuto in gran conto come atto ben compiuto l'offrire profumo da un piccolo contenitore ai propri vicini. Essere puliti e profumati è un dono fatto a coloro coi quali ci si unisce particolarmente nel momento della preghiera; allo stesso modo è considerato un dono offrire ad un proprio simile un sorriso piuttosto che uno sguardo duro.

BIBLIOGRAFIA

P. Birnbaum (cur. e trad.), *Ha-Siddur ha-Shalem*, New York 1949.

E.A. Burtt (cur.), *The Teachings of the Compassionate Buddha*, New York 1955.

L. Dumont, *Homo Hierarchicus*, Paris 1979 (trad. it. *Homo hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni*, Milano 1991).

C. Egerton, *The Golden Lotus (Chin p'ing mei)*, I-IV, London 1972.

E.N. Ferdon, *Early Tahiti as the Explorers Saw It, 1767-1797*, Tucson 1981.

Pauline Kolenda, *Caste in Contemporary India. Beyond Organic Solidarity*, Menklo Park/Calif. 1978.

A. Krause, *The Tlingit Indians*, Seattle 1956.

M. Mauss, *Essai sur le don*, in «L'année sociologique», n.s. I (1923-1924), pp. 30-186 (trad. it. in *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino 1965, pp. 153-292).

A.C. Mayer, *Caste and Kinship in Central India*, Berkeley 1960.

J. Robson (cur.), *Mishkāt al-maṣabīḥ*, I-IV, Lahore 1963-1965.

R.P. Rohner e Evelyn C. Rohner, *The Kwakiutl*, New York 1970.

A. Rosman e Paula Rubel, *Feasting with My Enemy. Rank and Exchange among Northwest Coast Societies*, New York 1971.

R. Siegel et al. (curr.), *The Jewish Catalog*, Philadelphia 1973.

L. Stryk (cur.), *World of the Buddha*, Garden City/N.Y. 1968.

H. Wouk, *This Is My God*, Garden City/N.Y. 1959.

Wu Ch'eng-en, *Monkey Subdues the White-Bone Demon*, trad. di Wang Hsing-pei, Beijing 1973.

CHARLES S.J. WHITE

ELISIR. Elisir, forma latinizzata della parola araba *al-iksīr*, si ricollega alla parola greca *xerion*, che definisce una polvere secca, usata come medicina e nelle trasformazioni alchemiche. Gli elisir sono pozioni con poteri taumaturgici e curativi. Furono gli alchimisti i primi ad usare il termine per designare la sostanza (nota anche come pietra filosofale) che si credeva potesse trasformare il metallo vile in oro, curare malattie e dare l'immortalità. Se la parola fu coniata dagli alchimisti, la credenza in una tale sostanza precede tuttavia l'alchimia e compare lungo tutta la storia della mitologia e della religione.

Caratteristiche e significato. Nella religione, nei miti e nei racconti fiabeschi, è prevalsa l'illusione che, da qualche parte, esista una pianta, una fontana, una pietra, una bevanda inebriante, o una pozione nauseante preparata in un calderone di strega, che ringiovanisca i vecchi, curi gli ammalati e dia salute e vita eterna a quei saggi, fortunati o astuti che giungono ad averne un boccone, un sorso, o una presa da fiutare. Nell'epopea omonima, Gilgamesh, il potente re di Uruk, parte alla ricerca del segreto dell'immortalità ed ha la ventura di trovarne la pianta miracolosa in fondo al mare. La coglie, ma, sbadatamente, la lascia incustodita e gli viene rubata da un serpente marino.

Molti altri hanno tentato di trovare quello che Gilgamesh aveva perso. La credenza che esistano sostanze magiche che danno salute, ricchezza ed eternità è un esempio straordinario del sogno illusorio risalente al tempo in cui gli uomini tentarono per la prima volta di vincere la propria mortalità. Lungi dall'accettare la morte come termine naturale della vita, essi l'hanno sempre e ovunque considerata la innaturale conseguenza dell'ignoranza e della malvagità. La credenza che l'uomo fosse una volta immortale e che potrebbe esserlo tuttora, è contenuta nei tanti miti in cui si narrano le tragiche vicende che portarono all'avvento della morte nel mondo. Storie simili all'*Epopea di Gilgamesh*, in cui la pianta dell'immortalità viene rubata da un serpente, compaiono ovunque nel mondo; sono tutte varianti del mito nel quale un serpente, o un mostro marino, montano la guardia a una fonte di immortalità, all'albero della vita, alla fontana della giovinezza, alle mele dorate e così via. Dietro a questi racconti si nasconde la paura che gli stessi dei siano gelosi e vogliano tener lontano l'elisir dell'immortalità dalle mani dell'uomo (cfr. Gn 3,22). Gli uomini hanno fatto di tutto, sia fisicamente che spiritualmente, per ammansire o circuire gli dei e reclamare il proprio diritto all'immortalità. Rifacendosi alla periodica rigenerazione del cielo e della terra, hanno cercato di individuare la sorgente di questo eterno rinnovamento e di applicarla a loro stessi. Hanno identificato nel sole e nella luna, e nelle «acque», che ne sentono l'influsso, i più potenti simboli di rigenerazione.

L'acqua di vita. Nei miti della creazione egizi, induisti, greci, babilonesi ed ebraici, la vita emerge dalle acque, sostanza primordiale che contiene l'origine di tutte le cose. [Vedi *ACQUA*, vol. 4]. Nei miti del diluvio la vita ritorna all'acqua, forma indistinta, dalla quale può riemergere assumendo nuove forme. Il rito del battesimo derivò dalla credenza nell'acqua come fonte di vita e, perciò, sorgente di rinascita e immortalità. Come tale, l'acqua diviene la sostanza magica e curativa per eccellenza: purifica, ridona giovinezza e assicura vita eterna in questo mondo o nel prossimo.

Questa magica «acqua di vita» ha avuto svariati nomi – *soma*, *haoma*, ambrosia, vino – tutte bevande sacre capaci di conferire conoscenza, forza e immortalità sia agli dei che agli uomini. [Vedi *BEVANDE*].

La luna è il simbolo primario della rigenerazione, per il suo proprio rinnovarsi mensile e per il controllo esercitato sul flusso e riflusso delle acque, fonte di tutta la vita. Il simbolismo che collega la luna all'acqua del mare, alla pioggia, alla pianta della vita, alla fertilità femminile, alla nascita, alla morte, all'iniziazione e alla rigenerazione, risale al Neolitico, o addirittura a un periodo anteriore. Anche il sole è un potente simbolo di rigenerazione e immortalità. Le associazioni mitologiche e religiose del sole e della luna alla vita e alla rinascita spiegano perché gli uomini abbiano cercato di preparare elisir con i liquidi, le piante, gli animali, i minerali e i metalli associati ai due corpi celesti.

Religioni antiche e religioni tribali. Nelle religioni antiche e in quelle tribali caratterizzate dallo sciamanismo, gli elisir sono a disposizione dell'intera comunità sotto forma di droghe. L'uso di allucinogeni, inebrianti e narcotici è estremamente importante per indurre visioni estatiche, considerate atte a portare gli sciamani e i loro seguaci in contatto con un mondo spirituale più perfetto e reale di quello in cui vivono. [Vedi *DROGHE PSICHEDELICHE*, vol. 5]. Queste visioni rafforzano, e forse persino producono, la credenza in un mondo soprannaturale libero da povertà, malattia e morte. Tra la visione dell'immortalità e la ricerca dell'immortalità vi è solo un breve passo. Le sostanze che producevano visioni venivano usate in rituali di guarigione o somministrate come medicine. Qualche volta venivano deificate e adorate per se stesse, come lo fu Soma nel rito vedico e «Padre Peyote», l'allucinogeno usato dagli Indiani delle Pianure nell'America settentrionale. Gli uomini credevano di tenere in mano gli dei e di poterli mangiare nel vero senso della parola, assorbendone, quindi, il potere e l'immortalità. Alla base di questo concetto sta la credenza che l'uomo sia ciò che mangia e che assorba poteri animali, umani e divini durante la fase digestiva. Questa credenza, presa in senso letterale o figurato, fornì la ragione fondamentale per i cibi sacrificali nelle diverse religioni (dionisiaca, attica, eleusina, cristiana).

Il rituale Soma, descritto nel *Ṛgveda*, è il più antico rituale religioso, tra quelli documentati, che includeva la preparazione e l'uso di elisir. Vi sono opinioni diverse su cosa veramente fosse il *soma*. Dalla ricerca di R. Gordon Wasson (1969), tuttavia, sembra oggi probabile che il *soma* venisse in origine estratto dal fungo *Amanita muscaria*, i cui succhi sono letali se concentrati, ma allucinogeni se diluiti. Nel caso del *soma*, la visione di immortalità ingenerata dalla bevanda si identificò con la bevanda stessa. Il *soma* venne deificato e gli uomini che ne bevevano diventavano dei immortali:

> Abbiamo bevuto il *soma* e siamo divenuti immortali;
> Abbiamo raggiunto la luce scoperta dagli dei.
> Cosa può fare ora l'ostilità contro di noi?
> E cosa, o dio immortale, il disprezzo dei mortali?
> (*Ṛgveda* 8,48,3).

L'uso del *soma* scomparve verso la fine del periodo vedico. Qualche studioso attribuisce questo cambiamento alla emigrazione degli indoeuropei dai luoghi dove cresceva il fungo. Una ragione più plausibile è, forse, l'emergenza di religioni sacerdotali, che istituzionalizzarono forme non orgiastiche di adorazione.

Grandi religioni dell'umanità. Quando lo sciamanismo cedette il passo a forme di adorazione religiosa più organizzate, l'uso rituale di elisir sotto forma di droghe che alteravano la mente venne a mano a mano ristretto alla casta sacerdotale. Alla fine venne del tutto abbandonato o sostituito da rituali simbolici (che includevano sostanze innocue), accuratamente controllati dalla gerarchia sacerdotale. Fu questo il caso sia del culto indiano durante il periodo postvedico, quando il *soma* fu sostituito da succo di rabarbaro e altri liquidi, sia del primo zoroastrismo, in cui la pratica di bere *haoma* venne scoraggiata addirittura da Zarathustra. L'estasi individuale che caratterizza la *trance* sciamanica è incompatibile con le organizzazioni religiose basate sulla gerarchia e la conservazione dell'ortodossia. L'ingestione rituale del *kykeon*, la bevanda sacra dei misteri eleusini, fornisce un esempio del modo in cui la religione organizzata trasformò l'esperienza estatica individuale in avvenimento comunitario mediato da un sacerdote ordinato.

Un altro esempio è il sacramento cristiano dell'Eucaristia. La promessa di immortalità, implicita nel concetto di elisir, è il punto focale di questo rituale. Secondo il *Vangelo di Giovanni* (6,51ss.) il pane e il vino sono letteralmente il corpo e il sangue di Cristo e il comunicando, ricevendoli, si garantisce la vita eterna. Ignazio di Antiochia (morto intorno al 113) parlò del pane come di medicina per l'immortalità e di antidoto contro la morte. Ma i teologi cristiani furono pienamente consci dei pericoli dell'antinomismo e dell'autodeificazione insiti nella dottrina eucaristica della presenza vera (di Cristo) e mettevano costantemente in guardia contro ambedue. La condanna, da parte di Paolo, dell'*agape*, o festa dell'amore, celebrata dai primi cristiani (cfr. 1 Cor 10-11) riflette la paura che l'ebbrezza potesse portare all'eterodossia. Quando la Chiesa acquistò maggior potere, coloro che continua-

vano le antiche pratiche sciamaniche furono tacciati di eresia e perseguitati. Questo fu il destino di streghe, maghi e alchimisti.

Alchimia. Tanto gli alchimisti occidentali che quelli orientali affermarono di avere prodotto l'elisir di immortalità. [Vedi *ALCHIMIA*, vol. 1]. Ma gli alchimisti cinesi, nella loro ricerca dell'immortalità fisica, furono più coerenti di quelli indiani, greci e orientali. Essi non fecero mai la scomoda distinzione fra questo mondo e l'aldilà, così caratteristica del pensiero occidentale, e neppure cercarono la liberazione finale dal cosmo, come gli alchimisti greci e indiani. Per i Cinesi, materia e spirito erano parte di un tutto organico, e gli elisir erano considerati alla stregua di colla permanente che manteneva anima e corpo eternamente uniti, preservando così lo «spirito» (*shen*).

I Cinesi cercarono sempre un modo per prolungare la vita, ma l'idea di un elisir di immortalità sembra sia emersa per la prima volta nel IV secolo a.C., in seguito ad una interpretazione alla lettera dell'antica filosofia taoista. Il termine *tao* stava in origine per la forza vitale che fa sviluppare e funzionare i corpi materiali. Col passare del tempo, gli alchimisti taoisti trasformarono questo principio astratto in un elisir commestibile. La sola difficoltà stava nel determinare gli ingredienti materiali del Tao e nel prepararli in forma ingeribile. L'opinione generale fu che oro e cinabro fossero i due ingredienti più affidabili, rispettivamente per l'inalterabilità e per il colore. Gli uomini, in ogni parte del mondo, hanno tentato di impadronirsi della perfezione e indistruttibilità dell'oro e di trasferirle in altre cose meno perfette, inclusi loro stessi. Per ottenere ciò, mangiarono polvere d'oro e bevvero miscele di oro. [Vedi *ORO E ARGENTO*, vol. 4]. (Gli alchimisti occidentali considerarono Mosè uno di loro sulla base di *Esodo* 32,20, dove è detto che obbligò gli Israeliti a bere il vitello d'oro ridotto in polvere sciolta in acqua).

L'affermazione che il cinabro fosse la sostanza ideale per l'elisir si basava sul colore e la composizione chimica: è rosso, il colore del sangue, ed essendo solfuro di mercurio può essere trasformato in mercurio, il più «vivo» dei metalli. Il problema, naturalmente, era che il cinabro è velenoso, ma l'immortalità era una visione affascinante e gli alchimisti, e molti altri, accettarono la sofferenza come prezzo necessario. Tra l'820 e l'859 d.C., non meno di sei imperatori furono avvelenati dagli elisir che ingerirono con la convinzione di poter vivere per sempre. Joseph Needham (1957) avanza l'ipotesi che l'avvelenamento da elisir fosse una causa primaria del declino dell'alchimia cinese dopo il IX secolo.

L'idea di un elisir alchemico giunse in occidente dall'Islam agli albori del Medioevo. Ma la distinzione cristiana tra materia e spirito, e l'insistenza sulla vita a venire resero più difficile per gli alchimisti occidentali la concezione di immortalità in questo mondo. Alcuni alchimisti tentarono di preparare elisir di immortalità e diedero così un contributo alla teoria e alla pratica medica, ma la maggior parte di loro perseguirono, come intento più limitato e mercenario, la scoperta di elisir che mutassero il metallo vile in oro. Un ristretto gruppo di alchimisti spirituali disprezzarono, invece, ambedue gli obbiettivi e ricercarono elisir spirituali che elevassero l'anima, aiutandola a raggiungere le sue origini divine.

Tra tutti coloro che tentarono la scoperta di un elisir di immortalità, nessuno, per quanto è dato sapere, ebbe successo. Ciò malgrado, l'allettante idea che possa esistere una sostanza che liberi gli uomini da povertà, malattia e morte ha concorso a dare impulso al pensiero religioso, filosofico e scientifico.

BIBLIOGRAFIA

Per una buona trattazione della rinascita e della rigenerazione, compresa la parte avuta in entrambi i concetti dai simboli relativi al sole, alla luna e all'acqua, vedere M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949 (trad. it. *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1954). Per lo Sciamanismo, vedere M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques de l'extase*, Paris 1951 (trad. it. *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Roma-Milano 1953; Roma 1974); W. La Barre, *The Peyote Cult*, New York 1969, ed. riv. e ampl.; e M.J. Harner (cur.), *Hallucinogens and Shamanism*, Oxford 1973. R. Gordon Wasson identifica il *soma* e ne descrive gli effetti in *Soma. Divine Mushroom of Immortality*, New York 1968, mentre J. Needham dà ampie notizie sui fruitori taoisti di elisir in *Science and Civilisation in China*, I-V, Cambridge 1983. Gli elisir nell'alchimia orientale e occidentale sono stati da me illustrati in *Alchemy. The Philosopher's Stone*, Boulder 1980.

ALLISON COUDERT

ENIGMI E PARADOSSI. Per quanto i paradossi possano sembrare enigmatici e gli enigmi (o indovinelli) paradossali, si tratta di due realtà sostanzialmente differenti. Gli enigmi, usati in contesti sacri o profani, sono soprattutto strumenti indirizzati all'esecuzione del rito, mentre i paradossi sono radicati nel cuore dell'essere e del linguaggio, toccando il punto centrale dell'esperienza e dell'espressione. L'enigma va risolto, il paradosso va trasceso o, piuttosto, vissuto.

Enigma. In greco era chiamato *griphos* (letteralmente «rete da pesca», ossia qualcosa di intricato), oppure *ainigma* («detto oscuro»); in latino *aenigma* («problema»). L'attuale significato di *enigma*, «ciò che non si conosce e che rimane oscuro», si rifà appunto a

questa ascendenza. Gli enigmi possono avere una soluzione o non averne affatto. Si dice appunto *è un enigma*, di cosa che non si può conoscere e resta quindi un mistero. Il greco *mysterion* indica ciò che va oltre la comprensione dell'intelligenza umana.

Gli enigmi risalgono alla remota antichità. Il più antico libro di enigmi è un testo della scuola babilonese (Taylor, 1948, pp. 12s.). Pindaro fu il primo a chiamare *ainigma* il quesito della Sfinge; Platone allude agli indovinelli fatti di giochi di parole, invalsi a quell'epoca (*Repubblica* 5,479). Un enigma può essere giocoso, come diversivo o passatempo umoristico, oppure drammatico, come quello della Sfinge, che costava la vita a chi non lo risolveva. I filologi tedeschi lo chiamarono *Halsrätsel* (enigma capitale). Sottoposto alla stessa prova, Yudhiṣṭhira riportò alla vita i fratelli risolvendo con successo gli enigmi posti da uno *yakṣa* (essere spettrale: *Mahābhārata* 3,297-298).

Per gli autori delle Scritture ebraiche, gli indovinelli erano strettamente legati alla sapienza concessa dal Signore come un dono divino (cfr. l'enigma di Sansone in *Giudici* 14,13-18; sul dono del Signore cfr. *Giudici* 13,24). La sapienza di Salomone, che «Dio aveva messo nel suo cuore» (1 Re 10,24), venne messa alla prova dalla regina di Saba con «enigmi» (1 Re 10,1-13; 2 Cr 9,1-12). Gli autori dei medievali *midrashim* posero quesiti più elaborati, ad esempio: «Chi furono i tre che mangiarono e bevvero sulla terra, eppure non nacquero da uomo e donna?». «I tre angeli che si rivelarono al padre Abramo, sia pace a lui», e così via (Schechter, 1891, pp. 354-56). È stato notato che gli indovinelli erano «tipici dei passatempi da tavola ebraici del Medioevo» e che «tutti i grandi poeti ebrei del Medioevo posero acrostici e indovinelli assai pregevoli» (Abrahams, 1896, pp. 384-87, 133).

Durante il Medioevo si ricorse agli indovinelli nell'attività missionaria, come fece il vescovo inglese Bonifacio (680-735) che scelse come tema dieci virtù e dieci vizi. Enigmi allegorici si trovano anche in numerosi passi biblici (Taylor, 1948, pp. 61-65).

Nell'India vedica, gli enigmi facevano parte di rituali come il Rājasūya (incoronazione del re) o come l'Aśvamedha (sacrificio del cavallo). I sacerdoti sacrificali usavano una specie di botta e risposta altamente ritualizzato, come in questo scambio: «Cos'è che cammina da solo?». «È senza dubbio quel sole lassù che cammina da solo, ed è una luce spirituale» (*Śatapatha Brāhmaṇa* 8,2,6,9ss.). I brahmani gareggiavano nella *jātavidyā* (conoscenza delle origini) e nel *brahmodya* (discussione teologica o filosofica sul *brahman*). Argomento di enigmi erano spesso questioni cosmologiche, come nel *Ṛgveda*: «Io ti interrogo circa l'estremo confine della terra. Ti chiedo: dov'è il centro del mondo? Ti interrogo sul seme prolifico dello Stallone; ti interrogo sull'alto dei cieli dove abita il Verbo» (1,164,34). Ciò fa pensare che la ricerca filosofica si sviluppasse in forma enigmatica (cfr. *Ṛgveda* 1,164,46; 10,129; *Atharvaveda* 9,9-10; 10,7; ecc.). In un verso dell'*Atharvaveda* si chiede: «Perché il vento non cessa di soffiare? Perché la mente non trova mai requie? Perché le acque, cercando di giungere alla verità, non cessano mai di fluire? (10,7,37; cit. in Bloomfield, 1969, pp. 210-18; Huizinga, 1949, pp. 105-107).

Essendo legati al mistero dell'esistenza e dell'universo, agli enigmi si attribuiva spesso un carattere sacro. Possedere la conoscenza esoterica significava possedere il potere (Huizinga, 1949, p. 108). Oltre a ciò, veniva associato agli enigmi un potere magico: il concetto che, pronunciando una parola, si possa influenzare l'ordine universale sta al centro dell'uso ritualistico degli enigmi, come quelli usati all'epoca della semina e della crescita del riso (ma rigorosamente proibiti fra il raccolto e la preparazione dei nuovi campi) e come quelli di altre occasioni, come i funerali. Secondo una riflessione di James G. Frazer, «gli enigmi erano in origine circonlocuzioni adottate al tempo in cui all'oratore, per qualche ragione, era inibito l'uso di certi termini. Sembra che, in particolare, si pronunciassero davanti a un cadavere» (Frazer, 1911-1915, IX, p. 121, nota 3).

Kōan. La forma dialogica degli indovinelli – domanda e risposta – coinvolge direttamente l'ascoltatore come parte attiva del discorso. Questa forma venne pienamente utilizzata dalla tradizione Zen del Buddhismo Mahāyāna sotto forma di *kōan* (cinese *kung an*, «documento pubblico, norma autoritaria»). Il «Mu di Jōshū», famoso *kōan*, si svolge così: «A un monaco che gli chiese una volta: "Un cane ha la natura del Buddha?", il maestro Jōshū rispose: "Mu!"». Sebbene molti *kōan* abbiano, come questo, forma di indovinelli, non significa che vadano risolti come tali. «Non confondere il "Mu" col vuoto assoluto o il nulla. Né devi concepirlo in termini di "è" o "non è"», ammonisce il maestro Mumon (Izutsu, 1977, p. 176).

Spesso, di certi *kōan* sono possibili letture diverse. Si possono interpretare e comprendere, ma non è per questo che vengono posti ai discepoli zen; piuttosto, si considerano temi di meditazione, «mezzi per aprire la mente alla verità dello Zen», come li definisce D.T. Suzuki, aggiungendo che «*kōan* e *zazen* sono le due ancelle dello Zen: la prima è l'occhio, la seconda il piede». Perciò, senza una rigorosa preparazione nello *zazen*, o seduta di meditazione – dice Suzuki – l'allievo zen non raggiungerà la verità spirituale (Suzuki, 1964, pp. 101s.). I *kōan* sono strumenti utili (sanscrito *upāya*) che il maestro propone agli allievi; utili per deter-

minare il *satori*, l'illuminazione, e non come fine a se stessi. Il fine sta nella realizzazione della libertà e della pietà.

Il maestro cinese Ta-hui (in giapponese Daie Sōkō, 1089-1163) fu il primo a sistematizzare i *kōan*. Si tratta generalmente di domande e risposte (dette *mondō*) scambiate fra maestri e discepoli al tempo della dinastia T'ang e all'inizio della dinastia Sung, oppure di domande poste dagli insegnanti, o di aneddoti degli antichi maestri. Impegnando tutta la capacità della mente per superare la dimensione discorsiva, la pratica del *kōan* ha lo scopo di indurre la mente stessa a realizzare un «mutamento sostanziale». È da sciocchi «restare attaccati alle parole e alle frasi per cercare di raggiungere la comprensione»: «è come cercar di colpire la luna con un bastone, o grattare la scarpa per un prurito al piede» (Shibayama, 1974, p. 9).

Quantunque lo Zen possa avversare il pensiero discorsivo, il suo vero intento è quello di portare la persona allo stato primordiale della mente, che viene prima della dicotomia soggetto-oggetto. Il seguente *mondō* descrive appunto tale stato: «Una volta il maestro Yakusan (cinese Yao-shan, 751-834) stava seduto meditando profondamente; venne a lui un monaco e gli chiese: "Che cosa stai pensando, piantato lì come una roccia?". Il Maestro rispose: "Sto pensando a ciò che è affatto impensabile". Il monaco: "Come è possibile pensare a qualcosa di assolutamente impensabile?". E il Maestro: "Non pensando"» (Izutsu, 1977, pp. 157s.). La domanda del monaco si basava sul pensiero oggettivante. Le risposte del Maestro mostrano rispettivamente il pensiero senza oggetto e il pensiero senza soggetto. Non pensare è un modo elevato di essere della mente, e giungere al riconoscimento di tale stato costituisce lo scopo della pratica *kōan-zazen*.

Paradosso. Di fronte al significato originale del greco *para doxa*, «contrario all'opinione corrente o alla comune aspettativa», si hanno vari significati del termine paradosso. Nel greco classico *paradoxia* significa «cosa meravigliosa, straordinaria» e *paradoxologeo* «raccontare meraviglie, cose incredibili». Il paradosso, perciò, era più di una semplice contraddizione; *paradoxos* significa «incredibile», cioè contrario all'aspettativa o all'opinione generalmente accettata (*doxa*). Questo era il senso del termine nel passo del Nuovo Testamento in cui Gesù guarisce il paralitico: «tutti rimasero stupiti e levavano lode a Dio; pieni di timore dicevano: "Oggi abbiamo visto cose prodigiose (*paradoxa*)"» (Lc 5,26). In questo particolare contesto, *paradoxos* sta per «miracoloso».

Definizione di paradosso. Il termine è stato variamente interpretato: come contraddizione logica, come assurdità, enigma, o contraddizione apparente, come quando Amleto dice: «Un tempo, questo era un paradosso. Ma ora il tempo ha dimostrato che è vero» (III, 1,114s.). Taluni definiscono il paradosso una forma unica di pensiero: «pensiero dinamico, bipolare, segno di una tensione vitale che coinvolge sia l'opposizione che la reciprocità delle idee» (Slaatte, 1968, p. 132). Secondo altri, il paradosso «gioca con l'umano intelletto», o è «soprattutto una figura di pensiero in cui varie e appropriate figure del discorso sono inestricabilmente confitte» (Colie, 1966, pp. 7, 22). Kierkegaard afferma decisamente che il paradosso, derivando dalla «relazione fra uno spirito cognitivo esistente e la verità eterna... non è una concessione, ma una categoria, una definizione ontologica» (Bretall, 1946, p. 153).

Generi del paradosso. Vi sono paradossi logici, visuali, psicologici, retorici e di altro genere, per esempio esistenziale. Di quelli logici si occuparono logici e matematici fin dai tempi di Zenone di Elea (V secolo a.C.). Si ritiene che alcuni di essi possano risolversi applicando differenti strutture concettuali (come i paradossi di Zenone); altri si considerano antinomie (come quelli di Epimenide Cretese), altri ancora sono dei rompicapo che in fondo non vengono considerati veri paradossi (Quine, 1962).

Ai paradossi visuali, come disegni che presentano un'anatra da un punto di vista e un coniglio da un altro, si guarda ora piuttosto in relazione alla psicologia della rappresentazione (Gombrich, 1960). Il paradosso retorico, come genere letterario, era assai in voga nel Rinascimento: ne diede l'avvio Erasmo col suo *Elogio della pazzia* (1509). Il genere venne praticato anche dal poeta John Donne, dall'autore satirico Joseph Hall e da altri autori.

Funzioni del paradosso. I paradossi sono sostanzialmente legati al problema del linguaggio e dell'esistenza; nondimeno, le loro funzioni sono varie. In matematica e in fisica sono *puzzles* da risolversi «mettendo la struttura concettuale in una prospettiva nuova», così che «vengano alla luce le limitazioni del vecchio concetto» (Rapoport, 1967, p. 56). Essi sfidano i limiti della ragione, stimolando attività mentali che fisici e matematici trovano divertenti; funzionano come accesso a una nuova e più ampia comprensione della realtà. Rapoport (1967) scrive: «I paradossi hanno avuto un ruolo drammatico nella storia intellettuale, presagendo spesso sviluppi rivoluzionari nella scienza, nella matematica e nella logica» (p. 50). Quine (1962), dal canto suo, osserva che nel campo della logica e della matematica il confronto fra due paradossi – uno proposto nel 1901 da Bertrand Russel, l'altro nel 1931 da Kurt Gödel – diede un forte impulso allo studio dei fondamenti matematici.

In questo senso, le contraddizioni vanno interpreta-

te come terreno proficuo per lo sviluppo delle teorie fisiche. Alfred North Whitehead osservò: «Nella logica formale, una contraddizione è l'indizio di un insuccesso; ma nell'evoluzione della conoscenza reale segna il primo passo verso un successo» (1925, p. 260). I paradossi rappresentano una sfida salutare, la cui soluzione comporta l'acquisizione di una struttura di pensiero più generalizzata.

Nella tradizione mistica cristiana della *via negativa* (cfr. più avanti), ed anche nella tradizione zen, si guarda al linguaggio con scetticismo. I mistici sostengono che la verità ultima non è conoscibile e non può quindi venire adeguatamente resa con le parole. I maestri zen ammoniscono che se si usano parole per la realtà ultima, si andrà fuori strada; il linguaggio è tutt'al più un'indicazione. Il rovescio della medaglia, tuttavia, è il bisogno di un'affermazione fondamentale della realtà oltre il pensiero e il linguaggio umani. Il fatto che si usino parole suggerisce assolutamente la presenza di uno stimolo quanto meno ad approfondire la realtà ultima. Le espressioni paradossali vengono perciò ritenute espedienti retorici, o «paradossi terapeutici» (Ramsey e Smart, 1959, p. 220). Nel XIII secolo, il maestro ch'an Mumon (cinese Wu-men), autore del *Mumonkan* (*Wu-men kuan*, 1228) espone gli insegnamenti zen in un linguaggio fortemente paradossale, come si vede dal titolo della sua antologia, *La barriera senza porta*. «La Mente del Buddha è la base, e senza porta è la Porta del Dharma. Se è senza porta, come si può passarvi?». E ancora: «Senza porta è il Grande Tao. Ci sono migliaia di strade per arrivarci. Se attraversi questa barriera, andrai liberamente per l'universo» (Shibayama, 1974, pp. 9s.).

Un altro aspetto del paradosso sta nell'affermazione che si tratti di un modo più elevato di esprimere la verità, rifuggendo da una forma di descrizione logica o lineare. Il linguaggio metaforico e immaginoso ha una funzione alquanto simile a quella del paradosso; alcuni ritengono che in quest'ultimo sia implicita una giustapposizione contraddittoria di immagini, piuttosto che di idee logiche (Slater, 1951, p. 115). Mentre la metafora e le immagini mirano al di là delle parole – operazione simbolica per eccellenza – il paradosso mira al di là di un costrutto linguistico, a qualche realtà extralinguistica o alla sfera dell'esperienza stessa. Inoltre, la forma di un dramma (per esempio la «tragicommedia» di Samuel Beckett *Aspettando Godot*), o il tema di un lavoro (come l'*Elogio della pazzia*) possono assumere carattere paradossale (States, 1978).

Se si guarda al paradosso semplicemente come a un mezzo o a una forma superiore di espressione, il suo uso fa pensare a un livello sovralogico di consapevolezza che abbraccia esperienza religiosa, intuizione poetica, creatività artistica e molto di tutto ciò che è esperienza quotidiana. Presupposto essenziale sono qui la limitazione del linguaggio – o quanto meno di certe forme di espressione – e una scala di intelligibilità che non si limita al pensiero logico. Inoltre, sia che si tratti di paradosso logico, retorico o epistemologico-esistenziale, esso è comunque proiettato oltre l'affermazione o l'espressione immediate.

Paradosso e discorso religioso. Secondo la descrizione di Eraclito, Dio è «giorno-notte, inverno-estate, guerra-pace, sazietà-fame» (framm. 67): spesso i paradossi hanno forma di ossimoro, sono cioè una combinazione di contrari. L'esperienza religiosa, i fini ultimi religiosi, vengono spesso descritti con un linguaggio contraddittorio, per esempio *personale-impersonale*, *immanente-trascendente*, *affermazione-negazione*, *peccato-redenzione*. Dalla tensione di queste antinomie emerge una gamma di significati che meglio può approfondire i contenuti dell'esperienza religiosa. La caratterizzazione che Rudolf Otto fa della realtà ultima, del numinoso, come «mysterium tremendum et fascinosum» ha avuto un impatto notevole sullo studio della religione. Egli osserva: «Queste due proprietà, di atterrire e di affascinare, si combinano qui in una straordinaria armonia di contrari, e il duplice carattere della consapevolezza numinosa che ne risulta, e di cui è testimone tutto lo sviluppo religioso, almeno a partire dalla fase del "terrore soprannaturale", è al tempo stesso il più straordinario e il più notevole fenomeno dell'intera storia della religione» (Otto, 1917, p. 31).

Ninian Smart afferma che «le forme paradossali adempiono a una tale quantità di funzioni che, comprendendo la loro essenza, si può andare al cuore della filosofia della religione» (Smart, 1958, p. 20). Egli considera il paradosso il risultato di un intreccio fra elementi o tipi di esperienza diversi, un elemento orientato al culto e un elemento di esperienza mistica. «Esso è lontano, ed è vicino. Esso è dentro a tutto ciò, ed è al di fuori di tutto ciò» (*Īśā Upaniṣad* 5): con questa appropriata citazione Smart spiega che ciò che è oggettivo, trascendente, numinoso, lontano, *brahman* e «totalmente altro» appartiene alla sfera del culto, mentre ciò che è soggettivo, immanente, mistico, vicino, *ātman* e «interno», appartiene alla sfera dell'esperienza mistica. L'uno e l'altro, poi, sono legati insieme in una forma che è caratteristica dell'esperienza religiosa, come dimostra l'esperienza mistica, in cui ci si esalta, eppure ci si annulla (Smart, 1958; cfr. anche Austin, 1967).

Esiste una relazione fra genere di esperienza e genere di espressione. «Fra una contraddizione logica (o contraddizione apparente) e talune forme di sentimento religioso c'è una stretta relazione», osserva Arthur

Lovejoy (1978, p. 279). Alcuni vedono nel paradosso un modo più appropriato, se non essenziale, di esprimere l'esperienza religiosa (Calhoun, 1955; Stace, 1960). Dire che Dio è immanenza-trascendenza significa qualche cosa di più che accostare semplicemente queste due qualità; significa piuttosto descrivere il carattere dell'esperienza religiosa stessa. [Vedi anche *TRASCENDENZA E IMMANENZA*, vol. 1].

Coincidentia oppositorum, una logica paradossale. Ciò che chiamiamo *coincidentia oppositorum* spiega in parte perché ci si serva di descrizioni paradossali parlando delle realtà ultime. Benché l'idea risalga a Proclo e addirittura a Eraclito, la terminologia viene generalmente associata a Nicolò Cusano, prelato e mistico tedesco del XV secolo, che considerava questo dinamismo dal punto di vista della identità e della diversità. Come dice nel suo *De docta ignorantia*, quali che siano le cose percepite dai sensi e dalla mente, esse differiscono l'una dall'altra e in se stesse, quindi:

> Tutte le cose che apprendiamo col senso, con la ragione o con l'intelletto, differiscono in se medesime e l'una rispetto all'altra in maniera tale che fra loro non si dà alcuna eguaglianza precisa. L'eguaglianza massima, che non ammette alterità o diversità rispetto ad alcuna cosa, supera ogni capacità dell'intelletto. Il massimo in senso assoluto, poiché è tutto ciò che può essere, è pienamente in atto. E come non può essere maggiore [di ciò che è], per lo stesso motivo non può esser minore, dato che esso è tutto ciò che può essere. Minimo è ciò di cui non può essere cosa minore. E poiché il massimo è della stessa natura, è chiaro che il minimo coincide col massimo.
>
> (1,4).

La logica della *coincidentia oppositorum* presuppone un terreno che unifichi il molteplice, cioè l'uguaglianza. «Perciò, gli opposti si trovano soltanto in quelle cose che ammettono il più e il meno» (*Ibid.*), cioè nel mondo relativo della pluralità delle cose.

La corrente buddhista Mahāyāna va più a fondo nel concetto della *coincidentia oppositorum* e arriva all'equazione fra l'uno e i molti. Unità è molteplicità, e molteplicità è unità. È il carattere paradossale delle cose ultime. Il *Sutra del cuore*, gemma del corpus prajñāpāramitā, dichiara: «Rūpaṃ śūnyatā, śūnyatā eva rūpaṃ», ossia, tutto il mondo fenomenico dell'esperienza è «vuoto», e la «vacuità» è al tempo stesso l'intero mondo fenomenico dell'esperienza. In altri termini, zero è l'infinito e l'infinito è zero (sulla questione zero e infinito, Augustus De Morgan scrisse: «Se c'è in matematica un pericolo acuto da cui sia stato colto il fiore della salvezza, questo è la speculazione su zero e infinito» [Bolzano, 1950, p. v]).

D.T. Suzuki, trattando questo genere di logica della negazione e affermazione contemporanee, lo chiama *sokubi no ronri*, o «logica della *prajñā*» (1951, p. 18). Egli espone questo punto contrapponendo *prajñā* («intuizione») e *vijñāna* («ragione»). «Le espressioni paradossali sono tipiche della *prajñā*-intuizione. Poiché esso trascende il *vijñāna*, o logica, non si preoccupa di contraddirsi; esso sa che una contraddizione è conseguenza della differenziazione, la quale è compito del *vijñāna*. La *prajñā* nega quanto prima ha asserito, e viceversa; ha un suo proprio modo di comportarsi con questo mondo di dualità» (Suzuki, 1951, p. 24). Questo uso del paradosso caratterizza la scuola giapponese di pensiero nota come scuola di Kyoto, fondata da Nishida Kitarō (1870-1945).

Rosalie L. Colie ha osservato che «i paradossi commentano da sé il loro metodo e la loro tecnica» e che «trattano se stessi come soggetto e come oggetto» (1966, p. 7). Questo si avvicina all'intuizione buddhista citata più sopra, salvo che il Buddhismo dissolve anche la distinzione fra soggetto e oggetto.

Paradosso e conoscenza ultima. La tradizione socratica della *docta ignorantia* è un modo paradossale di conoscenza: Io so che non so. «Noi desideriamo sapere di non sapere», scrive Nicolò Cusano in *De docta ignorantia*. «Se potremo conseguirlo [il sapere che non sappiamo] appieno, avremo raggiunto una dotta ignoranza» (1,1). Esaminando il modo della ricerca e osservando che essa procede mediante una relazione comparativa e che, quindi, «l'infinito, in quanto infinito, poiché si sottrae a ogni proporzione, ci è sconosciuto» (1,1), conclude che «la ragione non può superare le contraddizioni». Inoltre, «all'unità si oppongono, in base a tale moto razionale, la pluralità e la molteplicità» (1,24). Riconoscere la ragione in questo modo significa raggiungere la «dotta ignoranza», o la «sacra ignoranza», la quale sa che «la precisione della verità splende in maniera incomprensibile nella tenebra della nostra ignoranza» (1,26). La dotta ignoranza vede oltre la comprensione della pluralità delle cose; e nella sua autoconoscenza essa vede «che la verità è proprio quella che ora non abbiamo la capacità di comprendere» (2, Prologo).

L'idea della dotta ignoranza, il riconoscimento dell'incapacità della ragione di comprendere la realtà ultima, venne accolta da molti pensatori occidentali. Pascal disse: «Nulla è così conforme alla ragione come questa sconfessione della ragione» (*Pensieri* 140); o ancora: «Il supremo passo della ragione sta nel riconoscere che c'è un'infinità di cose che la sorpassano. È ben debole se non giunge a riconoscerlo. Se le cose naturali la trascendono, che dire di quelle soprannaturali?» (*Pensieri* 139). Kierkegaard sosteneva che «l'umano intelletto deve capire che vi sono cose che non è in grado di capire e quali sono queste cose» (Bretall,

1946, p. 153). Se non con la ragione, è con la non-conoscenza che si arriva a ciò che non si conosce, come dice Giovanni della Croce (*Salita al Monte Carmelo* 1,14), e in questo stesso spirito T.S. Eliot riflették sul paradosso di conoscenza e «ignoranza» (cfr. *East Coker*, in *Quattro quartetti*).

Un altro approccio alla conoscenza ultima poggia sull'affermazione che, nell'atto di conoscere, il conoscitore e il conosciuto – cioè soggetto e oggetto – sono uniti. La conoscenza in quanto esperienza avviene nell'unicità del soggetto e dell'oggetto, poiché l'oggetto della conoscenza è rappresentato dal soggetto. Perciò «non è compreso da coloro che lo comprendono. È compreso da coloro che non lo comprendono» (*Kena Upaniṣad* 9-11).

Paradosso della via negativa. Dionigi l'Areopagita osservava che la realtà ultima, la Divinità, è al di là del pensiero umano e può quindi essere avvicinata solo da un'affermazione negativa. Il mistico tedesco medievale Meister Eckhart, fedele seguace di questo metodo, scrive: «È nella natura di Dio essere senza una natura. Pensare alla sua divinità, alla sua sapienza, alla sua potenza è nascondere la sua essenza, oscurarla con pensieri su di lui. Anche un solo pensiero, una sola considerazione la nasconderanno (fr. 30). Il famoso inizio del testo cinese taoista *Tao Te King* («Il libro della Via e della Virtù») echeggia questa tradizione: «La Via di cui si può parlare non è una via eterna». Nella tradizione upaniṣadica, *ātman* «non è questo, né quello» [*neti, neti*]. È inafferrabile, poiché non viene afferrato. È indistruttibile, poiché non viene distrutto. È isolato, poiché non può unirsi a nulla. È libero. Non trema. Non può essere offeso» (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 3,9,26; 4,2,4; 4,4,22; 4,5,15).

La *via negativa* è in realtà un metodo paradossale di affermare le realtà ultime, considerate realtà sovralogiche. Tommaso d'Aquino mostra la contraddizione insita in questo metodo: «Il significato di una negazione è sempre in una affermazione, come si vede dal fatto che ogni proposizione negativa è provata da una affermativa; di conseguenza, salvo che l'umano intelletto conosca qualche cosa di Dio affermativamente, esso non potrebbe negare di Dio alcunché; e così sarebbe se nulla di ciò che dice di Dio potesse essere verificato affermativamente» (*De potentia Dei* 7,5). L'approccio della teologia mistica, peraltro, ha un interesse più paradossale che logico, poiché il suo scopo è quello di andare al di là dell'affermazione e della negazione. Dionigi l'Areopagita conclude così la sua *Theologia mystica*: «Noi non possiamo affermarLa né negarLa [la Divinità], in quanto che l'unica e perfettissima causa di tutte le cose trascende ogni affermazione, e la pura e semplice superiorità della Sua natura assoluta è al di fuori di ogni negazione, libera da ogni limitazione e al di là di tutto ciò». Si resta quindi nella *docta ignorantia*, forma superiore di conoscenza, che, per di più, resta «ignorante» della realtà superessenziale.

Il paradosso della fede. Riferendosi al *Libro di Giobbe*, «il paradosso dell'uomo migliore nella peggiore fortuna», G.K. Chesterton (1916) scrive che «l'uomo trova nei paradossi un grande conforto» (p. 237). A.O. Lovejoy (1948), nel suo saggio sulla *felix culpa*, indaga il bisogno psicologico dell'espressione paradossale con riguardo alla salvezza religiosa. Egli osserva che quello di Adamo fu un peccato fortunato, e come tale costituisce la *conditio sine qua non* del dramma cristiano della redenzione. Il tema «aveva un suo richiamo emotivo per molte menti religiose – in parte, senza dubbio, perché la sua stessa paradossalità e il suo trascendere la semplice logica del pensiero comune gli conferivano una specie di sublimità mistica» (p. 279). Il suo studio rivela che, nel *Paradiso perduto* di Milton, questo tema risale addirittura a Du Bartas, Francesco di Sales, Gregorio Magno, Leone Magno e Ambrogio (pp. 294s.; cfr. anche Weisinger, 1953).

Il paradosso del peccato e della redenzione segna profondamente il pensiero delle figure religiose. Lutero sosteneva che «Dio nasconde la sua misericordia eterna e la sua bontà sotto la collera eterna, la sua giustizia sotto l'ingiustizia» (Althaus, 1966, p. 279). E ancora: «Se si abolisce il peccato, allora si toglie di mezzo anche Cristo, poiché non ci sarebbe più nessun bisogno di lui» (*ibid.*, p. 258).

Shinran, il fondatore della scuola giapponese della Terra Pura, diceva: «Se il buono si salva, quanto più il malvagio» (*Tannishō* 3). Il paradosso della redenzione è sostenuto dalla fede. La dottrina cristiana dell'incarnazione è per Kierkegaard il paradosso per eccellenza: è, scrive, «il "Paradosso assoluto", il paradosso di Dio nel tempo. Se si deve credere a questo paradosso, Dio stesso deve metterci in condizione di farlo, fornendoci "un nuovo organo" di comprensione – quello della fede» (Bretall, 1946, p. 154). Il problema del paradosso e della logica negli scritti religiosi può intendersi come una trasposizione dell'eterno problema dell'Occidente, il problema della fede e della ragione.

Paradosso, indovinello, enigma. Si può dire che in fondo paradossi e indovinelli affrontano l'enigma dell'universo, dell'esistenza umana. Se qualche cosa è un enigma per l'intelligenza umana, o resta misterioso o viene compreso solo paradossalmente.

Il mistero dell'esistenza, il paradosso della vita, assume una formulazione concreta nella mentalità cinese. C'era un tempo un vecchio che viveva col figlio e con un cavallo rognoso presso una fortezza, in una remota regione di confine. Un giorno il cavallo, unica

ricchezza della famiglia, sparì. Tutti gli abitanti del villaggio consolavano il povero vecchio per la perdita subita, ma lui, per nulla rattristato, spiegava: «Non possiamo sapere se è una disgrazia o un bene sotto forma di male». La primavera seguente il cavallo ritornò con una giumenta. Allora i paesani si congratularono, ma la risposta del vecchio fu la stessa: «Non si può sapere se sia un bene o un male» (*Huai Nan Tsu*). La storia continua ribadendo questo punto, che ciò a cui può portare un evento è imperscrutabile. La sola cosa certa è che non si può sapere il corso degli eventi e che le stagioni seguono il proprio ritmo.

Questa saggezza pratica del Taoismo vede un interfluire complementare, dinamico, del positivo e del negativo. Essa prende l'enigma dell'esistenza e lo articola in modo paradossale, lo «concettualizza» in un linguaggio «sferico». Il paradosso può considerarsi uno dei modi in cui la mente umana razionalizza l'irrazionale, l'imperscrutabile, l'ignoto. Il paradosso è un modo per comprendere ciò che è altrimenti incomprensibile.

Al pensiero comune i paradossi appaiono elusivi, sconcertanti, sorprendenti, insensati. Ma essi sono anche liberi, creativi, giocosi, una forma di espressione che contribuisce a un «pensiero sferico» che si espande e si contrae liberamente «attraverso confini estremi e categorici» (Colie, 1966, p. 7). Il paradosso schiude la mente a nuovi orizzonti, a ciò che prima era sconosciuto, talvolta con un effetto poetico, spesso con un elemento di sorpresa. Oltre a ciò, una schiera di pensatori ha considerato direttamente o indirettamente il paradosso un aspetto integrante della realtà. Da Socrate, Platone, Yājñavalkya, Nāgārjuna, giù giù fino ai contemporanei, come Kierkegaard, Berdjaev, Nishida e altri, l'elenco comprende i più profondi pensatori mai vissuti.

BIBLIOGRAFIA

J.A. Kelso, *Riddle*, in J. Hastings (cur.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, x, Edimburgh 1918. Ampia esposizione sugli indovinelli. A. Taylor, *A Bibliography of Riddles*, Helsinki 1939. Ampia bibliografia su questo tema. A. Taylor, *The Literary Riddle before 1600*, Berkeley 1948. Prezioso studio comparativo sugli enigmi, con un'ottima bibliografia.

Per una panoramica sugli enigmi: Mathilde Hain, *Rätsel*, Stuttgart 1966; R.D. Abrahams, *Between the Living and the Dead*, Helsinki 1980. J. Huizinga, *Homo Ludens*, Amsterdam 1939 (trad. it. Torino 1946, 1973). Acuta esposizione sull'argomento.

I. Abrahams, *Jewish Life in the Middle Ages*, New York 1896. Tratta dell'inclinazione degli Ebrei e degli Arabi per gli enigmi. S. Schechter, *The Riddles of Solomon in Rabbinic Literature*, in «Folk-lore», 1 (1891), pp. 349-58. Resoconto completo delle interpretazioni midrashiche dell'Enigma di Salomone. J.G. Frazer, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, London 1911-1915 (3ª ed. riv. e ampl.). I volumi III, VII, IX contengono una raccolta di enigmi. M. Bloomfield, *The Religion of the Veda*, New York 1969, pp. 210-18, si occupa degli enigmi vedici. R. Panikkar, *The Vedic Experience*, Berkeley 1977, tratta l'argomento secondo il *Ṛgveda* e altri testi induisti.

Sul *Kōan* si veda: *Original Teachings of Ch'an Buddhism. Selected from the Transmission of the Lamp* (trad. ingl., New York 1969); Nancy W. Ross (cur.), *The World of Zen*, New York 1960; D.T. Suzuki, *An Introduction to Zen Buddhism*, New York 1964 (trad. it. *Introduzione al Buddhismo Zen*, Roma 1970).

S. Zenkei, *Zen Comments on the Mumonkan*, New York 1974, concerne il testo *Mumonkan*. T. Izutsu, *Toward a Philosophy of Zen Buddhism*, Teheran 1977 (trad. it. *Filosofia del Buddhismo Zen*, Roma 1984): un'esposizione filosofica del *kōan*.

I.T. Ramsey e N. Smart, *Paradox in Religion*, in *Aristotelian Society Supplementary Volume* 33, 1959, pp. 195-232. N. Smart, *Reasons and Faiths*, London 1958.

W.H. Austin, *Waves, Particles and Paradoxes*, Houston 1967, applica il principio della complementarità nella spiegazione del discorso teologico. R. Otto, *Das Heilige*, Marburg 1917 (trad. it. *Il sacro*, Milano 1966) sul concetto di numinoso. W.T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, Philadelphia 1960, con un'ampia sezione sul discorso religioso e il paradosso. R.L. Calhoun, *The Language of Religion*, in L. Leary (cur.), *The Unity of Knowledge*, Garden City/N.Y. 1955, pp. 248-62, tratta il tema del linguaggio religioso e il paradosso.

Per gli scritti di Eraclito: G.S. Kirk (cur.), *The Cosmic Fragments*, Cambridge 1954. N. Cusano, *De docta ignorantia*, 1440 (trad. it. *La dotta ignoranza*, Milano 1988). B. Pascal, *Pensées*, (trad. it. *Pensieri*, Torino 1966).

D.T. Suzuki, *Reason and Intuition in Buddhist Philosophy*, in C.A. Moore (cur.), *Essays in East-West Philosophy*, Honolulu 1951, pp. 17-48, su Buddhismo e paradosso. D.T. Suzuki, *Basic Thoughts Underlying Eastern Ethical and Social Practice*, in C.A. Moore, *Philosophy and Culture. East and West*, Honolulu 1962, pp. 428-47, sullo stesso tema. R. Slater, *Paradox and Nirvana*, Chicago 1951, studia le realtà religiose ultime con riferimento al Buddhismo birmano. N. Keiji, *Religion and Nothingness*, Berkeley 1982. Studio esemplare sulla scuola di Kyoto.

H.A. Slaatte, *The Pertinence of the Paradox*, New York 1968, su filosofia e paradosso. G.K. Chesterton (cur.), *The Book of Job*, London 1916. N.N. Glatzer (cur.), *The Dimensions of Job*, New York 1969, pp. 228-38. Contiene un'introduzione al *Libro di Giobbe*. R.W. Bretall (cur.), *A Kierkegaard Anthology*, Princeton 1946. P. Althaus, *The Theology of Martin Luther*, Philadelphia 1966. A.O. Lovejoy, *Milton and the Paradox of the Fortunate Fall*, in *Essays in the History of Ideas*, Westport/Conn. 1978, pp. 277-95, sul concetto di *felix culpa*. H. Weisinger, *Tragedy and the Paradox of the Fortunate Fall*, London 1953, ancora sul concetto di *felix culpa*.

J. van Heijenoort, *Logical Paradoxes*, in *The Encyclopedia of Philosophy*, New York 1967. W.V.O. Quine, *Paradox*, in «Scientific American», 206 (1962), pp. 84-96, fa una convincente esposizione della materia. A. Rapoport, *Escape from Paradox*, in «Scientific American», 217 (1967), pp. 50-56, è un altro esa-

me sull'argomento, specie riguardo alla teoria della decisione. A. De Morgan, *A budget of Paradoxes*, I-II, Chicago 1915 (2ª ed.), con ampio materiale sui paradossi.

A.N. Whitehead, *Science and the Modern World*, New York 1925 (trad. it. *La scienza e il mondo moderno*, Torino 1979), su scienza e paradosso. Th.S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1970 (2ª ed. riv.) (trad. it. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino 1978), tratta il mutamento dello schema concettuale nelle scienze. B. Bolzano, *Paradoxes of the Infinite*, 1851, London 1950 (trad. it. *I paradossi dell'infinito*, Forlì 1979). È uno degli studi classici in materia. Elizabeth H. Wolgast, *Paradoxes of Knowledge*, Ithaca/N.Y. 1977, sulla natura della conoscenza e sui paradossi.

Rosalie Littell Colie, *Paradoxia Epidemica*, Princeton 1966, uno dei lavori più stimolanti sul paradosso, in particolare sulla tradizione del paradosso nel Rinascimento. N. Falletta, *The Paradoxicon*, Garden City/N.Y. 1983, fa un resoconto conciso, pur offrendo una vasta serie di esempi di paradosso, con un'ampia bibliografia. B.O. States, *The Shape of Paradox*, Berkeley 1978, con un saggio su *Aspettando Godot*. E.H. Gombrich, *Art and Illusion*, New York 1960 (trad. it. *Arte e illusione*, Torino 1972), sull'arte e il paradosso.

MICHIKO YUSA

EREMITA. È un eremita colui che si dedica a una forma di vita monastica caratterizzata da isolamento. (Il termine deriva dal greco *eremos*, «deserto, regione disabitata», da cui il termine *eremita*, «solitario»). In questo tipo di vita la dimensione sociale dell'esistenza umana viene totalmente o ampiamente sacrificata a favore dell'esperienza religiosa. È comprensibile, quindi, che la tradizione cristiana considerasse l'eremitismo come la più pura e perfetta espressione di vita consacrata a Dio. Altre forme di monachesimo e di vita religiosa hanno cercato di vivere l'esperienza religiosa attraverso le relazioni umane (il Cristianesimo occidentale ha posto l'accento soprattutto sul servizio agli altri), mentre l'eremitismo ha sempre avuto una spinta fondamentalmente contemplativa. L'eremita vive per affinare la propria vita spirituale con la preghiera, la meditazione, la lettura, il silenzio, l'ascesi, il lavoro manuale e, a volte, con interessi intellettuali. Nell'eremitismo il celibato, caratteristica del monachesimo, si spinge fino alla soppressione di qualsiasi contatto sociale. Mentre i monaci cristiani hanno sempre valorizzato il rapporto caritativo all'interno del gruppo monastico, scrivendo trattati sull'amicizia cristiana, specialmente nel Medioevo, i monaci buddhisti hanno asserito la necessità di liberarsi da ogni legame affettivo, possibile ostacolo al raggiungimento dell'illuminazione.

Comune a molte religioni è l'isolamento per un breve periodo di tempo, in particolare nel corso di un rito iniziatico o di momenti particolari dediti alla preghiera e alla riflessione; al contrario l'eremitismo, come vocazione permanente o fase prolungata di ascetismo, è presente solo in quelle religioni che riconoscono al monachesimo un ruolo chiaro e determinante. Si tratta di religioni della salvezza, sia nel senso di autoliberazione che di redenzione. Nel Buddhismo, nel Giainismo e nel Cristianesimo la religiosità ha carattere interiore, di contro a un carattere meramente sociale (nel caso di religioni che siano un insieme di credenze, riti della tribù, della *polis* o dello Stato). Il Buddhismo, il Giainismo e il Manicheismo sono religioni essenzialmente monastiche, vista l'importanza data al perseguimento della liberazione personale dell'uomo. Anche gli eremiti cristiani si ritiravano spesso in luoghi desertici nella speranza di trovarvi una risposta alla domanda assillante: «Come posso raggiungere la salvezza?».

Tuttavia, non sembra che il tema della salvezza sia il motivo più profondo e diffuso della vocazione eremitica. I mistici sufi e i monaci cristiani hanno cercato innanzitutto l'unione con Dio. Alcuni di loro, come Teresa d'Avila o Teresa di Lisieux, consacrarono la vita a intercedere per il mondo. I monaci che, come Thomas Merton, si segregano perfino dal loro stesso monastero, lo fanno non tanto per assicurarsi la salvezza, quanto per dedicarsi costantemente alla preghiera. I primi Cristiani dicevano che i solitari conducevano una vita angelica perché, come gli angeli, desideravano essere sempre alla presenza di Dio. Si può a ragione affermare che la spinta al monachesimo, e all'eremitismo in particolare, proviene dal desiderio di consacrare la vita intera all'esperienza religiosa.

Storicamente esistono due forme di eremitismo. La più comune è quella dell'anacoreta, termine derivato dal verbo greco *anachorein*, che in origine significava la renitenza alla leva o l'evasione fiscale con conseguente fuga in luogo lontano e isolato. Nel periodo ellenistico, il termine indicava coloro che si allontanavano dalla città e, in particolare, i saggi che si ritiravano per dedicarsi alla contemplazione. Il tipo meno comune di eremitismo era quello del recluso, che pur rimanendo in città, si chiudeva in una celletta, in cui solo una finestrella permetteva la comunicazione col mondo esterno. Nel Vicino Oriente, nei primi secoli del Cristianesimo, alcuni anacoreti (uomini e donne) non solo si ritiravano nel deserto, ma vivevano da reclusi per spirito di penitenza. A modo loro, anacoreti e reclusi praticavano la vita di solitudine come situazione privilegiata per la crescita personale.

L'eremitismo nel mondo antico. L'eremitismo, come forma ideale di forma di vita, apparve per la prima volta in India fra i numerosi asceti che vivevano ai margini della società. Si distinguevano dalla gente comune per la lunga capigliatura, per la singolarità o ad-

dirittura per la mancanza dell'abito. Alcuni vivevano in tombe, altri, gli «asceti della foresta», vivevano nei boschi. Da loro furono tramandati gli strati più arcaici delle Upaniṣad e delle Āraṇyaka databili all'VIII secolo a.C. Questi asceti si ritiravano dalla società per vivere esperienze religiose individuali ispirate a pesanti rinunce. La disciplina ascetica si proponeva il raggiungimento dell'illuminazione e di poteri soprannaturali. Il ritiro di questi asceti sembra comportasse il rifiuto della mediazione sacerdotale, rifiuto interpretabile come riflesso di una crisi del sistema rituale, ormai fossilizzatosi.

La vita di Siddharta Gautama, detto il Buddha (l'Illuminato), divenne il paradigma dell'eremitismo nella cultura indiana. Dopo l'esperienza della conversione, Gautama decise di mettersi alla ricerca della verità sotto la guida di saggi famosi. Ricevuti i loro insegnamenti, si ritirò in un boschetto ameno, dedicandosi alla pratica del più severo ascetismo, e a poco a poco fu raggiunto da un piccolo gruppo di discepoli. Un giorno, Gautama fece notare a un adepto che l'ascetismo fisico non lo aveva condotto alla meta prefissata e che, di conseguenza, vi aveva rinunciato. Nell'udire questo, il discepolo, fedele alla tradizione ascetica, lo abbandonò. Così Gautama rimase solo, e da solo, alla fine giunse all'Illuminazione. Raggiunta questa meta, prese a predicare il suo messaggio. Il suo itinerario spirituale è un chiaro esempio dei quattro stadi (*āśrama*) che costituiscono il viaggio tradizionale del brahmano induista: allievo, padre di famiglia, abitante della foresta o solitario (*vānaprasthin*) e, infine, uomo capace di rinunce (*saṃnyāsin*) e di vita itinerante, spesso mendica. Ritirarsi nella solitudine per un certo tempo è, quindi, parte integrante non solo della spiritualità del Buddhismo, ma anche di varie altre forme di misticismo induista.

Anche in altri tipi di movimenti monastici, apparsi in India dal VI secolo in poi, si ritrovano esempi di vita spesa nella solitudine, fra questi il Giainismo, iniziato da Pārśvanātha nell'VIII secolo a.C. e riformato da Mahāvīra nel VI secolo a.C. Il Giainismo tende a una vita di comunione con la natura in luoghi lontani dalla vita comunitaria. I due primi grandi protagonisti del Giainismo vissero solitari per lunghi periodi. Gosāla, fondatore degli Ājīvika nel VI secolo a.C., cominciò la sua esperienza ascetica ritirandosi nudo nella foresta.

Nel IV secolo a.C., quando Alessandro Magno conquistò l'Oriente e penetrò in India, il mondo greco venne a contatto con la filosofia e la religione induista. Dopo la spedizione indiana, Pirrone di Elide mostrò una forte inclinazione per la solitudine e la tranquillità, tanto che si faceva vedere raramente anche dai membri della sua stessa famiglia. Pare che agisse così dopo aver sentito un induista ammonire Anassarco di non credere di potersi definire buono, né tanto meno di poter istruire gli altri, finché frequentava la corte. In seguito Filostrato e Ippolito espressero ammirazione per l'ascetismo dei filosofi induisti. A partire dal I secolo a.C. e fino al II secolo d.C., si fece strada nell'Ellenismo l'ideale del saggio che ha raggiunto un rapporto contemplativo personale con il divino, grazie alla pratica della solitudine e a particolari tecniche ascetiche. Seneca raccomandava a Lucilio di condurre una vita tranquilla e ritirata («consistere et secum morari»). In questo modo si andavano configurando le caratteristiche dell'eremita. Nel I secolo d.C., Plutarco parla di un famoso solitario sulle coste del Mare Eritreo che comunicava con gli altri solo una volta all'anno. Luciano racconta di un recluso, rimasto per 23 anni in un tempio sotterraneo, dove veniva istruito da Iside. Intorno al II secolo d.C., il verbo *anachorein* e il sostantivo *anachoresis* subirono un'evoluzione di significato, indicando il ritiro dagli impegni sociali a favore del perseguimento della saggezza interiore.

L'influsso di queste tendenze è osservabile anche nell'Ebraismo ellenistico. In Palestina, gli Esseni si sottrassero al controllo della normativa giudaica per creare una propria comunità di salvezza, caratterizzata da una severa vita ritualizzata. In Egitto, i Terapeuti, ricordati da Filone Ebreo, adottarono una forma di vita preminentemente eremitica. Passavano le giornate rinchiusi in una celletta individuale, dedicandosi all'ascetismo e alla meditazione, e riunendosi solo in occasione del culto comunitario del sabato.

La rinuncia ascetica divenne centrale per il Manicheismo, religione fondata da Mani a Babilonia nel III secolo d.C., secondo la quale il mondo materiale era opera del principio del male. Quindi la concezione monastica della vita era quasi necessariamente implicita in questa dottrina, per la quale il mondo materiale era da evitarsi. Probabilmente questo gruppo sentì l'influsso induistico, perché i suoi componenti si divisero in «eletti» (monaci) e «ascoltatori» (laici), denominazione usata anche per i laici giainisti. Gli eletti professavano povertà assoluta e continenza sessuale, che alcuni portarono fino all'evirazione. Molti degli eletti erano asceti itineranti, mentre altri si ritirarono in solitudine.

L'eremitismo paleocristiano. Lo scrittore africano Tertulliano, nel II secolo d.C., affermò che non esistevano fra i cristiani filosofi ignudi, brahmani o abitanti della foresta, ma che vivevano tutti moderatamente, insieme a quelli che si dedicavano, invece, alla famiglia e alla vita pubblica (*Apologeticum* 42,1). Un secolo dopo, lo spirito eremitico invase letteralmente la Chiesa

cristiana. Le cause di questo apparente capovolgimento sono chiare.

La dedizione assoluta, richiesta da Gesù ai suoi discepoli, implicava fede, conversione e sofferenza, veniva vissuta dai suoi primi seguaci nel contesto della missione profetica impostata sull'annuncio dell'imminenza del regno di Dio; missione che portò inevitabilmente al coinvolgimento nella vita sociale e specialmente in quella degli emarginati. Contrariamente a Giovanni Battista e ai suoi seguaci, Gesù non praticò mai l'ascetismo come preparazione al giudizio di Dio, né si ritirò in solitudine, salvo che nei momenti decisivi di preghiera e riflessione. Ecco perché i primi asceti cristiani portavano spesso l'esempio di Elia o di Giovanni Battista e non quello di Gesù. Pochi anni prima, un gruppo di profeti itineranti, che predicavano l'imminente ritorno del Figlio dell'uomo, avevano preso alla lettera le raccomandazioni di Gesù di abbandonare tutto (*Didache* 11,8). Il loro ascetismo si era evoluto nel contesto della missione profetica, sostenuta dalla speranza nella fine di questo mondo.

Solo più tardi questa radicale dipendenza dottrinale si trasformò in ascetismo teso alla perfezione o alla salvezza personale. Questa svolta dall'impegno profetico al perseguimento dell'ascetismo individuale – entrambi espressione di radicalismo cristiano – avvenne contemporaneamente al passaggio dal dualismo escatologico di Gesù (il «già» e il «non ancora» del regno di Dio) al dualismo statico del mondo ellenistico (il mondo lassù contrapposto al mondo quaggiù, lo spirito contrapposto al corpo). Nel corso del III secolo il numero degli asceti aumentò notevolmente. Mentre alcuni praticavano l'ascetismo in città, molti altri si costruivano celle nelle vicinanze di città o villaggi, dedicandosi alla preghiera, primi fra i cristiani a vivere in solitudine. Vi furono anche casi di asceti che cercarono l'isolamento più completo nel deserto. Eusebio racconta di Narciso, vescovo di Gerusalemme, che, stanco delle maldicenze di cui era bersaglio e desideroso di abbracciare una vita filosofica, si ritirò nel deserto verso il 212. Lo scrittore ecclesiastico Socrate accenna a un certo Eutichiano, vissuto come eremita in Asia Minore attorno al 310.

Solo verso la fine del III secolo, in Egitto, l'eremitismo cristiano apparve in forma definitiva ed esemplare. Quando il martirio cessò di essere l'estrema testimonianza di fede nel Vangelo e quando le chiese e i loro vescovi furono riorganizzati come parti delle istituzioni locali, molti uomini e donne si ritirarono nella solitudine del deserto in cerca di Dio. Qui essi sfidarono i demoni che, secondo la credenza popolare, abitavano quei luoghi selvaggi. Nacque così un tipo di vita cristiana caratterizzata da solitudine, preghiera continua, povertà assoluta, lavoro manuale e pratiche di mortificazione.

Si deve notare che fin dal III secolo, all'epoca degli scrittori cristiani Tertulliano e Origene, l'idea di appartarsi nel deserto era divenuta emblematica di un nuovo atteggiamento religioso. La narrazione evangelica del tempo trascorso da Gesù nel deserto conferì un significato profondo alle tradizioni bibliche delle peregrinazioni di Israele nel deserto e del ritiro in solitudine di alcuni profeti. Tertulliano scrisse ai martiri cristiani che il loro isolamento durante la prigionia poteva certamente apportare gli stessi benefici spirituali che il deserto e la solitudine avevano fruttato ai profeti e agli apostoli: ossia la viva esperienza della gloria di Dio. Origene considerava il deserto simbolo di progresso spirituale e arrivò a rappresentarlo come l'emblema della solitudine e della pace necessarie per incontrare il verbo e la saggezza di Dio. Significativo è anche il fatto che i primi traduttori della Bibbia dal greco al latino coniassero il termine *eremus* («deserto»), inesistente nel latino profano. Deserto ed eremo divenivano così simboli di un atteggiamento spirituale, del rivivere certi segni dell'avvento di Cristo adombrati nel passaggio di Israele nel deserto. [Vedi *DESERTO*, vol. 4].

Questi i precedenti che riguardano le origini dell'eremitismo cristiano. Il primo eremita cristiano di una certa notorietà fu Antonio, cristiano copto nato verso il 250. Si convertì presto all'ascetismo, quindi si ritirò nel deserto all'età di circa trentacinque anni e per vent'anni si rinchiuse in una piccola fortezza in rovina, periodo di reclusione definito da Atanasio la fase d'iniziazione mistica di Antonio. Alla fine di tale periodo, accettò alcuni discepoli. Negli ultimi anni visse in solitudine in una località del Golfo di Suez, interrotta da brevi visite a qualche vicino anacoreta suo seguace. Quando morì, nel 356, la sua fama si era già diffusa e grande fu il successo della sua biografia, scritta pochi anni dopo la sua morte da Atanasio, tradotta ben due volte in latino e archetipo di un nuovo genere letterario cristiano. Infatti, anni più tardi, Gerolamo si rifece al lavoro di Atanasio per scrivere la vita di Paolo, Malco e Ilario.

Non molti anni prima, già al tempo di Antonio, vi erano numerosi anacoreti in Egitto. Paolo di Tebe, la cui vita romanzata fu scritta da Gerolamo, visse in solitudine sul Monte Colzim, vicino al Golfo di Suez. Amun di Nitria, come Paolo discepolo di Antonio, organizzò una colonia di eremiti nel deserto di Nitria (oggi Wadi el Natrum) a oriente del Delta del Nilo. Ci furono anche due grandi eremiti con lo stesso nome: Macario d'Egitto e Macario d'Alessandria, entrambi morti verso il 390. Nel deserto di Scete, a poco più di

sessanta chilometri oltre Wadi el Natrum, vissero il celebre Arsenio (354-449), il suo contemporaneo Agatone (discepolo di Daniele, il primo abate) e, successivamente Isaia. I detti dei primi romiti furono raccolti nell'antologia popolare intitolata *Apophthegmata Patrum* (letteralmente: «detti dei Padri», ma con particolare attenzione ai Padri del deserto). La collezione fu ordinata alfabeticamente per autore per la prima volta verso il 450 ad opera di compilatori di lingua greca. Non molto tempo dopo, se ne ricavò un'interessante antologia divisa per argomenti.

Anche tre eremite divennero famose: Teodora, Sara e Sincletica. Vi furono anacorete fin dal primo monachesimo cristiano, benché sia impossibile stabilire un numero. Il fatto stesso che gli *Apophthegmata Patrum* comprendano i detti di alcune donne e che altrove si trovi la narrazione della vita di alcune religiose fa pensare che l'apparente silenzio sulle donne sia dovuto alla scarsità di quelle che si ritirarono nel deserto. Tale scelta veniva frenata dal pericolo di scorrerie di ladri e briganti che assaltavano le persone isolate nel deserto, dove le donne correvano ovviamente maggior pericolo degli uomini. Si deve anche tenere presente che la spiritualità dei primi anacoreti cristiani aveva una visione eminentemente maschile, prova ne sia l'abbondante terminologia militare e atletica che accompagna i loro scritti e le loro biografie. Non deve meravigliare, quindi, se le anacorete, influenzate da questo particolare aspetto, affermarono la loro spiritualità in modo maschile. Sara affermò più volte che, sebbene donna biologicamente, non lo era nello spirito e nella fermezza. Anche Sincletica fece uso di termini della vita militare e delle competizioni sportive. La pratica di alcune anacorete di travestirsi da uomini nacque probabilmente dalla preoccupazione della sicurezza personale in tempi e luoghi estremamente rischiosi per qualsiasi viandante.

L'anacoreta più nota fu senza dubbio Maria Egiziaca (344-421), che dopo la conversione, avvenuta durante un pellegrinaggio in Terra Santa, visse in solitudine per quarantasette anni sull'altra sponda del Giordano. La sua vita, per la prima volta citata da Cirillo di Scitopoli nella *Vita di Ciriaco* del VI secolo, divenne presto leggendaria. Nella *Historia Lausiaca* di Palladio si fa cenno a un'Alessandra, fantesca che si rinchiuse in una grotta sepolcreto. Altra figura leggendaria è Teodora, sposa che abbandonò il marito e, nella tema d'essere rintracciata se si fosse nascosta in un convento femminile, decise di travestirsi da uomo, riuscendo così a entrare in un monastero alla periferia di Alessandria. Dopo qualche tempo, i frati, accusandola di essere il padre di un neonato abbandonato da una giovane sulla soglia della sua porta, l'espulsero dalla comunità e Teodora si vide obbligata a trascorrere sette anni nel deserto insieme a quel bambino. Fu quindi riammessa al monastero, dove visse reclusa in una cella, isolata dagli altri. Anche Sincletica (VI secolo) si ritirò in una tomba non lontana da Alessandria ed ebbe il privilegio di essere la prima eroina cristiana protagonista di una biografia. Infine, Sara visse per settant'anni una vita solitaria sul ramo orientale del Nilo. Negli *Apophthegmata Patrum* sono raccolti i detti di queste tre eremite.

Gli anacoreti di cui si è detto non furono gli unici cristiani a praticare l'eremitismo. Fin dall'inizio, e a loro contemporanei, vi erano i così detti reclusi. Questi si allontanavano dal mondo, non cercando luoghi lontani, ma rinchiudendosi in una cella. Il grande Antonio passò i primi vent'anni da recluso. Lo stesso fece Giovanni da Nicopoli (IV secolo). Anche i solitari del Deserto delle Celle, a oriente del Nilo vicino al Cairo, preferirono una vita ritirata nelle caverne, simili a «tane di iene».

Una caratteristica fondamentale accomunava reclusi e anacoreti: un completo disinteresse per il mondo, ossia per la società e la storia umana, comportamento che veniva detto *xenoteia* (dal greco *xenos*), la condizione dell'estraneo al gruppo, del viandante. Il disinteresse era motivato dal desiderio di totale dedizione a Dio nel raccoglimento contemplativo. L'anacoreta cristiano era anche alla ricerca della pace interiore, raggiungibile solo attraverso l'*apatheia*, o distacco dalle passioni. L'esperienza di Dio nella pienezza mistica era per l'anacoreta un ritorno alla condizione primordiale dell'essere umano, al paradiso perduto, possibile solo con la lotta continua contro i demoni presenti nella società, ai quali frequenti sono le allusioni nei racconti personali. Gli eremiti acquisivano grande profondità analitica, ma le numerose allusioni a sogni e visioni mostrano gli effetti negativi di una vita puramente interiore. La propensione dialettica della natura umana era garantita dal costante dialogo con Dio, ma data la natura tutta interiore di questo dialogo, l'attività psichica ne risultava sovreccitata.

Ricorderemo che, agli inizi, l'eremita non poteva contare sull'appoggio della comunità cristiana poiché, dopo tutto, si trattava di un laico staccatosi perfino dalla comunità ecclesiale, incapace di partecipare alla liturgia comune dei sacramenti. La vita di Antonio, difatti, non accenna mai all'Eucaristia. Ben presto i solitari sentirono la necessità di consultare chi fosse più esperto di loro e introducevano la loro visita con un saluto rivelatore «Dammi una parola». Sentirono anche il bisogno di ascoltare le esortazioni dei più famosi sant'uomini e di celebrare con loro la liturgia. Da qui ebbero origine i gruppi di eremiti che si riunivano ogni settimana a giorni fissi per la liturgia o per discutere.

Gli anacoreti che andavano periodicamente in chiesa per il culto (consuetudine che si diffuse ben presto) avevano il permesso di portare con sé l'Eucaristia e conservarla nella loro dimora per assumerla quotidianamente in solitudine. Fin dall'inizio, comunque, la vita spirituale dell'eremita cristiano si incentrava sulla Bibbia. Anche chi non sapesse leggere era solito memorizzare salmi e brani dal Vangelo per recitarli e meditarli. Alla Bibbia facevano riferimento anche per ricavarne un modello di comportamento. Ma l'anti-intellettualismo della maggioranza si ribellava alla riflessione teologica sul libro sacro.

Basilio di Cesarea (329?-379) fu l'unico Padre della Chiesa a dichiarare impensabile la vita solitaria, basando il proprio pensiero su ragioni antropologiche (la dimensione sociale dell'essere umano) e intuizioni religiose (la vocazione cristiana alla comunione). Eguali riserve sulla vita eremitica furono espresse da Agostino, perché la carità cristiana non potrà mai prescindere dal nostro prossimo. In generale, tuttavia, la Chiesa continuò a guardare all'eremitismo come alla vocazione più alta ma più difficile, destinata, quindi, ai caratteri più forti e meglio preparati. I primi anacoreti erano perlopiù uomini di cultura rozza. Quelli di origine copta non sapevano di greco, anzi, molti erano analfabeti. Più tardi, si richiese che i candidati all'eremitismo si ponessero sotto la guida di un anacoreta esperto prima di intraprendere la vita in completa solitudine. Successivamente, diffondendosi il monachesimo cenobitico (monaci di una comunità), si fece strada la convinzione che la migliore preparazione alla vita eremitica stesse nell'assoggettarsi alla disciplina di una comunità. Frutto di questo pensiero fu la laura palestinese, un monastero centrale circondato da celle eremitiche in ordine sparso. Il Concilio Trullano (692) decretò che i futuri reclusi si sottomettessero per almeno tre anni alla disciplina comunitaria prima di iniziare la vita solitaria. Infine i canonisti estesero la norma a tutti gli eremiti.

I primi eremiti d'Egitto e di Siria, benché per lo più campagnoli ignoranti, elaborarono una ricca dottrina spirituale. Basandosi sulla loro propria esperienza, sulla loro preghiera e sulle loro tentazioni, crearono e trasmisero oralmente la prima forma di guida spirituale e le prime analisi cristiane dei moti dell'animo. Verso la fine del IV secolo, un buon numero di studiosi, formatisi sulla cultura greca, andarono ad ascoltare alcuni anacoreti per apprendere il loro pensiero. Rufino di Aquileia, il saggio dapprima ammirato e poi criticato da Gerolamo, arrivò in Egitto nel 371. Evagrio Pontico iniziò il suo apprendistato intorno al 383. Palladio, il futuro storico del deserto, vi giunse verso il 389. Alla fine del IV secolo, Giovanni Cassiano visse dieci anni in Egitto. In seguito, a Marsiglia, fondò due monasteri, uno maschile e uno femminile. Le sue *Istituzioni monastiche* (dodici libri) e le sue *Conferenze* ebbero un influsso duraturo sulla spiritualità occidentale.

Sviluppo storico e diffusione dell'eremitismo. L'eremitismo si diffuse rapidamente in tutto il Vicino Oriente. Si andava sviluppando contemporaneamente, benché in modo indipendente, fra i Cristiani siro-mesopotamici, dove assunse forme originali. Alcuni eremiti, i Dendriti, vivevano su alberi o nei tronchi vuoti; altri preferivano l'aria aperta, su un'altura rocciosa o in un boschetto; altri ancora si ritiravano in capanne. Simeone (390?-459) si appollaiò su un pilastro per sfuggire alle importune richieste di preghiere, divenendo l'esempio per molti imitatori successivi (gli Stiliti). Molti solitari, come Giacomo e Sisinnio, dimoravano in una tomba o, come Talaleo, in baracche dal tetto tanto basso da non permettere la posizione eretta. Marana e Ciriaca si caricavano di pesanti catene. Di fatto, tutti gli eremiti praticavano la mortificazione. Alcune loro azioni e parole sembrano ispirate alla visione manichea, mentre altre ricordano i fachiri indiani. Verso la metà del IV secolo, molti eremiti vivevano sulle montagne nei pressi di Nisibi, sul Monte Gaugal in Mesopotamia e nella regione montuosa attorno ad Antiochia. Non si conoscono le origini dell'eremitismo in Palestina; si sa solo che attorno al 330 Ilarione si dedicò a una forma di vita simile a quella degli anacoreti egiziani. Durante il IV e il V secolo in Palestina gli eremiti abbondavano, tantò che attorno al 390 il pellegrino Egeria li trovava quasi ovunque.

In Occidente, la traduzione in latino della vita di Antonio non solo mosse ad ammirazione, ma anche a imitazione. Già nella seconda metà del IV secolo apparvero numerosi eremi sulle isole e in altre zone italiane (Gallinara, Montecristo, Noli) mentre vicino a Spoleto si stabilì una colonia di eremiti siriani. Sui monti di Oropa si formò un gruppo sulle orme di Eusebio di Vercelli; alcuni anni dopo sorsero eremitaggi sulle colline romane. In Francia vi erano eremiti fin dalla seconda metà del II secolo; uno dei primi martiri di Lione e Vienne si era nutrito di soli pane e acqua. Ma fu Martino di Tours (316?-397) il vero diffusore dell'eremitismo in Gallia; la sua stessa biografia, scritta da Sulpicio Severo, contribuì efficacemente al movimento. Convertitosi alla vita monastica a Milano, Martino ebbe la sua prima esperienza eremitica nell'isola di Gallinara, risiedette poi a Ligugé dove un buon numero di discepoli stabilirono le loro cellette vicino alla sua. Nominato vescovo di Tours nel 371 per acclamazione popolare, alternò l'esercizio del suo sevizio pastorale a periodi di vita eremitica, durante i quali veniva circondato da numerosi discepoli.

Fra il v e l'viii secolo l'eremitismo si diffuse in Irlanda, Scozia e Cornovaglia, mentre in Spagna i primi solitari comparvero solo nel vi secolo. I vescovi della penisola iberica avevano una visione confusa dell'ascetismo, a causa della loro lotta contro il rigorismo ascetico del monaco Priscilliano (340?-385) e dei suoi seguaci, inflessibili nel loro disprezzo per quei cristiani che non imitano la loro austerità.

Nelle Chiese orientali l'eremitismo ha sempre goduto di grande prestigio, pur se l'espandersi del monachesimo nella comunità (cenobitismo) ne ha limitato lo sviluppo. Periodiche reazioni contro il cenobitismo, in parte ispirate da Basilio di Cesarea, hanno incrementato un tipo di monachesimo fondato sulla quiete contemplativa e sulla preghiera individuale, più che sul culto liturgico. Fra i sostenitori dell'esicasmo (cultori della pace interiore, o *hesychia*) erano anche la scuola sinaitica del vii secolo e Simeone il Nuovo Teologo. La laura del Monte Athos fu fondata nel 963 da Atanasio, in luoghi già frequentati da solitari. Altra laura famosa è il monastero di san Giovanni (1068) nell'isola di Patmo. Entrambe attive anche ai nostri giorni. Quasi contemporaneamente il monachesimo fu introdotto in Russia da Antonio di Kiev, già monaco sul Monte Athos. Tornato in Russia, decise di vivere in una spelonca su un fianco della collina di fronte a Kiev. Presto fu raggiunto da discepoli, dando così origine alla laura Pecerskaia, il monastero delle Caverne. Sergio di Radonez (1314-1392), patrono di Mosca e di tutta la Russia, trascorse parecchi anni in completa solitudine. Nil Sorskii (1433?-1508) passò gran parte della vita isolato dal mondo, sviluppando la propria versione dell'esicasmo, con cui era venuto in contatto sul Monte Athos. Come lui, Cornelio di Komel amava la povertà e la solitudine. Nel xix secolo l'ideale eremitico esercitò grande fascino su un numero rilevante di personaggi che passarono gli ultimi anni della vita in solitudine. Fra questi, Feofan il Recluso (1815-1894), traduttore della *Philokalia* e che rimase in stretta clausura dal 1872 fino alla morte, e Serafim di Sarov (1759-1833).

La Chiesa maronita, fondata dal monaco siriano Maron (iv secolo), ha sempre professato una particolare dedizione al monachesimo. Molti dei Maroniti praticarono l'eremitismo isolandosi nelle vicinanze del proprio monastero. Due di essi, i fratelli Michele e Sergio ar-Rizzi, divennero patriarchi verso la fine del xvi secolo. Un ultimo esempio illustre di questa tradizione è Charbel Maklouf, popolare taumaturgo del xix secolo.

In Occidente gli eremiti sono sempre stati meno numerosi che nel Vicino Oriente. Gli insegnamenti di Agostino sulla centralità del valore della comunione fraterna al servizio di Dio, la preferenza di Giovanni Cassiano per il cenobitismo, e, soprattutto, la graduale conquista dell'Occidente ad opera della *Regola di san Benedetto*, contribuirono ad imporre la comunità monastica come forma di vita religiosa. L'Europa occidentale ha, tuttavia, avuto sempre i suoi eremiti. Che questi non fossero un fenomeno raro, è provato dal fatto che i concili di Vannes (463), Agde (506), Toledo vi (648) emanarono regole per i reclusi. Ai tempi della santa regina Radegonda (518-587), l'entrata delle recluse nelle loro celle veniva celebrata con una cerimonia liturgica. La prima *regula solitariorum* in Occidente fu scritta dall'eremita lorenese Grimlac nel x secolo. Regole successive furono opera di Etelredo di York, nel xii secolo, e di Pietro il Venerabile per i reclusi di Cluny. Anche in una comunità ben organizzata come quella di Cluny, dunque, i monaci avevano il permesso di isolarsi, staccandosi dalla vita comunitaria per un certo numero di anni. La stessa pratica era in uso presso i monasteri cistercensi, nonostante la spiritualità comunitaria sviluppatasi a Cîteaux.

Tutti questi sviluppi erano manifestazioni diverse della tendenza alla solitudine che era andata aumentando fin dal x secolo. Gli inizi dell'xi secolo in Italia videro la fondazione delle congregazioni monastiche di Fonte Avellana da parte di Pier Damiani e di Camaldoli con Romualdo. Erano formate da gruppi di eremi interdipendenti o monasteri, oppure da un monastero e da una dipendenza di eremi riuniti sotto il priore della comunità. Vi predominavano il silenzio e la solitudine individuale. (Tali congregazioni furono riunite nel 1569). Nel 1084, Bruno di Colonia si stabilì a Chartreuse, in Francia, dove fondò un monastero i cui monaci vivevano in piccoli eremi separati, raccolti intorno a un chiostro, per incontrarsi solo in occasione della preghiera in chiesa. Verso il 1090, Stefano di Muret fondò l'Ordine degli Eremiti di Grandmont a Hautevienne in Francia, che in breve tempo ebbe ampia diffusione. Nel x secolo andarono moltiplicandosi i gruppetti di solitari in Italia e soprattutto nella Francia occidentale. Altri comparvero in Italia nel xiii secolo: fra questi san Francesco d'Assisi, fortemente attratto dalla vita eremitica, scrisse regole per sé e per i suoi discepoli.

Vi furono anche casi del fenomeno opposto – gruppi di eremiti che si riunirono dando origine a ordini caratterizzati da vita più intensamente comunale. L'Ordine dei Carmelitani, per esempio, fu iniziato da eremiti occidentali stabilitisi sul Monte Carmelo in Palestina durante il xii secolo; diffondendosi in occidente la confraternita si trasformò in ordine conventuale. Lo stesso accadde con i Serviti, vicino a Firenze, e con gli Eremiti di sant'Agostino, sorti da vari gruppi di eremiti e semieremiti italiani.

Contemporaneamente alla vita eremitica organizzata all'interno di un'istituzione, si sono verificati casi di vita eremitica individuale. Nell'Inghilterra del XII secolo vi furono i solitari Enrico, Caradoc, Wilfrid e Godric. Nel XIV secolo, Richard Rolle de Hampole, eremita e direttore dei reclusi, fu maestro spirituale e scrittore apprezzato. La anacoreta più celebre fu Giuliana di Norwich, il cui *Revelations of Divine Love* è opera classica. In Spagna, Juan de la Pena fondò una colonia di eremi nel XIV secolo. In Svizzera ci fu il caso di Nicholas di Flüe (1417-1487), laico che all'età di cinquant'anni lasciò moglie e figli per ritirarsi in solitudine, dove trascorse gli ultimi vent'anni della vita. «Bruder Klaus», come viene affettuosamente chiamato in Svizzera, fu canonizzato nel 1947 ed è venerato sia dai cattolici che dai protestanti del paese, per la guida ecumenica che diede dal suo eremo.

Nel XVI secolo, in Spagna, la nobildonna Catalina di Cardona fuggì dal palazzo ducale e cercò rifugio in un eremo sulla riva del fiume Júcar. Più tardi fondò un convento di monache carmelitane e visse per il resto dei suoi anni in una caverna nelle vicinanze. Si racconta che nel XV secolo una ignota abbia vissuto, travestita da frate, nell'eremo francescano delle Carceri vicino ad Assisi. Un'altra donna, morta verso il 1225, visse allo stesso modo nella Borgogna. Queste donne volevano probabilmente imitare la leggendaria Teodora, eremita del deserto. Secondo alcuni studiosi la storia di queste donne è solo leggenda, nata nell'ambiente esclusivamente maschile del monastero, dove la presenza di una donna, travestita da monaco, poteva essere sentita come una minaccia alla vocazione monastica. Altro tipo di eremitismo moderato femminile fu avviato da Teresa d'Avila (1515-1582) sotto l'influsso dell'antico ideale del monastero del Monte Carmelo e l'esempio del suo confessore e padre spirituale, Pietro di Alcántara (1499-1562), che si era costruito una capanna isolata nel giardino del convento. Lo stesso accadde in altri conventi spagnoli di Clarisse Povere, sempre a imitazione di Pietro di Alcántara.

Il secolo XVII vide rifiorire la mistica eremitica, interesse manifesto nelle riedizioni di numerosi scritti dei Padri del Deserto e nei numerosi dipinti raffiguranti sant'Antonio, san Girolamo e Maria Maddalena penitente. Da ricordare, fra le fondazioni eremitiche spagnole del tempo, la colonia sulle colline vicino a Cordova, attiva fino alla metà del XX secolo. Nel secolo XVIII vi erano ancora alcuni eremiti nelle vicinanze di Roma, mentre nuovi gruppi si formavano in Germania. Il XIX secolo fu invece uno dei più negativi nella storia dell'eremitismo cristiano occidentale. Infatti, nel Codice di Diritto Canonico della Chiesa cattolica del 1917 l'eremitismo puro e semplice scompariva come forma ufficialmente riconosciuta di vita monastica, vista l'insistenza del Codice stesso sulla vita comunitaria come elemento essenziale di qualsiasi vita conventuale.

Nel XX secolo vi è stato un risveglio della tendenza eremitica, a cominciare da Charles-Eugène de Foucauld (1858-1916), ufficiale della cavalleria francese, ritiratosi nel Sahara, dove visse da eremita gli ultimi quindici anni di vita. John C. Hawes (morto nel 1956), missionario anglicano convertitosi al cattolicesimo, trascorse i suoi ultimi anni in un eremo sull'isola Cat nelle Bahamas. In Canada, Francia e Germania sono sorti gruppi eremitici. Negli Stati Uniti il fenomeno è stato particolarmente ampio: un buon numero di religiosi, specialmente di donne, hanno cercato la vita solitaria sotto la spinta di una forte corrente spirituale mistica e di una certa disillusione nei confronti della vita di molte comunità apostoliche. Il monaco trappista Thomas Merton (1915-1968) ebbe un profondo influsso su questo movimento. Trascorsi vent'anni nell'abbazia del Getzemani nel Kentucky, in un'atmosfera che richiedeva il silenzio totale e un'intensa vita di gruppo, Merton giunse ad una situazione paradossale: pur sentendo profondamente e dichiarando apertamente il proprio bisogno urgente di dialogare col mondo contemporaneo, si ritirò per qualche tempo in completa solitudine. Nel 1963 ottenne il permesso di appartarsi saltuariamente in una capanna sulla collina vicina all'abbazia. Nell'ottobre del 1964, in seguito alle sue insistenze, un concilio di abati trappisti modificò l'opinione ufficiale dell'ordine nei riguardi dell'eremitismo, che ora viene visto come scelta possibile per i monaci che abbiano trascorso un certo numero di anni nella comunità. Col passare degli anni, il ricorso alla solitudine divenne per Merton sempre più frequente. A tutt'oggi numerosi Trappisti praticano vita eremitica.

Anche la Chiesa d'Inghilterra ha visto la rinascita di una delle sue antiche tradizioni, specialmente con le donne. La preghiera e il silenzio caratterizzano la prima comunità anglicana puramente contemplativa, le Sorelle dell'Amore di Dio, fondata da Padre Hollings nel 1906. In risposta a questa forte tendenza, la Chiesa cattolica ha riveduto la propria visione ufficiale dell'eremitismo, presentata dal Codice di Diritto Canonico del 1917. Il nuovo Codice (canone 603) riconosce ufficialmente lo stato eremitico, anche per quelli che non appartengono ad alcun istituto monastico.

L'eremitismo nell'Islam. Nell'Islam l'eremitismo è visto come un tipo eccezionale di vita. In generale, la religione è vissuta nella cerchia della famiglia, oppure in una comunità formata da un maestro e da alcuni discepoli. Tuttavia, alcuni monaci itineranti, seguendo una forma radicale di Sufismo, esprimono la loro estraniazione dal mondo in un modo che ricorda gli in-

duisti e i Siriani che praticano i pellegrinaggi. Molti sufi, pur non professando pienamente questo tipo di vita, passano parecchi anni viaggiando alla ricerca di un maestro spirituale. L'ideale dei maestri spirituali musulmani è «la solitudine nella moltitudine» (*khalwat dar anjuman*), ossia rimanere in contatto con Dio, senza essere distratti dal tumulto che ci circonda. Per raggiungere questo stato, i maestri spirituali raccomandano distacco, silenzio e pace interiore. Alcuni ordini sufi insistono sia sull'isolamento materiale che su quello spirituale.

Tuttavia, l'impegno di servire Dio, pur rimanendo alla sua presenza, ha spinto non pochi adepti spirituali musulmani a cercare la solitudine fisica. In contraddizione con il *khalwah* («ritiro», cioè la casa di un uomo o di una donna di Dio), *rābiṭah* indica l'abitazione isolata, ossia l'eremitaggio di chi persegue l'evoluzione della propria vita spirituale. Ibn al-'Arabī racconta di un mistico andaluso, Abū Yaḥyā al Sunhājī, che viaggiava lungo la costa in cerca di un luogo solitario dove vivere. Racconta anche di una santa donna di Siviglia che viveva in una capanna così bassa da impedirle di stare in piedi. I musulmani hanno sempre dimostrato profonda devozione verso questi servi di Dio, ma anche una certa riserva per i loro modi estremi di vita. Tale ambivalenza è illustrata dal racconto seguente: un giorno un sufi che viveva in una città ricevette la visita di un pellegrino, latore di saluti da parte di un uomo ritiratosi a vivere sui monti. Il sufi rispose: «Un uomo dovrebbe vivere con Dio nel bazar, non sulle montagne» (Javād Nurbakhash, *Masters of the Path*, New York 1980, p. 80).

Eremitismo e comunione. L'eremitismo nella sua forma più pura è irto di serie difficoltà, perché la vita solitaria implica un'immagine di spiritualità esclusivamente in termini di interiorità, che comporta preghiera individuale, meditazione, intense lotte interne e così via. Quanto al ruolo della comunità di credenti in questa concezione della spiritualità, ricorderemo come il Buddha fornisse certi orizzonti comunitari per gli individui in cerca di salvezza per mitigare gli eccessi delle tradizioni ascetiche dei suoi tempi. Né deve sorprendere che molti maestri musulmani osservino che sopprimere materialmente il «rumore» esterno è molto meno importante che rimanere aperti al silenzio interiore, anche nel bel mezzo del vocio del mercato. L'eremitismo puro incontra obiezioni insuperabili in rapporto al concetto cristiano della comunità come veicolo di salvezza. Qual è il ruolo dei sacramenti in uno schema siffatto? Sembrerebbe che i riti, di qualsiasi natura, siano destinati ai soli «neofiti», mentre i più evoluti non necessitino di tali sostegni. Da queste osservazioni traspare un potenziale per le aberrazioni gnostiche, riscontrabili nel contesto del totale isolamento fra i primi anacoreti cristiani. È comprensibile, quindi, che l'isolamento assoluto e prolungato sia presto scomparso dal Cristianesimo, e che la vita eremitica venisse limitata ad alcune colonie o laure, i cui aderenti ascoltavano la parola e partecipavano ai sacramenti. Oggi le Chiese cristiane non accetterebbero nessuna forma di isolamento totale.

Nella realtà, le difficoltà non sorgono solo dalla vocazione comunitaria del credente, ma anche dalla naturale tendenza sociale degli esseri umani. Per poter crescere abbiamo bisogno degli altri, con la loro esperienza e i loro limiti. Dopo nove anni di solitudine austera, Pacomio (290?-346) reagì rabbiosamente a un piccolo dissapore. Sette anni di digiuni e veglie non gli avevano insegnato la pazienza. Qui, per la prima volta nella storia del monachesimo cristiano, i rapporti interpersonali appaiono come una forma di purificazione reciproca. Doroteo di Gaza (VI secolo) affermava: «La cella ci esalta, il vicino ci mette alla prova». La pratica della carità ci mostra se il nostro progresso personale è reale o illusorio, ma anche le relazioni interpersonali sono fonte di arricchimento. Doroteo ripete un detto tradizionale quando afferma: «Stare nella propria cella è una metà, andare a trovare gli anziani è l'altra metà».

Eremitismo e solidarietà umana. La ricerca della salvezza personale per mezzo di una vita lontana dalla società e dalla storia non sembra lasciare alcuno spazio alla solidarietà con il resto dell'umanità. Oggi, proprio quando la comunione umana e l'interdipendenza sono sentite così profondamente, l'eremitismo potrebbe sembrare poco più di una forma di egoismo solitario, la cui moralità fondamentale potrebbero essere messa in discussione. Diversa è la prospettiva del Buddhismo che considera la storia una mera illusione. Dal punto di vista buddhista non si ricava nulla di positivo immergendosi in questa illusione, in questo fluire di gioie e dolori. Anzi, è preferibile porsi al di là del contingente e dell'illusorio, dando così agli altri testimonianza della propria vittoria e della propria saggezza. Lo dimostra il fatto che nella vita del Buddha, e nella tradizione induista in generale, al periodo di eremitismo seguiva una fase di monachesimo itinerante.

Anche gli anacoreti cristiani si considerano spesso viaggiatori estranei, che non possono permettersi di avere interesse per le cose mondane. Ma l'eremitismo cristiano si scontra spesso con una grave difficoltà. Se il Dio trascendente della Bibbia si rivela nella storia, spesso tortuosa e penosa, della razza umana, è lecito per un cristiano staccarsi dalla storia per incontrare Dio? E questo Dio, sarà veramente il Dio della Bibbia, o non sarà invece un qualche dio lontano incontrato

solo durante la fuga dal mondo? Molti anacoreti cristiani risentono della tensione di questo dualismo implicito. Ciononostante, la sensazione acuta di essere pellegrini ed esuli non ha impedito a molti di loro di riuscire a identificarsi con i problemi dei loro contemporanei. Atanasio rinunciò alla sua solitudine per recarsi ad Alessandria a difendere la causa ortodossa contro gli ariani. Per lui, la Chiesa valeva ben più che la ricerca della pura interiorità. Altri solitari vendevano i loro prodotti al mercato, comperavano il necessario per sopravvivere e distribuivano il sovrappiù ai poveri prima di tornare al loro eremitaggio. Antonio non solo lavorò per mantenersi, ma anche per aiutare i bisognosi. Poemen raccomandava ai confratelli di lavorare quanto più possibile per essere in grado di fare elemosina.

Si citano spesso le parole di Evagrio Pontico: «Il monaco vive separato da tutti e unito a tutti», che egli pose intenzionalmente nel contesto di una raccolta di detti riguardanti la comunione del solitario con gli altri esseri umani, la sua felicità per la loro gioia, il suo vedere Dio e se stesso negli altri. Questo significa non solo che il solitario nel trovare Dio trova tutto ciò che è buono, ma che grazie alla solitudine impara a vedere Dio nel suo simile. Pier Damiani spiega che gli eremiti, anche se celebrano l'Eucaristia in solitudine, dovrebbero sempre usare le parole «Il Signore sia con voi», perché la solitudine dell'eremita è una *solitudo pluralis* e la sua cella è una Chiesa in miniatura. Tutta la Chiesa è presente nel solitario, e il solitario è presente alla Chiesa intera. Teresa d'Avila soleva invitare le figlie a pregare per la Chiesa divisa e a rispondere alla divisione fra i cristiani (della Riforma e della Controriforma) rafforzando la loro fedeltà al Vangelo.

Nella nostra epoca Thomas Merton è stato un esempio della possibile ambiguità latente nel legame fra l'eremita e il mondo esteriore: nel desiderio di dedicare la vita alla preghiera e alla solitudine, considerava l'abbazia trappista del Getzemani «l'unica vera città d'America» (*Secular Journal*, New York 1959, p. 183; trad. it. *Diario secolare*, Milano 1973). Per anni la sua forma di vita richiese il silenzio totale (i monaci comunicavano le loro necessità solo con dei segni), la preghiera individuale e comune e il lavoro agricolo. I suoi primi scritti rivelano la sua visione elitaria del monachesimo contemplativo e la sua concezione negativa del mondo secolare. In *Seeds of Contemplation* (New York 1949; trad. it. *Semi di contemplazione*, Milano 1951, 2ª ed.; 1991) affermò che chiunque volesse accrescere la propria vita interiore non aveva altra scelta che il ritiro, ripudiando il teatro, la televisione e i *mass media* per allontanarsi periodicamente dalla città. In *New Seeds of Contemplation* (1979), invece, ammetteva che «la solitudine non è separazione» e si rivelava completamente aperto al mondo. Il paradosso fu che, proprio negli anni in cui aumentava questa sua apertura, si distaccò dalla comunità, diventando, in pratica, un eremita.

[Vedi *ISOLAMENTO RITUALE, MONACO*; e inoltre *SILENZIO*, vol. 3].

BIBLIOGRAFIA

Informazioni generali sull'eremitismo sono rintracciabili in ogni enciclopedia sotto la voce «Monachesimo»; cfr., per esempio, *Mönchtum*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, I-IV, Tübingen 1960 (3ª ed.); *Monachesimo*, in *Enciclopedia delle religioni*, I-IV, Firenze 1972; e *Monasticism*, in *Encyclopaedia Britannica*, I-XII, Chicago 1982. Sull'eremitismo nel Buddhismo e nell'Induismo, cfr. A.S. Geden, *Monasticism, Buddhist*; e *Monasticism, Hindu*, in J. Hastings (cur.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, I-VIII, Edinburgh 1915. Per la tradizione ellenica, cfr. A.J. Festugière, *Personal Religion among the Greeks*, Berkeley 1954. Per l'eremitismo cristiano, cfr. C. Lialine e P. Doyère, *Eremitisme*, in *Dictionnaire de spiritualité*, I-IV, Paris 1960; J. Leclercq, *Eremus et eremita*, in *Collectaneae Ordinis Cistercensium Reformatorum* 25, Roma 1963, pp. 8-30; e L. Bouyer et al., *A History of Christian Spirituality*, I-III, New York 1963-1969. Per le pratiche musulmane, cfr. A.J. Wensink, *Rahbānīya*; e *Rāhib* in *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1974; e H. Landolt, *Khalwa*, in *The Encyclopaedia of Islam*, I-IV (nuova ed.), Leiden 1978; cfr. anche R. Brunel, *Le monachisme errant dans l'Islam*, Paris 1955; e J.S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, New York 1971.

JUAN MANUEL LOZANO

ESORCISMO. La parola «esorcismo» deriva dal greco *exorkosis* e indica l'allontanamento di poteri o spiriti maligni mediante una formula solenne o il compimento di certi rituali: tali pratiche sono diffuse in tutto il mondo e sono presenti sia nelle società antiche che in quelle moderne.

Giappone antico e moderno. Dal Giappone provengono alcune delle più notevoli descrizioni di rituali esorcistici antichi e moderni. I capitoli 35 e 36 della *Storia di Genji*, scritta dalla dama di corte Murasaki Shikibu nell'XI secolo d.C., contengono molti resoconti di possessioni ed esorcismi. Il testo narra di Murasaki caduta ammalata con attacchi di febbre altissima ed acuti dolori al petto. Per lei si era molto pregato e i sacerdoti buddhisti avevano compiuto dei riti esoterici. Nonostante gli indovini avessero prescritto una serie di rimedi, di diete e di astinenze, per mesi non c'era stato alcun miglioramento. Alla fine, dopo l'esito negativo di rituali del fuoco e di altri incantesimi, i sacer-

doti dichiararono che Murasaki era morta e smantellarono i loro altari. Ma il principe Genji continuò a sperare e fece convocare degli asceti più potenti che fecero sforzi così grandi che pareva che sulle loro teste fossero sospese nuvole di fumo nero. Allora, lo spirito del male passò da Murasaki ad una giovinetta che si comportava come una *medium* e che cominciò a piangere e ad agitare la testa identificandosi con lo spirito che aveva causato tanto male e supplicando il perdono per i suoi peccati; affermava che i testi sacri erano fumo e fiamme nei cui crepitii non le era possibile udire la santa parola e consigliava a Murasaki di espiare i suoi peccati e concentrarsi sulla Legge dei Buoni.

Il principe Kashigawi era caduto ammalato. La testa gli doleva, non poteva bere e peggiorava di giorno in giorno. Pur non avendo speranze di vita, egli però rifiutava il suicidio perché le preoccupazioni per i suoi familiari glielo impedivano. Gli indovini, concordemente, avevano dichiarato che una donna gelosa si era impossessata di lui. Gli *yumabushi* (asceti della montagna), dall'aspetto selvatico, si radunarono al suo fianco: uno di essi, un uomo dallo sguardo gelido, pronunciava delle occulte formule magiche con voce minacciosa. Kashigawi implorò il sant'uomo di scacciare da lui quello spirito, la donna adirata che lo possedeva, ma senza risultato, e così morì mentre la moglie dava alla luce un bimbo.

Un altro esorcismo è descritto nel libro di Murasaki. L'imperatrice Akiko aveva un travaglio di parto così difficile che si suppose fosse posseduta. I sacerdoti buddhisti e gli esorcisti, così come gli asceti della montagna, furono tutti convocati: alcuni recitavano testi, altri scandivano formule magiche ad alta voce mentre diverse dame di corte si offrivano come *medium*. Ogni dama prese posto su un giaciglio assistita da un esorcista e la notte trascorse tra orribili clamori e canti. Quando la partoriente, verso l'alba, si sgravò, le grida degli spiriti erano acute: uno di essi gettò a terra un esorcista ma le dame non furono molestate e gli esorcisti lamentarono la loro inefficacia.

Il *Libro del Guanciale* di Sei Shōnagon, risalente alla stessa epoca, presenta un'altra vivace descrizione di un esorcismo. In una casa circondata da alti pini e da un cortile spazioso un giovane e bel sacerdote buddhista, con una veste grigia ed una stola di seta, era inginocchiato su un apposito cuscino rotondo e agitava un ventaglio profumato mentre recitava il *Senju Darani*, una sezione del *Sutra delle mille mani* specialmente usato dai buddhisti Shingon per tenere lontano ogni tipo di male. In una stanza più interna, invisibile allo scrittore, giaceva qualcuno afflitto da uno spirito maligno. Venne convocato un *medium*, una fanciulla maestosa con una gran chioma ed un lungo abito rigido e splendidi calzoni. Ella si sedette accanto al sacerdote che le porse una bacchetta piccola e liscia. Ad occhi chiusi il sacerdote recitò litanie sacre e dopo un po' la *medium* prese a tremare e cadde in *trance* mentre il suo giovane confratello stava dietro di lei agitando il ventaglio. La *medium* gemeva e si agitava, cosicché era necessario ogni tanto riassettarle le vesti scomposte. Dopo qualche tempo, il paziente cominciò a migliorare e gli assistenti portarono acqua bollente; nel pomeriggio lo spirito era ormai sotto il controllo del sacerdote, costretto ad implorare misericordia e poi scacciato. Quando la *medium* tornò in sé era piena d'imbarazzo ma fu rincuorata dal sacerdote con alcuni incantesimi. La padrona di casa la ringraziò e le offrì dei doni. Ella si schermì adducendo la scusa delle preghiere serali e spiegò che si era trattato di uno spirito ostinato e che non si deve mai abbassare la guardia; così se ne andò, tanto dignitosamente da lasciare l'impressione che il Buddha stesso fosse sceso sulla terra. Una figura così elegante presente durante un esorcismo è comunque un'eccezione.

Collegando tali esempi classici ai tempi moderni, Carmen Blacker (1975) ha reso noti diversi esorcismi ancora oggi praticati emersi dalle sue ricerche svolte presso i sacerdoti buddhisti Nichiren in Giappone. Si possono distinguere quattro tipi di possessione:

1) quando il solo corpo è colpito da misteriosi dolori che sono facilmente attribuibili a spiriti maligni;

2) casi di allucinazioni;

3) alterazioni della personalità che possono essere attribuite alla possessione da parte di animali come la volpe;

4) casi rari in cui la manifestazione di diverse personalità con diversi timbri di voce fa supporre una possessione. Questo è tra l'altro l'unico caso in cui anche la Chiesa cattolica ammette che si possa parlare di possessione.

Ciascuna di queste categorie è presente nell'esperienza dei Nichiren e l'esorcismo è basato sul *Sutra del Loto*. In certi templi si ricorre alla recitazione di formule di preghiera ed al *medium*, in altri quest'ultimo è generalmente lasciato da parte «preferendo un contatto diretto tra paziente ed esorcista» (Blacker, p. 302).

I sacerdoti Nichiren per prepararsi all'esorcismo si sottoponevano ad una severa disciplina ascetica, consistente nel trascorrere in montagna o nel tempio i cento giorni più freddi dell'inverno, concedendosi poche ore di sonno, prendendo bagni freddi a ripetizione, facendo due pasti giornalieri di modeste zuppe di riso, cantando brani del *Sutra del Loto* ed esercitandosi nell'uso di nacchere magiche (*bokken*), il cui secco risuonare si pensava avesse un certo potere sugli spiriti.

Nell'esorcismo cui la Blacker ha assistito nel 1967 in un tempio di Kanazawa, la madre del sacerdote funge-

va da *medium*; un mattino, una volpe, tre serpi, una donna gelosa, un uomo delirante e un gatto parlarono per bocca sua. Durante il servizio esorcistico del mattino, il sacerdote biancovestito sedeva davanti all'altare intonando versi del *Sutra del Loto* e battendo in modo ritmato un ripiano con un martello di legno. Dopo l'ingresso della *medium* che si inginocchiava ai piedi del palchetto occupato dal sacerdote, egli «si voltava a guardare la stanza con in mano un rosario» (Blacker, p. 303); una pila di fogli accanto a lui conteneva problemi posti da pazienti e supplici le cui formulazioni erano lette dal sacerdote stesso con voce alta e ferma mentre la *medium* forniva risposte che si pretendeva provenissero dalla divinità custode del tempio. La divinità diagnosticava dunque il male del paziente chiarendo se si trattasse di stanchezza o di possessione da parte di qualche spirito come la volpe, il serpente o uno spirito trascurato. Nel caso di un malessere generale, si rincuorava il paziente ma se veniva diagnosticata la possessione, lo spirito era invitato a qualificarsi, ad abbandonare il corpo del paziente e a parlare per mezzo della *medium*. Il sacerdote leggeva quindi nome ed età del paziente, recitava versi dal *Sutra del Loto* con tono nasale e produceva scintille da una pietra di selce e rumori con le nacchere, tutte cose che si riteneva inducessero lo spirito ad insinuarsi nella *medium* così da poter essere ridotto alla sottomissione. Se era una volpe a parlare per bocca della *medium*, quest'ultima assumeva una posizione simile a quella della volpe, implorava il perdono dal sacerdote e si univa a lui nella recita di passi sacri. In casi più semplici venivano individuati serpenti o gatti e ci si occupava di questi recitando ripetutamente passi scritturali che dovevano disporre alla pace gli spiriti.

In un altro tempio del ramo Nakayama della setta Nichiren, l'uso dei *medium* è stato abbandonato circa un secolo fa. Nel 1963 la Blacker ha assistito ad un esorcismo in cui c'era un diretto confronto tra esorcista e paziente. Nel tempio, i pazienti potevano restare anche per giorni o settimane, finché non erano del tutto curati; essi erano obbligati a collaborare attivamente col sacerdote ed a recitare per tutto il giorno, salvo brevi intervalli per i pasti e il riposo, la potente formula: «Salute al Loto della Magnifica Legge». Tale formula si pensava persuadesse lo spirito maligno che si trovava nella sede sbagliata, lo spingesse a modificare il suo atteggiamento e gli facesse desiderare d'andarsene.

Il sacerdote, in mantello di mussola bianca e cappa di broccato rosso recitava brani dal *Sutra del Loto* con tono austero per dieci minuti: quando si girava per fronteggiare i pazienti, la sua mano destra sollevava le nacchere di legno e le muoveva rapidamente avanti e indietro con suoni secchi e acuti. A questo punto, alcuni pazienti iniziavano ad agitarsi ed una donna che saltellava sui talloni veniva severamente apostrofata dal sacerdote che agitava verso di lei le nacchere e le imponeva di cambiare in meglio, rivolgendosi allo spirito che era in lei e chiedendogli da quanti anni possedesse la donna e in che strada l'avesse assalita, in che circostanza e perché. Quando lo spirito confessava di aver preso possesso della donna per dispetto, veniva subito invitato ad andarsene e tale invito veniva ripetuto tre volte mentre la donna urlava crollando, alla fine, sul pavimento prima che il sacerdote si rivolgesse al paziente successivo. La gente, a quel punto, si faceva attorno alla donna esorcizzata, che stordita e sfinita sedeva sul pavimento, per congratularsi e proseguiva poi le proprie preghiere. Più tardi il sacerdote spiegava che incominciava sempre chiedendo all'entità di cambiare, specificando in seguito sintomi e durata della sofferenza. Dopo l'esorcismo era sempre necessario erigere un piccolo altare per lo spirito e fare offerte quotidiane per la sua pace.

La maggioranza dei pazienti era costituita da donne, cosicché la Blacker ha supposto che «i sintomi da possessione di uno spirito maligno sono tentativi inconsci della donna di protestare contro la trascuratezza e l'oppressione in una società dominata dagli uomini» (p. 312). In tal senso queste possessioni sembrano allora affini a quelle africane, somale in particolare. La Blacker però rileva che le possessioni giapponesi non sono pubbliche, nel senso che non sono tentativi d'attirare l'attenzione delle altre donne: l'esorcismo ha infatti luogo in un tempio o in una casa privata e i suoi risultati non hanno risvolti materiali ma effetti spirituali (la pace della mente). Nonostante l'esistenza in Giappone di molti ospedali per cure mentali, molta gente preferisce che l'esorcismo sia condotto in termini religiosi da personale sacerdotale.

Cina ed Asia settentrionale. Le dottrine e le pratiche impiegate negli esorcismi del Buddhismo giapponese sono in parte derivate dalla Cina, dalle sette Tendai e Shingon, ed introdotte in Giappone dagli eminenti monaci Kūkai e Ennin verso il IX secolo d.C. La scuola Nichiren, che prende il nome dal suo fondatore del XIII secolo, era uno sviluppo giapponese e non c'è dubbio che essa, come le sette Tendai e Shingon, abbia incorporato lo Scintoismo e certe credenze relative al mondo naturale.

L'impiego di bimbi in tenera età come *medium* per divinare il futuro e fungere da portavoce per dei e spiriti si pensa provenga dall'India e dalla Cina. In Giappone rituali del genere erano detti *abisha no hō*, termine derivato dalla parola sanscrita *āveśa* che indica la possessione da parte di uno spirito o il suo insinuarsi in un *medium*. Bimbi selezionati, senza difetti, per po-

ter rivelare l'ignoto o il futuro prendevano un bagno e venivano unti e rivestiti; essi servivano nello stesso tempo come organi profetici e più sovente come *medium* negli esorcismi o come veicoli per la sottomissione di spiriti maligni.

L'attività degli sciamani dell'antica Cina si può ricostruire dal testo delle *Nove Canzoni* del IV secolo a.C. Questi intermediari nella pratica spiritica erano chiamati *wu*. Esperti in esorcismi e predizioni, nei rituali propiziatori della pioggia e in guarigioni, essi erano uomini e donne i cui servigi sembra fossero assai vantaggiosi. Come gli sciamani siberiani, essi cadevano in estasi durante le quali scendevano nel mondo sotterraneo per propiziarsi i poteri maligni.

Molti esponenti di vario rango della religione cinese mantenevano cerimoniali e riti locali e di Stato, ma i *wu* di entrambi i sessi appartenevano alle classi inferiori dei funzionari religiosi anche se si tratta probabilmente dei più antichi sacerdoti della Cina. I *wu* di sesso maschile si dice evocassero gli spiriti da ogni direzione gridando ed agitando lunghi steli: d'inverno scacciavano il male dai luoghi chiusi, in primavera combattevano contro i morbi allontanando i demoni. I *wu* di sesso femminile compivano esorcismi ogni anno in periodi stabiliti, facendo abluzioni con sostanze aromatiche, danzando durante i riti per la pioggia, recitando formule e gemendo in periodi di calamità.

I *wu* specializzati in esorcismi, veggenti e indovini, o erano i demoni posseduti dagli spiriti o impiegavano *medium* posseduti. In tempo di epidemie si univano in processione, si spogliavano fino alla cintola danzando freneticamente e ferendosi con spade e coltelli, trapassandosi la lingua con aghi o recando pesanti lampade appese ad uncini conficcati nelle braccia come certi estatici in alcuni templi induisti e singalesi. Il loro scopo era spaventare spiriti maligni contrastandone il potere, percuotendo l'aria con spade a due tagli per cacciare gli spiriti o ferendosi con le spade o con sfere di ferro punteggiate di spuntoni acuminati. J.J.M. de Groot descrive in modo dettagliato questi *wu* nell'opera in sei volumi *The Religious System of China* (1892-1910).

Fino all'età moderna gli esorcismi cinesi erano motivati soprattutto dal desiderio di scacciare malattie. Un esorcismo di tal fatta è descritto da de Groot nel sesto volume dell'opera di cui sopra (p. 1274). Dopo la recita di formule magiche, l'incendio di alcune formule d'incantesimo e l'offerta di incenso, lo sciamano, uomo o donna, cominciava ad entrare in contatto col *medium*. Questi tremava e mormorava ma, non appena l'accompagnamento dei tamburi si faceva più forte e venivano bruciate «carte dall'occhio aperto» in rapida successione, allora iniziava a saltare nonostante gli assistenti tentassero di tenerlo seduto, era scosso da tremiti mentre testa e spalle scattavano da un lato all'altro e gli occhi guardavano fisso qualcosa agli altri invisibile. Il consultante (il sofferente o lo sciamano) rivolgevano domande al *medium* che replicava con suoni incoerenti interpretati come espressione di un linguaggio divino che veniva trascritto su carta. Quando lo spirito annunciava la propria intenzione di partire, i tamburi rullavano, si gettava acqua o cenere sul *medium* mentre per lo spirito si bruciavano monete di carta dorata. Il *medium* sveniva e quando si riprendeva non ricordava nulla di quanto accaduto.

De Groot descrive anche un esorcismo ancor più diretto contro i demoni della malattia: il *medium* veniva spogliato di parte delle vesti, gli si poneva sullo stomaco un pezzo di seta o di panno rosso con due draghi dipinti, simboli del Signore del Cielo, i capelli gli venivano intrecciati e gli veniva messa in mano una spada. Così conciato, l'esorcista compiva dei balzi attraverso la stanza brandendo la spada sopra il paziente e addirittura colpendolo di piatto con la lama oppure puntando la spada contro la porta o il letto. Se il paziente ansava e si lamentava, questo era segno che lo spirito era spaventato. L'esorcista agitava una sferza, spargeva attorno riso crudo e sale e si feriva con la spada o con sfere munite di aculei. Dopo un po' il *medium* era in grado di individuare lo spirito autore della malattia, dire in che modo questo fosse stato offeso così inconsapevolmente dal paziente ed indicare la maniera per placarlo. Talvolta per scacciare gli spiriti maligni si danzava per le strade ingaggiando finti combattimenti e bruciando bastoncini d'incenso e monete di carta. Se il paziente si riprendeva veniva ringraziato il nume tutelare della famiglia, se non c'erano miglioramenti si richiedeva invece un altro esorcismo.

Anche i taoisti e le sette esoteriche buddhiste praticavano l'esorcismo, di solito davanti ad altari circondati da candele, incenso, lunghi rotoli di pergamena con figure dipinte e con l'accompagnamento di tamburi. Recitando testi dal *Shih ching* (Libro delle Odi) ed altri più tardi, espellevano i demoni facendo chiasso, tentando di colpire i demoni con bastoni e schizzando acqua dalla bocca verso i quattro punti cardinali. La gente più colta però prese a disprezzare tali pratiche: gli oppositori degli sciamani e degli esorcisti si rifacevano alla massima confuciana secondo cui si dovrebbero «onorare gli spiriti ma tenerli a distanza».

L'opposizione allo sciamanismo sembra sorta contemporaneamente alla diffusione del Confucianesimo. Quando, nel 32 a.C., alla corte cinese vennero abolite le pratiche sciamaniche, il ministro responsabile della riforma addusse Confucio come giustificazione. Altri commentatori dell'epoca notarono che quando i governanti incoraggiavano lo sciamanismo, i casi di os-

sessione spiritica erano più frequenti. Con l'insediamento del Confucianesimo come religione di Stato nel I secolo a.C., le classi dominanti presero a disprezzare sempre più i *wu*, ponendoli sullo stesso piano dei musicanti e degli intrattenitori; dal punto di vista dell'*élite* i *wu*, benché non fossero impostori, non erano però neppure dei gentiluomini.

Durante la dinastia Han, Wang Ch'ung scrisse una breve dissertazione che confutava la necessità dell'esorcismo. La sua opera fornisce un quadro delle credenze contemporanee sul mondo degli spiriti, rivelando così che l'esorcismo era ampiamente praticato e che la gente di quell'epoca aveva fede nella capacità dei sacrifici e degli esorcismi di cacciare il male. Organizzava innanzitutto dei sacrifici per richiamare gli spiriti, e poi li cacciava con spade e bastoni dopo che essi avevano mostrato di gradire il sacrificio. Secondo il ragionamento di Wan Ch'ung, se tali spiriti avessero qualche facoltà di discernimento, non accetterebbero di andar via, ma si tratterrebbero continuando a provocare dolori e sventure ulteriori; d'altro canto, se essi non possedessero discernimento non si vede come potrebbero procurare il male: in ogni caso l'esorcismo si rivela come una pratica senza significato ed irrilevante ai fini di un mutamento di situazione.

Inoltre, se gli spiriti non possiedono forma materiale, essi allora sono della stessa consistenza del vapore e delle nubi, e non possono pertanto essere cacciati. Se non si conosce la loro forma, non si possono neppure indovinare i loro sentimenti: pertanto, se anche fossero inclini all'omicidio, essi si nasconderebbero durante l'esorcismo ricomparendo al termine di esso. Il sistema esorcistico più elaborato non potrà dunque assicurare il bando della sventura più di quanto l'uccisione di tigri e volpi possa vanificare gli effetti del malgoverno. L'esorcismo, in conclusione, è inutile perché gli spiriti o non se ne vanno dalla casa o ritorneranno subito. «Si può concludere che l'uomo ha nelle sue proprie mani la felicità, non in quelle degli spiriti, essendo determinata questa dalle virtù dell'uomo e non dai suoi sacrifici» (de Groot, *op. cit.*, VI, pp. 938ss.).

Nonostante questo atteggiamento critico, l'esorcismo ha continuato a sopravvivere dal momento che si è finito col trovare anche nei testi confuciani passi che l'autorizzavano. Nei *Dialoghi* di Confucio (10,10) si dice che quando gli uomini di un villaggio compivano il loro rito di espulsione degli spiriti, il signore indossava il suo abito di corte e si metteva sui gradini verso oriente. Quel rito, chiamato No, era eseguito da un esorcista assistito da *quattro ispettori o liberatori della contrada per i quattro settori* (de Groot, VI, p. 974). Sulle teste portavano pelli d'orso decorate con quattro occhi di metallo giallo, indossavano giacche nere e camicie rosse e portavano alabarde e scudi e guidavano i servi della casa a ricercare attraverso l'edificio gli spiriti del male per cacciarli. Nel *Lun-yü* si dice che Confucio si pose ad oriente dell'altare degli antenati per rassicurarli, al fine di evitare che essi prendessero il volo insieme ad altri spiriti ed influssi nocivi. Tale rituale No più tardi ha assunto una struttura stilizzata come una danza di corte, ed il Figlio del Cielo compiva tale rito per dare aiuto contro le disgrazie ed ordinava nello stesso tempo ai suoi ufficiali di offrire sacrifici.

Le cerimonie popolari No erano compiute in Cina in vari luoghi fino agli inizi del nostro secolo, e non solo alla fine dell'anno ma in ogni circostanza in cui si riscontrava un alto tasso di mortalità dovuto ai demoni del colera. Attraverso un *medium*, il dio del tempio ordinava una processione nella quale la sua immagine e una tavoletta col suo nome e i suoi titoli dovevano essere trasportati attraverso la città e i dintorni perché la presenza del dio li purificasse. *Wu* di entrambi i sessi erano posseduti dalla divinità e danzavano accompagnati dal suono di tamburi e piatti, mentre gli altri partecipanti, con maschere spettrali o in vesti variopinte, armati di picche e vessili, simboleggiavano i poteri divini evocati per terrorizzare i demoni.

Le tecniche esorcistiche siberiane, almeno nelle loro forme moderne, sembrano molto influenzate da tecniche e idee tibetane e cinesi. I guardiani di renne dei Tungusi credono che la malattia e la sfortuna dipendano dalla malizia degli spiriti protettori di altri clan o da qualche spirito dimenticato del proprio clan. Gli sciamani, secondo la descrizione degli etnografi sovietici, esorcizzano i demoni stranieri guidandoli verso il mondo sotterraneo; per ritorsione, questi cercano di mandar fuori i loro spiriti guardiani dagli aspetti mostruosi per combattere gli spiriti invasori.

Le sedute vengono fatte per individuare e soggiogare gli spiriti per mezzo di sacrifici. Il male può essere attribuito all'anima che sta fuori dal corpo o al fatto che essa sia stata rubata o sia in possesso degli spiriti. Solo lo sciamano può scacciare i demoni, perché solo lui percepisce gli spiriti e li sa esorcizzare e solo lui riconosce la scomparsa dell'anima e, attraverso l'estasi, è capace di raggiungerla e restituirla al corpo.

Le sedute che si tengono presso gli Iakuti hanno di solito quattro fasi: l'evocazione degli spiriti soccorritori; la scoperta delle cause della malattia (che generalmente si crede provenga da uno spirito maligno); l'espulsione di questo spirito maligno; e infine l'ascesa al cielo dello sciamano. Lo sciamano evoca gli spiriti del clan perché aiutino a combattere gli spiriti maligni, cade in *trance* recitando versi solenni al ritmo di un tamburo e chiedendo ai sommi poteri di preparargli la via; poi invoca l'aiuto del proprio spirito tutelare e di altri

spiriti familiari che possono arrivare in modo così impetuoso da scaraventarlo all'indietro. Infine, con rulli di tamburo e passi di danza, lanciandosi in aria, salmodiando e gridando, si accosta al paziente e ordina alla causa della malattia di andarsene oppure «s'impadronisce del male, lo conduce al centro della stanza e, senza mai cessare di imprecare, lo scaccia, lo sputa dalla bocca, lo prende a pedate, lo spinge con le mani sbuffando» (resoconto di W. Sieroszewski, citato in Eliade, 1968, p. 191; trad. it. 1974, p. 256).

La tradizione sciamanica dell'antica religione Bon tibetana è stata conservata pressoché integra nel Lamaismo buddhista. Si credeva che i più noti monaci buddhisti del Tibet avessero compiuto miracoli ed esorcismi come gli altri sciamani. In una leggenda tibetana, un lama di rango espelleva da una regina lo spirito della malattia sotto forma di una spilla nera mentre il suo assistente volava e danzava sul tetto di una casa. Tuttavia, non si è fatto molto nel campo delle indagini che considerano gli elementi sciamanici nella religione Bon e nel Lamaismo.

Nel Tibet e nel Sikkim, i demoni causa di morte erano esorcizzati nell'arco di due giorni dalla traslazione del cadavere: tale rito era definito come «stornare il volto del demonio distruttore» (Waddell, 1985, p. 494). Il lama capo, invocando il proprio nume tutelare, soffiava sopra ad immagini di dei ed animali mentre gli assistenti suonavano tamburi e gridavano: «Vattene»; il capo lama allora ordinava al demone della morte di lasciare la casa e lo mandava ad opprimere i suoi nemici. Le immagini venivano deposte ai crocicchi mentre il lama pronunciava formule magiche e camminava tenendo in mano una campana ed un modello di fulmine (*rdo rje*), per assicurarsi che nessun male vi si celasse dietro.

In un esempio tibetano risalente al 1940 si registra il caso di un esorcista di demoni chiamato da Lhasa (la città capitale) per richiamare indietro l'anima di una donna. Dopo l'impiego di procedimenti magici e la bruciatura di ramoscelli, egli cadeva in *trance*, prima assumendo uno sguardo fisso e poi mettendosi a danzare selvaggiamente: facendo così evocava lo spirito che, tramite il *medium*, chiedeva chi l'avesse chiamato e poi, sempre tramite il *medium*, veniva interrogato per identificare la malattia e indicare i mezzi con cui si poteva restituire la vita alla donna. Una volta compiuta la cerimonia sacrificale e l'offerta di doni, la donna si riprendeva (Hoffmann, 1961, p. 26).

India ed Asia meridionale. Alcuni paralleli con le tecniche sciamaniche e con l'esorcismo sono reperibili nei testi classici indiani. L'*Atharvaveda* (5,15-16) contiene formule per esorcizzare, «pronunciare via» (*apavaktri*), per schivare o per stornare disgrazie e i loro mandanti, e riti da compiere contro i demoni: «O Agni, brucia contro i demoni... Fa' che Rudra schiacci le costole degli incantatori... Mitra-Varuna riconduci indietro i divoratori» (6,32). Si raccomandavano degli incantesimi per l'espulsione di avversari, rivali, stregoni e demoni di qualsiasi tipo (2,18). In particolare il dio del fuoco, Agni, riceveva sacrifici perché assoggettasse i demoni e colpisse con la sua fiamma gli stregoni: egli poteva raggiungere i demoni con fulmini e saette oppure, dopo averli presi in bocca, poteva stritolarli coi denti, strappar loro la pelle e spezzarne le giunture (8,3).

L'Āyurveda («scienza della vita, della salute») era strettamente associato all'*Atharvaveda*: una delle sue otto sezioni era la *bhūta-vidyā* («conoscenza delle entità maligne»), cioè la demonologia o il trattamento dei danni provocati da malefici influssi. Dopo aver descritto come gli spiriti vengono mandati dagli stregoni per nuocere a certe persone, l'Āyurveda raccomanda l'impiego di un esorcista tramite il quale vengono pronunciate formule propiziatorie e incantesimi per rimandare indietro il malanno a chi l'ha prodotto, oppure trasferirlo ad una pianta, un animale o un altro uomo. Più filosoficamente, la *Chāndogya Upaniṣad* (7,7) afferma che l'intelletto (*vijñāna*) fornisce la conoscenza dei Veda e delle scienze, inclusa la *bhūta-vidyā*; pertanto il *vijñāna* dovrebbe essere rispettato come *brahman*.

Nella religione popolare indiana le attività degli esorcisti professionisti andavano dallo scongiurare la grandine all'espulsione degli spiriti maligni da chi ne era posseduto. L.S.S. O'Malley (1935) descrive un esorcismo avvenuto nel corso di un'epidemia nel distretto subhimalayano di Uttar Pradesh. L'esorcista era semplicemente condotto fuori dal villaggio, legato a testa in giù ad una lettiera; conficcando un piolo di legno nel terreno egli assicurava agli abitanti del villaggio che lo spirito maligno era stato posto sotto vincoli. Gli esorcisti potevano indurre gli spiriti che possedevano uomini o donne ad abbandonare le vittime offrendo dolciumi o immolando capri: se anche tali atti di persuasione fallivano, allora si ricorreva a metodi più duri: colpendo il sofferente, spargendogli sul naso pepe rosso o intraprendendo il rituale del passaggio nel fuoco. «Solo quanti sono posseduti da uno spirito maligno sono ustionati e la loro pelle bruciata è segno di liberazione dalla possessione demoniaca» (O'Malley, 1935, p. 160).

Nell'India meridionale e nello Sri Lanka gli esorcisti di professione si dipingono il viso, portano maschere spaventose, indossano costumi vistosi, si armano con oggetti simbolici e prendono a danzare impersonando particolari demoni; in tal modo inducono gli spiriti

maligni ad abbandonare la persona di cui hanno preso possesso. Un esorcismo singalese è stato descritto dettagliatamente da Paul Wirz (1954).

L'esorcista (chiamato in lingua locale *ẹdura* o *kattadiya*, cioè incantatore di demoni) è una figura distinta da quella del medico tradizionale o del guaritore con i prodotti naturali; proviene di solito dalla casta inferiore, nonostante la rilevanza sociale della sua attività. Tale figura serve a mantenere viva l'antica credenza religiosa popolare nei demoni, negli spiriti e in quei poteri occulti che bisogna possedere per mettersi in contatto con quelli, ma, d'altro canto, le pratiche di questo tipo d'esorcista sono legate all'Induismo e al Buddhismo. Come l'Āyurveda, la scienza medica dello Sri Lanka comprende una sezione sul *bhūta-viya*, quel tipo di malattie (*viya*) che si pensa siano causate da demoni o spettri. Esse includono le epidemie mandate dagli dei come risposta a delle offese ricevute dagli uomini, le malattie causate da una cattiva congiunzione astrale o planetaria e la sofferenza causata dall'umano malocchio o «fattura». I demoni possono essere placati con la presentazione di offerte o spinti via da esorcisti.

Oltre alla figura dell'*ẹdura* o incantatore dei demoni, la tradizione singalese conosce anche il *bandhanaya*, il cui compito è quello di legare (*bandhana*) o confinare gli esseri maligni vanificandone il potere. Esiste inoltre la figura dell'astrologo, il che rende ancora più difficile distinguere con esattezza i ruoli delle tre figure. L'*ẹdura* resta una delle figure più note nei villaggi singalesi: fa offerte agli spiriti e ai demoni, li persuade a lasciare libere le persone che hanno fatto ammalare e a renderle di nuovo sane. Gli *ẹdura* appartengono per lo più alle caste inferiori dei pescatori, dei contadini, dei suonatori di tamburo o dei portantini; il loro lungo apprendistato si svolge al fianco di un maestro (*guru*), spesso nella loro stessa famiglia, e consiste nell'imparare i *mantra* che li rendono capaci di compiere delle cerimonie da soli.

Quando nello Sri Lanka una persona si ammala, dapprima manda a chiamare il medico; ma, se i rimedi di costui sono inefficaci, allora si fa venire un indovino per individuare la causa della malattia. L'indovino può consigliare un astrologo, che è più a buon mercato, oppure un esorcista. L'esorcista fa la sua diagnosi indagando sui luoghi in cui il paziente si è recato per capire se sia entrato in contatto con spiriti dannosi, se abbia mangiato del cibo che li attirava o se sia vissuto in una casa infestata. Poi esegue un incantesimo sul malato per evitare che il male peggiori e per avvertire i demoni che sta intraprendendo un rituale più completo di offerte.

Wirz riporta notizie dettagliate sulle cerimonie d'esorcismo incluso il seguente resoconto (Wirz, 1954, pp. 41ss.). Per tutte le cerimonie importanti bisogna scegliere un giorno propizio individuato in base alla consultazione dell'oroscopo del paziente e facendo caso soprattutto al Quadrante celeste in cui si trova Mārea o Māraya (sanscrito *Māra*), la «morte» o il «Male», entità dannosa e crudele, capo dei demoni, personificazione della morte e grande avversario del Buddha nella tradizione mitica. Mārea cambia la propria posizione in cielo ogni giorno; l'esorcista e i suoi assistenti non devono mai guardare nella sua direzione, pena la vanità di tutte le loro formule. Le formule possono risultare inefficaci anche nei quattro giorni delle fasi lunari che sono le feste buddhiste. I giorni più propizi sono il sabato e il mercoledì, essendo ogni cosa in equilibrio e i demoni adirati per questo e più disposti a sottomettersi.

L'esorcista chiede ai parenti del paziente di procurargli certe erbe e radici, specialmente una gran quantità di piccoli limoni o di limoncelli (*lime*), foglie di palma e caschi di banane; lui stesso porta con sé altre erbe e foglie. Anche se gli onorari per l'esorcista variano a seconda della complessità del rituale, l'esorcista deve comunque avere un suonatore di tamburo ed uno o due assistenti che tra l'altro devono partecipare alle danze. Il rito si compie sempre di notte e prosegue fino all'alba perché è l'unico periodo in cui si possono evocare gli spiriti (*yakku*; sanscrito *yakṣa*). Le danze e le cerimonie vengono effettuate davanti alla casa dove si trova il paziente. I danzatori escono da una piccola capanna di fogliame su un lato della casa mentre sugli altri lati c'è un'altra capanna, dei banchetti per le offerte e posti per acqua, fiori e radici.

La cerimonia inizia con una danza eseguita da «tre o quattro persone che si crede rappresentino gli *yakku* durante la loro danza notturna o la loro adunanza» (Wirz, 1954, p. 52). Un dialogo tra uno *yakku* ed un suonatore di tamburo rivela che qualcuno è caduto ammalato e gli sono state prescritte delle medicine; lo *yakku* risponde che quelle medicine non sono buone ma che se gli verranno fatti dodici regali egli curerà il malato. Dopo circa due o tre ore di danza, alcune erbe vengono poste ai piedi del paziente. Allora il capo esorcista danza, pronuncia formule magiche, passa una stuoia attraverso il fumo e si siede su di essa davanti al paziente mentre attorno viene sparso dell'incenso.

Dopo ulteriori danze ed offerte, lo *yakku* promette più volte di restituire la salute al malato; il culmine della cerimonia è una danza che lo *yakku* esegue tenendo in bocca delle doppie torce, fino ad un tale grado d'intensità da crollare esausto. Il paziente viene trasportato attorno alla capanna e al banco delle offerte e offre dei doni al capo *yakku* che promette la guarigione con formule misteriose come queste: «Om, onore a

Buddha, onore a Śiva, gli otto disordini mentali, le otto malattie da convulsione, le otto febbri... possono essere portati a conclusione con l'aiuto delle divinità e del glorioso Buddha» (Wirz, p. 61).

Alla fine l'esorcista pronuncia una parola o un'esclamazione magica (*dehena*) che rassicura il paziente circa la sua guarigione, passa poi una spazzola rituale sulla testa e sul corpo del paziente e tutti gli *yakku* e i presenti si uniscono all'esclamazione per confermare il successo dell'esorcismo.

Tali famose «danze demoniache», elaborate forme d'esorcismo per i demoni della malattia, hanno luogo nelle province meridionali e occidentali dello Sri Lanka, ma non sono praticate ovunque nelle zone rurali montuose, dove Richard F. Gombrich ha descritto una forma più semplice di esorcismo. Lo studioso racconta come un malato credesse di essere perseguitato da uno spirito mandatogli da vicini pieni di malizia ed avesse convocato un esorcista per annullare l'incantesimo compiendo la cerimonia del «taglio del limoncello» (*lime*). L'esorcista preparava offerte di cinque tipi di grano e carne che poneva poi ai crocicchi cosicché, quando lo spirito (*yakku*) avesse lasciato il paziente, gli sarebbe stato impossibile ritrovare la via per ritornare da lui. Davanti alle immagini del Buddha e degli dei che pendevano alle pareti della casa del malato si bruciavano bastoncini d'incenso. Ventun limoncelli erano posti ai punti cruciali del corpo del sofferente e poi tagliati e gettati nell'olio bollente; infine, un uovo veniva fatto passare sul corpo da capo a piedi e poi rotto e gettato nella pentola con i limoncelli e quanto era servito per tagliarli. Ciò stava a significare che tutto il cattivo influsso (*dosa*) era stato attratto fuori dal paziente e bruciato (Gombrich, p. 199).

Altre persone che soffrono per colpa di spiriti cattivi si recano invece presso santuari popolari come il famoso centro di Kataragama nella zona sudorientale dello Sri Lanka, così chiamato dal secondo figlio del dio induista Śiva. Questo santuario, pur essendo un centro di devozione induista dei Tamil, tuttavia richiama anche adepti di altre religioni: certi devoti entusiasti sono famosi perché camminano sul fuoco o rimangono sospesi in aria sostenuti da ganci che trapassano i loro muscoli dorsali. A Kataragama sono richieste le cure per la possessione fisica, mentale e spirituale. I buddhisti, più semplicemente, sono persuasi che gli spiriti maligni possano essere esorcizzati con la recita del testo dei Tre Rifugi, che indurrebbe gli spiriti e gli spettri a dileguarsi.

In Birmania ed in altre zone dell'Asia sudorientale, le sette buddhiste praticano esorcismi contro le malattie che si crede siano causate da stregoneria o da possessione demoniaca. Combinando insieme alcune antiche credenze indigene sugli spiriti con la fede nel Buddha e nei suoi seguaci, alcuni monaci esorcizzano spiriti maligni con l'appoggio sia di pratiche esoteriche tradizionali sia dei poteri delle benevole divinità del Buddhismo.

In Thailandia, il concetto di *phī* comprende una vasta gamma di spiriti. Il *phī paub* è ritenuto particolarmente malevolo e la sua cacciata richiede di necessità l'intervento di un esorcista. Le donne, maritate e non, sono le vittime più comuni di questo tipo di possessione e così pure i bimbi, mentre gli uomini adulti raramente ne sono colpiti. Sintomi di isteria – pianti, risate scomposte, alterazioni del viso e depressione generale – sono diagnosticati come possessione.

Stanley J. Tambiah sostiene che l'esorcista thailandese sia «un'inversione del monaco buddhista ortodosso» (Tambiah, 1970, p. 332) dal momento che usa i testi del Buddhismo in modo diametralmente opposto a quanto fanno i monaci che ricorrono ai testi per insegnare la morale e diffondere benedizioni. L'esorcista in questione, invece, «usa le parole sacre per spaventare gli spiriti e cacciarli via» ed affronta direttamente le malattie delle donne, mentre il monaco buddhista mantiene sempre le distanze dalla donna.

L'esorcista thailandese (*mau tham*) è un esperto nella recita di testi sacri buddhisti (Dhamma) poiché si ritiene che abbiano grandi poteri. All'inizio di una seduta, l'esorcista siede guardando verso oriente e dapprima prega il Buddha, il Shanga, il Dhamma (i Tre Rifugi); poi invoca i poteri del suo maestro e di altri spiriti benevoli perché intervengano a muover guerra al male. Cade in *trance* tremando e agitandosi in tutto il corpo, borbottando formule magiche e gettandosi verso la paziente: deve attaccarla per far sì che lo spirito si riveli, pertanto la colpisce con una sferza o una felce o addirittura la graffia con un dente di tigre.

Una volta che lo spirito è identificato, l'esorcista e la paziente si calmano e procedono alla fase di purificazione. Pronunciando incantesimi, con lavacri e assunzione di acqua magica, e salmodiando fuori e dentro la casa, la paziente viene purificata. Collo, polsi e caviglie sono legati con una corda per evitare che lo spirito s'insinui un'altra volta nel corpo della donna. L'esorcista poi insegna alla paziente i cinque precetti buddhisti di moralità che sono di solito recitati dai monaci; infine, alla donna vengono date cinque coppie di fiori e di candele da porre accanto al letto fino alla completa guarigione e per essere aiutata in ciò essa può visitare ancora diverse volte l'esorcista per sottoporsi a ulteriori lavacri con acqua consacrata.

Africa e terre islamiche. In Africa la credenza nella possessione da parte di spiriti buoni o cattivi è fiorita presso le antiche religioni indigene ed è sopravvissuta

nei moderni contesti islamico e cristiano. Tali credenze sono state notate nelle regioni desertiche settentrionali (Egitto, Arabia, Etiopia) e nelle regioni tropicali interessate in età moderna dalla diffusione di entrambe le confessioni cristiana ed islamica.

In Somalia, quando si ha ragione di credere che la vittima sia stata aggredita dagli spiriti, gli spiriti stessi e la malattia da loro prodotta prendono il nome di *sar* (*zār* in Etiopia). I Somali ritengono che questi spiriti maligni siano assunti con cupidigia e avidità in seguito a lussuosi pasti, vestiti, gioielli e profumi; le donne, soprattutto quelle maritate, sarebbero particolarmente esposte a questo tipo di possessione. I.M. Lewis (1971) suppone che ciò derivi da uno stato d'oppressione sociale della donna, in una comunità dove sono comuni il divorzio e l'assenza dei consorti. Gli spiriti, parlando attraverso le labbra della donna posseduta, chiedono belle vesti, profumi e leccornie con un'autorità che le donne nella loro vita ordinaria ottengono raramente. Quando un conoscitore di *sar* segnala questo tipo di possessione, il marito della donna sborsa una cifra notevole per delle danze che hanno lo scopo di «sfiancare il *sar*» per riportare sollievo e tranquillità. Certi uomini manifestano il loro scetticismo circa questa forma di possessione, ritenendola un'astuzia femminile, poiché notano che è più diffusa tra le mogli dei ricchi che tra le povere; le donne però ribattono che esistono *sar* che attaccano le ricche ed altri che attaccano le povere ma che, in ogni caso, essi odiano gli uomini.

In Tanzania, un'analoga «malattia del demonio» si manifesta attraverso l'isterica e insistente richiesta di doni e cibo. L'esorcismo in questo caso non comprende solo danze purificatrici ma anche la presenza continua di un esorcista nella casa della donna posseduta. La presenza dell'esorcista sembra far sentire la donna al centro dell'attenzione e persuade il marito a mostrarsi gentile. Le donne dei Luo del Kenya in analoghe situazioni sono assistite da esorciste donne che parlano agli spiriti, ne individuano i desideri e li cacciano danzando e imbandendo un banchetto; la donna sofferente per essere sollevata dalle fatiche domestiche può essere trasportata alla casa dell'esorcista. Altre donne possedute indossano vesti maschili manifestando così la loro invidia per la più alta condizione dell'uomo. In ogni caso, quando siano state sottoposte all'esorcismo, esse tornano a casa con accresciuto prestigio.

Nell'Africa occidentale è diffuso il culto Hausa per le possessioni spiritiche. Tale culto include circa duecento spiriti (*bori*), alcuni dei quali ben caratterizzati per nome e atteggiamento. Essi vengono chiamati anche con termini collegati all'arabo, come *iblisi* («demonio») o *aljannu* (termine collegato a quello che in arabo indica la Geenna). Si crede che questi spiriti abbiano il controllo su diverse malattie e richiedano pertanto sacrifici specifici per renderseli propizi, sacrifici che possono riguardare una pecora bianca o un gallo rosso. Il termine Hausa per gli adepti al culto degli spiriti della possessione è «figli dei *bori*». Ci si riferisce ai danzatori come a delle «giumente» e la possessione è descritta come «lo spirito è montato su di lei», oppure «lei ha montato lo spirito». Lo spirito esprime il suo nome e la sua natura per mezzo di specifici gesti e comportamenti. Quando lo spirito se ne va, il *medium* starnutisce e si riprende dalla *trance*. Si tende a supporre che le donne accettino l'afflizione degli spiriti per trovare un diversivo a conflitti domestici: dopo la cura esse sono trattate con maggior deferenza.

Sempre in Africa occidentale c'è anche un altro sistema per cacciare gli spiriti piuttosto somigliante a quello dell'antica pratica ebraica di trasferire un male sociale su un capro espiatorio che lo trasporterà in lontani luoghi selvaggi. Nell'antico Dahomey, la madre di due gemelli che erano morti si inginocchiava di fronte a un sacerdote. Questi procedeva a spolverare il torace, la fronte, le ginocchia e i piedi della donna con un gallo procurato da lei. Le veniva poi detto di prendere un capro per le corna e di mettere per tre volte la fronte su di esso per trasferirvi il male. Capro e gallo venivano poi liberati per vagare lontani dal villaggio mentre la donna era cosparsa di argilla in polvere per prevenire un ritorno del male.

Il mondo islamico tollera la credenza nella stregoneria e nella possessione. Sebbene tali credenze siano a volte condannate, la loro persistenza è fuori discussione. Il *siḥr* («incantesimo, magia») è basato sulla credenza in un mondo di spiriti che i maghi affermano di poter controllare obbedendo ad Allah ed usando il suo nome negli esorcismi. Si crede che i maghi dediti a pratiche illecite rendano schiavi gli spiriti per usarli a scopi malvagi che dispiacciono a Dio.

Un verso fondamentale del Corano afferma che i non credenti «seguono quel che i demoni usavano recitare nel regno di Salomone. Salomone non era miscredente ma lo erano i demoni e insegnavano al popolo la magia... cosicché questo imparava quel che lo danneggiava e non gli era utile» (2,96-102). L'Islam più tardo attribuiva a Salomone tutti i ritrovati magici buoni, mentre i demoni ascoltavano alle pareti del cielo e aggiungevano menzogne a quanto avevano udito. La tradizione vuole che Maometto abbia consentito la recita di formule magiche per contrastare gli effetti del malocchio.

L'esorcismo era il *da'wah*, una sorta d'invocazione interpretata dagli ortodossi come lecita solo tramite l'invocazione a Dio. Una tradizione più tarda afferma

che «non è sbagliato usare formule purché non si associ qualcosa con Dio». Esorcisti e maghi autorizzati affermano di controllare gli spiriti supplicando Dio e implorandolo di entrare in contatto con gli spiriti, mentre i maghi cattivi assoggettano gli spiriti per fare cattive offerte e compiere altre azioni che dispiacciono a Dio. Gli incantesimi usati dagli esorcisti consistono nella recita di nomi e attributi divini, sia quelli «amabili» che quelli «terribili». Anche il nome e le iniziali della persona che deve essere influenzata sono spesso analizzati da molti esorcisti popolari in connessione coi dodici segni zodiacali, i sette pianeti e i quattro elementi. I libri sull'esorcismo collegano questi segni a dei tipi d'incenso e ai nomi degli spiriti protettori che rendono altre anime obbedienti ai voleri dell'esorcista.

I genii (*jinn*) della tradizione islamica sono spiriti di fuoco, alcuni dei quali sono credenti e destinati ad entrare in paradiso, mentre altri sono destinati alle fiamme dell'inferno. Essi appaiono in diversi racconti popolari, compresa la celebre raccolta «Le mille e una notte». Salomone aveva grande potere sui *jinn* a causa del suo anello sul quale era inciso «il grandissimo nome» di Dio. Egli costruì il Tempio di Gerusalemme con l'aiuto di migliaia di *jinn*, ma resta oscura la relazione tra questi *jinn* e gli spiriti maligni o *shayṭān*, tanto che Iblīs, il demonio (*diabolos*), è definito sia un *jinnī* che un angelo. La presenza dei *jinn* in diverse circostanze sconcertanti induce il popolo a invocare il nome di Dio contro il rischio di essere posseduti da essi. Anche malattie fisiche e mentali sono spesso attribuite ai *jinn* e per proteggersi contro di loro vengono recitate delle preghiere al momento di entrare in una casa o di prendere un bagno. I *jinn* sono scacciati dagli odori o dai rumori intensi, oppure dal sale, dall'acqua e dal fumo ma solo con l'aiuto dell'invocazione a Dio.

In Marocco i *jinn* venivano esorcizzati e allontanati dagli ammalati da persone che avevano a loro volta grande abbondanza di *jinn* e non mangiavano mai cibi salati. L'esorcista pretendeva che il malato portasse dei vestiti di un certo colore e un gallo o una gallina del medesimo colore, poi, rivestito con gli abiti portati dal paziente, egli uccideva il volatile sopra un recipiente tenuto sopra la testa del malato. Il volatile era poi bollito e mangiato da esorcista e paziente mentre una compagnia di danzatori suonava, cantava ed invocava vari santi. Se la malattia del paziente era seria, egli poteva restare con l'esorcista per sette giorni e sette notti. Durante questo tempo, entrambi mangiavano solo cibo non salato. Altri esorcisti sacrificavano volatili e danzavano allo scopo d'identificare i *jinn* che affliggevano i pazienti e le danze si protraevano per sette giorni mentre nella casa si eseguivano fumigazioni.

Alcuni altri esorcismi semitici sono descritti negli Apocrifi del Vecchio Testamento e negli scritti di Giuseppe Flavio e nel Nuovo Testamento. In genere questi esorcismi non usano riti magici o *medium* per entrare in contatto o in contrasto con gli spiriti ma fanno affidamento sulla potenza di parole pronunciate nel nome di Dio.

[Vedi anche *SCIAMANISMO*; *BENESSERE, MALATTIE E CURE*, e *POSSESSIONE SPIRITICA*, vol. 3. Per discussioni sull'esorcismo in contesti specifici, vedi *TAMBURI SACRI*].

BIBLIOGRAFIA

Studi di carattere generale sull'esorcismo e i suoi praticanti sono in T.K. Oesterreich, *Possession, Demoniacal and Other*, New York 1930; e in M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaiques de l'extase*, Paris (1951) 1968, 2ª ed. riv. e ampl. (trad. it. *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Roma 1974).

Della favola del principe Genji esiste ora una bella edizione italiana: Murasaki, *Storia di Genji, il principe splendente*, Torino 1980.

Per le indagini dal vivo sulla religione popolare, è inestimabile lo studio di Carmen Blacker, *The Catalpa Bow*, London 1975 (il titolo è tratto da uno strumento usato da un esorcista giapponese). Il *Libro del Guanciale* è stato tradotto in inglese da I.E. Morris, Baltimore 1970. Per gli usi e le credenze tradizionali cinesi, è assai dettagliata l'opera in sei volumi di J.J.M. de Groot, *The Religious System of China*, 1892-1910, Taipei 1967. Per le credenze tibetane, cfr. L. Austine Waddell, *The Buddhism of Tibet*, 1895, Cambridge 1971; e H. Hoffmann, *The Religions of Tibet*, New York 1961, attento anche agli aspetti più moderni delle pratiche.

Brevi studi sull'Induismo sono raccolti in L.S.S. O'Malley, *Popular Hinduism*, New York 1935. Per gli usi singalesi, cfr. P. Wirz, *Exorcism and the Art of Healing in Ceylon*, Leiden 1954. Di taglio più antropologico lo studio di S.J. Tambiah, *Buddhism and the Spirit Cults in North-East Thailand*, Cambridge 1970; cfr. anche R.F. Gombrich, *Precept and Practice*, Oxford 1971, sui rapporti tra religione pratica e cognitiva nello Sri Lanka.

Sull'esorcismo e la possessione con particolari riferimenti all'Africa, cfr. lo studio antropologico di I.M. Lewis, *Ecstatic Religion*, Harmondsworth 1971. Cfr. anche il mio libro *West African Psychology*, London 1951, di carattere comparativo. Per l'esorcismo nella tradizione popolare islamica, cfr. E.A. Westermarck, *Ritual and Belief in Morocco*, I-II, (1926), New Hyde Park/N.Y. 1968.

GEOFFREY PARRINDER

FESTA DEL NUOVO ANNO. Il concetto di anno (solare, lunare, oppure frutto di una qualche combinazione dei due) è presente in tutte le culture superiori ma non è altrettanto diffuso nelle culture arcaiche. Qualche cultura, infatti, misura il tempo prendendo come base un periodo di circa sei mesi: ciò avviene soprattutto nelle regioni tropicali, nelle quali la semina e il raccolto si ripetono due volte nel corso dell'anno. Anche quando, tuttavia, la suddivisione fondamentale del tempo risulta essere l'anno, il computo è spesso basato non (o non esclusivamente) sul sole e sulla luna, ma per esempio sulla visibilità di certe costellazioni: nelle aree tropicali e subtropicali in genere sul primo sorgere eliaco delle Pleiadi. Spesso, inoltre, l'inizio dell'anno, il «Capodanno», non è una data precisa e fissa, astronomicamente determinata (per esempio, dagli equinozi e dai solstizi). Si tratta piuttosto di un periodo determinato dal ciclo annuale della vegetazione o, più in generale, da passaggi climatici (dal periodo buio a quello luminoso, dal freddo al caldo, dal piovoso al sereno, dal secco all'umido). Tali periodi vengono spesso accompagnati da festeggiamenti: quando l'intervallo fra due successivi festeggiamenti di questo genere corrisponde più o meno a un anno solare siamo autorizzati a parlare di Feste del Nuovo Anno.

Il riconoscimento dell'anno come unità di tempo non comporta necessariamente il computo degli anni e l'esistenza di una cronologia. «È in effetti vero per la maggior parte delle popolazioni primitive... che conoscono bene... il fenomeno concreto dell'anno... come singolo periodo della variazione stagionale, ma non computano gli anni in questo modo. Vale a dire che l'anno viene concepito empiricamente, ma non astrattamente delimitato: soprattutto, non è una quantità calendariale e numerica» (Nilsson, 1920, p. 90). Per questo nelle culture arcaiche e nelle antiche civiltà superiori l'importanza delle Feste del Nuovo Anno non è, o lo è in misura limitata, fondata sul fatto che si tratta di misurazioni del tempo. La funzione principale di queste cerimonie è quella di assicurare, durante il periodo critico della transizione, il rinnovamento della vita e della forza vitale. In molti casi, infatti, le Feste del Nuovo Anno assumono la forma di una nuova creazione simbolica dal caos. [Vedi *CAOS*, vol. 4].

Le cerimonie del Nuovo Anno variano notevolmente da cultura a cultura; il loro significato, comunque, riguarda essenzialmente il fenomeno della transizione, o passaggio, nei suoi due aspetti di «eliminazione» e di «inaugurazione». Ciò che è vecchio, esaurito, indebolito, inferiore e dannoso deve essere eliminato; ciò che è nuovo, fresco, vigoroso, buono e salutare deve essere, invece, introdotto e assicurato. Il primo aspetto trova la sua espressione in cerimonie di dissociazione, di purificazione, di distruzione e simili. In questo genere di cerimonie possiamo comprendere i lavacri e le abluzioni, il digiuno, l'abbandono o la distruzione degli abiti vecchi e lo spegnimento dei fuochi; come pure l'espulsione delle malattie e delle potenze maligne (demoni) attraverso grida, rumori e colpi, oppure attraverso l'eliminazione di un animale o di un essere umano sul quale sono state «caricate» tutte le colpe commesse durante il precedente periodo di tempo. Talora queste cerimonie reintroducono il caos attraverso la dissoluzione dell'ordine sociale, la sospensione dei tabu validi nei tempi «normali» oppure, in qualche caso, attraverso l'elezione di uno falso re temporaneo. Il

conflitto tra il tempo vecchio e il tempo nuovo può essere simbolicamente rappresentato da battaglie rituali oppure da balli mascherati, in cui sono raffigurati i demoni da allontanare o gli antenati che hanno creato il tempo primordiale. [Vedi *MASCHERE RITUALI*]. Vi è spesso, inoltre, una temporanea sospensione della separazione tra il mondo dei vivi e il mondo dei morti, e il ritorno di questi ultimi alle case dei vivi: qui i defunti ricevono offerte sacrificali e cibo, per poi essere di nuovo ritualmente banditi alla fine del periodo festivo. Il secondo aspetto, questa volta positivo, del passaggio dal vecchio al nuovo è costituito dal mostrarsi indossando abiti nuovi, dall'accendere un nuovo fuoco, dall'attingere acqua fresca, tra rami verdi e altri simboli di vita, oppure da riti iniziatici (che accolgono i giovani nella comunità cultuale) e da forme di gioia orgiastica e festiva che porta a eccessi di vario tipo: mangiare, bere e danzare in maniera smodata e, spesso, praticare orge sessuali (da interpretare non soltanto come reintroduzione delle condizioni caotiche, ma anche come tentativo di accrescere le forze vitali). Nelle culture di tipo agricolo si manifesta spesso, in occasione del nuovo raccolto e del rinnovamento delle provviste alimentari, la sospensione dei vari tabu. Solo di rado, tuttavia, tutti questi elementi si ritrovano uniti. In ogni caso, un approccio puramente fenomenologico a queste pratiche si rivela del tutto inadeguato e risulta spesso fuorviante, dal momento che presuppone una idea di universalità che è soltanto fittizia. L'analisi fenomenologica dei tratti comuni alle varie Feste del Nuovo Anno deve pertanto essere completata da una indagine dettagliata sulle diverse forme che tali cerimonie hanno assunto nelle singole culture. Un'indagine di questo genere è stata compiuta da Vittorio Lanternari (1959, 1976).

Culture arcaiche. Nella maggior parte delle culture arcaiche le Feste del Nuovo Anno sono costituite da una rappresentazione drammatica degli eventi del tempo primordiale e, in particolare, della «fondazione degli alimenti», cioè dell'istituzione delle modalità efficaci per procurarsi il cibo, modalità documentate nei miti relativi al tempo delle origini. A questa ricreazione simbolica dell'ordine attuale si accosta, in genere, l'allontanamento del periodo negativo dell'anno e l'inaugurazione di quello propizio.

Culture di cacciatori e raccoglitori. Nella maggior parte delle culture di cacciatori e raccoglitori le Feste del Nuovo Anno si celebrano nel periodo in cui il cibo comincia a scarseggiare. In Australia ciò avviene, in genere, verso la fine del periodo secco (la stagione delle piogge comincia tra ottobre e dicembre). Anche i San del deserto del Kalahari (Africa meridionale) collocano le loro Feste del Nuovo Anno all'inizio della stagione delle piogge. Tra i Selk'nam (Terra del Fuoco) e tra gli abitanti delle isole Andamane le cerimonie si imperniano essenzialmente sull'allontanamento della cattiva stagione (quella fredda o tempestosa); altrove, invece, l'accento è posto sull'inaugurazione della bella stagione, che porta abbondanza di cibo (come tra gli Aborigeni australiani, le cui cerimonie sono finalizzate all'incremento di alcune specie animali). Nel clima artico in cui vivono gli Inuit (Eschimesi), la caccia (che si rivolge essenzialmente ai mammiferi marini) è impossibile durante i mesi invernali: in questo periodo si realizza una intensa attività rituale, che raggiunge il suo culmine intorno al solstizio d'inverno. Gli Inuit esprimono l'esaltazione religiosa nelle attività sciamaniche e soprattutto, come in genere tutti i cacciatori e raccoglitori, nella danza. Tali danze rappresentano in forma drammatica gli eventi del tempo primordiale, cioè le gesta degli antenati e degli eroi culturali. Nel corso delle Feste del Nuovo Anno dei cacciatori e raccoglitori non si verificano, in genere, eccessi alimentari e le orge sessuali sono molto rare. Disordini di questo genere sono presenti in qualche gruppo di Inuit occidentali, ma la loro Festa del Nuovo Anno rivela chiaramente l'influsso delle culture di pescatori degli Indiani della costa nordoccidentale. Tra gli Aborigeni australiani le orge sessuali sono strettamente connesse con le iniziazioni, ma queste ultime non fanno parte delle Feste del Nuovo Anno. Rara è pure la credenza nel ritorno collettivo dei morti. Essa è presente soltanto presso qualche gruppo di Inuit: in questo caso l'idea che i defunti ritornino dal mare risulta chiaramente connessa con le modalità di sopravvivenza di questi gruppi (si tratta, come si diceva, di cacciatori di mammiferi marini); tale idea, del resto, è ampiamente presente anche nei sistemi di credenze delle culture di pescatori. L'offerta sacrificale delle primizie, infine, non compare tra le celebrazioni del Nuovo Anno dei cacciatori e raccoglitori (come invece avviene tra i pastori nomadi e i coltivatori). Nei rari casi in cui si sacrificano le primizie, si tratta sempre di offerte che seguono immediatamente una caccia fortunata.

Culture di pescatori. Impieghiamo qui la formula *culture di pescatori* in senso piuttosto ampio, in modo da includere anche quelle popolazioni che cacciano mammiferi marini o altri animali marini, come ad esempio le tartarughe. Poiché i popoli in questione sono sedentari, stanziati su isole o in regioni costiere, spesso sono parzialmente dediti anche all'agricoltura, dove le condizioni climatiche lo permettono. Quando, tuttavia, l'esperienza vitale del gruppo risulta essenzialmente determinata dal suo rapporto col mare, tale rapporto si esplicita in modo particolarmente chiaro nella Festa del Nuovo Anno. Il periodo calendariale in

cui si celebra tale cerimonia, in primo luogo, è infatti determinato dalle condizioni del mare: i festeggiamenti possono coincidere con l'inaugurazione solenne della stagione della pesca (quando, ad esempio, certi pesci o animali marini compaiono in gran numero), oppure al termine di tale periodo (quando pescare diventa impossibile, a causa delle tempeste o del freddo eccessivo). Tra gli Indiani della costa nordoccidentale dell'America (Kwakiutl, Tsimshian e altri), i festeggiamenti hanno inizio quando i salmoni entrano in gran numero nei fiumi e coincidono, dunque, con l'apertura della pesca; nel corso delle cerimonie una piccola parte del pescato viene di nuovo gettata nell'acqua (lo stesso avviene presso alcuni gruppi di Inuit occidentali). Cerimonie analoghe sono celebrate anche dai Koriaki e dai Chukchi costieri (popoli siberiani che vivono principalmente di caccia alla balena e alla foca), ma tali attività rituali sono collocate al termine della stagione della caccia.

Un elemento fondamentale delle Feste del Nuovo Anno proprie delle culture di pescatori è la credenza nel ritorno collettivo dei defunti, in particolare di quelli annegati in mare; questa concezione riveste particolare importanza presso le popolazioni dell'emisfero settentrionale e ha lasciato ampie tracce nel folclore europeo. Quando sono presenti forme sacrificali di animali catturati (da interpretare in parte come offerte primiziali), queste offerte sono indirizzate verso il mare in quanto tale oppure verso i defunti; nel primo caso è talora presente l'idea che gli animali uccisi possano ritornare alla vita.

Culture di pastori nomadi. Le caratteristiche peculiari delle Feste del Nuovo Anno tra i nomadi allevatori di bestiame risultano più evidenti nell'Eurasia settentrionale, dove è più marcata la distinzione tra stagioni calde e stagioni fredde. Queste popolazioni, di allevatori di renne (Saami, Samoiedi, Tungusi, Koriaki, Chukchi) o di allevatori di cavalli, pecore e bestiame (Tatari dell'Altai, Tatari dell'Abakan, Iakuti, Mongoli), celebrano le loro Feste del Nuovo Anno in primavera, quando la vegetazione si rinnova e gli animali si riproducono fornendo in abbondanza il latte e i derivati del latte. In questo periodo vengono offerti sacrifici primiziali alle potenze superiori e in particolare all'Essere supremo celeste, per ringraziarlo dell'incremento delle greggi. Sono sacrificati giovani animali o vengono offerte vittime incruente (in genere latte e derivati del latte, come il koumiss, una bevanda alcolica che proviene dal latte di cavalla); frequente è il rito della consacrazione cruenta degli animali. La gioia festiva si esprime in pasti abbondanti e in competizioni giocose, che rappresentano in forma simbolica la vittoria dell'estate sull'inverno.

Nelle regioni tropicali, invece, il cambio di stagione si realizza, in genere, in modo meno violento e gli animali si riproducono durante l'intero corso dell'anno. Per questo motivo le Feste del Nuovo Anno del tipo diffuso nell'Eurasia settentrionale si incontrano raramente tra le popolazioni di pastori dell'Africa, tranne nel caso di alcune feste che precedono immediatamente l'inizio della stagione delle piogge. Invece nelle regioni subtropicali, come ad esempio nell'Asia sudoccidentale, si possono incontrare feste di primavera, o almeno tracce di esse, come avviene, per esempio, tra gli Arabi e nella Pesaḥ ebraica.

Si può affermare che nelle culture di pastori nomadi è del tutto assente la credenza nel ritorno collettivo dei morti e che le orge di tipo sessuale sono quasi sconosciute.

Culture di coltivatori primitivi. Secondo Lanternari (1976), si devono distinguere tre diversi tipi di culture agricole: 1) coltivatori primitivi (coltivatori di tuberi), del tutto privi di stratificazione sociale; 2) coltivatori progrediti, che conoscono metodi di dissodamento della terra e presentano una qualche stratificazione sociale; 3) coltivatori di cereali, che rappresentano una forma di transizione verso le culture superiori. Un chiaro esempio di Feste del Nuovo Anno tra i coltivatori primitivi di tuberi è la festa Milamala degli abitanti delle isole Trobriand, in Melanesia, che Bronislaw Malinowski ha descritto nei dettagli. Tale festa affonda le sue radici nella mitologia e occupa un intero mese lunare, tra agosto e settembre, quando è terminata la raccolta delle patate dolci (che costituiscono l'alimento principale) e vi è perciò grande abbondanza di cibo. Per tutto il mese è rigorosamente proibito il lavoro nei campi; si trascorre il tempo cantando, danzando, consumando pasti abbondanti e partecipando a orge sessuali. Durante questo periodo gli spiriti dei morti penetrano nel villaggio e viene loro offerto del cibo; alla fine del periodo festivo questi spiriti vengono ritualmente allontanati.

Feste di questo tipo risultano ampiamente diffuse tra le popolazioni della Melanesia (isole Salomone, Vanuatu, Fiji, Nuova Britannia, Nuova Irlanda, Nuova Guinea, Nuova Caledonia), dove la coltivazione delle piante tuberose fornisce il principale alimento. Elementi tipici di tali Feste del Nuovo Anno sono la venerazione rivolta alla terra, in quanto agente della fertilità e sede dei morti; il ritorno collettivo dei defunti, ai quali vengono offerte in sacrificio le primizie dei nuovi raccolti; l'orgia nelle sue differenti forme (pasti smodati, danze, eccessi sessuali). Il ritorno collettivo degli spiriti dei morti e il sacrificio delle primizie del raccolto, peraltro, sono documentati anche al di fuori della Melanesia (in Africa, in Indonesia e altrove). In alcune

parti della Melanesia, inoltre, vi sono specifiche società cultuali (di carattere più o meno segreto) che svolgono un particolare ruolo nelle Feste del Nuovo Anno. Altre tribù melanesiane celebrano particolari cerimonie del tutto autonome rispetto alla festa Milamala, come ad esempio riti di iniziazione, danze mascherate in forma di rappresentazioni drammatiche e l'uccisione di un gran numero di maiali. La cosiddetta «Festa dei maiali», per esempio, assume spesso una forma in cui l'accrescimento del prestigio sociale riveste un ruolo specifico. Anche se tale celebrazione non ha ritmo annuale, dal momento che viene ripetuta a intervalli di tempo molto lunghi, numerosi indizi testimoniano la sua originaria connessione con la Festa del Nuovo Anno.

Le orge sessuali, intese come un mezzo per intensificare la forza vitale e promuovere la fertilità del mondo vegetale, possono far parte delle Feste del Nuovo Anno anche presso culture agricole maggiormente sviluppate.

Culture avanzate di coltivatori. La cultura dei Polinesiani può essere considerata un esempio tipico di cultura agricola progredita. Questa cultura polinesiana si fonda principalmente sulla coltivazione del frutto dell'albero del pane; in alcune isole si aggiungono la colocasia e le patate dolci, per le quali viene usato un sistema di irrigazione. Il clima locale non comporta un netto contrasto tra le stagioni dell'anno o l'alternanza tra periodi di abbondanza e di scarsità. L'eccedenza del prodotto agricolo ha provocato lo sviluppo di un ordine sociale gerarchico, alla cui sommità c'è spesso un re sacro o addirittura divinizzato. Le classi superiori non risultano direttamente coinvolte nella produzione agricola ma esercitano altre funzioni, in particolare quelle rituali. Per questo motivo lo scopo delle cerimonie del Nuovo Anno (che non ricorrono nello stesso periodo su tutte le isole) non è tanto quello di assicurare il fabbisogno di cibo, ma quello di convalidare l'ordine sociale: i primi frutti del raccolto non vengono offerti collettivamente ai defunti che sono ritornati, ma sono destinati ai re e ai capi (che spesso poi li ripartiscono ulteriormente), oppure agli antenati regali o agli dei. Questi ultimi sono in genere di tipo agrario-solare. Si praticano anche combattimenti rituali e talvolta si procede alla deposizione o uccisione simbolica del re, seguita dalla sua reintegrazione sul trono. Danze sfrenate e orge sessuali fanno spesso parte del culto della fertilità, come presso i coltivatori primitivi. La Festa del Nuovo Anno mostra forme comparabili, con contenuto analogo, in molte culture diverse, che combinano la coltivazione della terra e l'allevamento del bestiame e che presentano una struttura sociale chiaramente gerarchica: ad esempio presso popolazioni bantu sudorientali, nell'Africa occidentale e in Madagascar.

Culture di coltivatori di cereali. La Festa del Nuovo Anno tra i cerealicoltori ripropone molti dei tratti che caratterizzano le altre culture agricole; alcuni tratti specifici e distintivi, tuttavia, possono essere individuati tra i piantatori di riso (antico Giappone, antica Cina) e i coltivatori di mais (America settentrionale e centrale). In questi casi risulta molto marcato il contrasto tra il periodo dell'anno freddo, buio e improduttivo e quello caldo, luminoso e fertile (contrasto che spiega, tra l'altro, la grande importanza attribuita, in numerose cerimonie del Nuovo Anno, a un «nuovo» fuoco inteso come simbolo di luce: si tratta di un elemento presente anche tra popolazioni non agricole dell'estremo Nord, come gli Inuit e altre popolazioni dell'Asia settentrionale). Presso i cerealicoltori, il sole, il cui influsso sulla crescita dei cereali è evidente, riveste in genere un'importanza fondamentale; non così tra i coltivatori di tuberi, che attribuiscono la fertilità direttamente alla terra oppure ai defunti. (La grande importanza del complesso solare tra i Polinesiani deriva probabilmente da elementi asiatici presenti nella loro cultura; un'altra analogia significativa con l'Asia orientale è quella costituita dall'importanza attribuita al sovrano sacro per la prosperità collettiva). Nei miti dei cerealicoltori domina il motivo del matrimonio del cielo e della terra. In alcune culture le Feste del Nuovo Anno risultano connesse con i solstizi, in altre con il rinnovamento primaverile della vegetazione o con la conclusione del raccolto.

Civiltà del Vicino Oriente e del Mediterraneo antichi. Le concezioni mitiche e i riti dei cerealicoltori si manifestano anche nelle antiche civiltà agricole e urbane del Vicino Oriente e del Mediterraneo. In questi contesti culturali, tuttavia, le Feste del Nuovo Anno appaiono arricchite di numerosi elementi originali. In primo luogo: se il ciclo vegetativo e la connessa sequenza dei lavori agricoli determinano anche in queste civiltà le scansioni dell'anno, è tuttavia presente una raffinata osservazione astronomica. L'inizio dell'anno, per esempio, risulta in genere determinato dal clima e dalla vegetazione (l'anno comincia in primavera o in autunno), ma in qualche caso dagli equinozi o, più di rado, dai solstizi (come in Fenicia e in Siria). Ad Ugarit, a quanto sembra, c'era un anno cultuale, che aveva inizio in autunno, e un anno «civico», che cominciava invece in primavera. In Mesopotamia, la festa sumerica dell'Akitu era originariamente una festa autunnale, che segnava la ripresa del lavoro nei campi dopo la siccità estiva. La Festa del Nuovo Anno babilonese (sumerico: *Zagmuk*; accadico: *Zagmukku*, ma chiamata anche Akitu), che veniva celebrata in primavera, all'inizio del mese di Nisan, rappresenta la fusione di due cerimonie originariamente distinte, l'una primaverile e

l'altra autunnale. Anche la Festa del Nuovo Anno dell'antico mondo iranico (*Nawrūz*) veniva celebrata intorno all'equinozio di primavera ma sostituiva la più antica consuetudine di far cominciare l'anno in autunno. Nell'Arabia preislamica l'anno aveva inizio in autunno; soltanto in alcune regioni settentrionali, che possiamo considerare zone di frontiera, si verificò il mutamento che sposta l'inizio dell'anno in primavera. Non è possibile stabilire quando iniziava l'anno per le antiche culture dell'Arabia meridionale: i dati in nostro possesso oscillano tra la primavera e l'autunno.

Sulla base delle Feste del Nuovo Anno delle civiltà del Vicino Oriente e del Mediterraneo, gli studiosi appartenenti alla scuola storico-culturale conosciuta come «Myth and Ritual School» elaborarono un «modello» di cerimonia comprendente i seguenti elementi: «La rappresentazione drammatica della morte e della resurrezione del dio; la recitazione o rappresentazione simbolica del mito della creazione; un combattimento rituale, che rappresentava il trionfo del dio sui suoi nemici; il matrimonio sacro; la processione trionfale, in cui il re, che impersonava il dio, era seguito da un corteo di divinità minori o accessorie» (A.M. Johnson, in Hooke, 1958, p. 226). Judah B. Segal (1963), fondandosi sulla documentazione relativa alle cerimonie del Nuovo Anno nell'antico Egitto, a Babilonia, tra gli Ittiti, in Siria, in Fenicia, in Arabia, in Grecia e a Roma, ricava gli elementi di un modello generale:

> Il Nuovo Anno risulta sempre fissato dal calendario. In tutte le comunità incontriamo un'uscita rituale dalla città verso l'aperta campagna. Sempre sono presenti riti di purificazione, che possono prevedere il digiuno, l'uso di nuovi indumenti, cortei processionali, lo scambio di doni, sacrifici o banchetti. In alcune comunità viene solennemente recitato il mito della creazione: in molte viene rappresentato un matrimonio sacro. Nella maggior parte dei casi è prevista la sospensione temporanea delle convenzioni e degli obblighi sociali. Il Nuovo Anno pare essere un periodo adatto per la consacrazione di un tempio.
>
> (Segal, 1963, pp. 125s.).

La Festa del Nuovo Anno dell'antico Israele non derivò, verosimilmente, da una festa urbana di questo tipo, articolata e sdoppiata, in seguito, in una celebrazione primaverile e in una autunnale. Sembra di poter riconoscere, piuttosto, alcuni elementi indipendenti, risalenti al periodo nomadico; per altro verso si tratta probabilmente di antiche festività cananee, ristrutturate e assorbite nel corso dell'insediamento, attraverso le quali si manifestano alcuni influssi mesopotamici. L'origine cananea risulta particolarmente evidente nella festa autunnale; le tradizioni nomadiche, invece, appaiono riflesse nella festa di primavera (Pesaḥ), all'inizio dell'anno. Gli elementi che danno alla cerimonia di Pesaḥ il suo carattere particolare sono appunto quelli che non rientrano nel modello generale presentato da Segal. Anche nell'Arabia musulmana sopravvivono le antiche Feste del Nuovo Anno preislamiche: la festa di primavera (delle popolazioni nomadi) sopravvive nell'*'umrah* della Mecca; la festa d'autunno (degli agricoltori) si riconosce ancora nell'*ḥajj*.

Le feste di primavera e d'autunno che, nel folclore dell'Europa meridionale e dell'Africa settentrionale, segnano ancor oggi l'inizio dell'anno (o momenti critici nel suo corso) sono in realtà sopravvivenze di una antica e comune cultura agraria mediterranea. Alcuni tratti comuni e significativi sono, per esempio, i riti sessuali tesi alla promozione della fertilità (ormai ridotti, in genere, a gesti simbolici o a manifestazioni puramente verbali), l'uso di maschere per rappresentare il ritorno dei defunti e infine il ruolo attribuito a un sovrano temporaneo, sacro e connesso con l'agricoltura.

La festa cristiana della Pasqua è chiaramente connessa con la *Pesaḥ* ebraica, ma, in quanto celebrazione della resurrezione di Cristo, possiede un suo specifico contenuto storico-escatologico. Tuttavia numerosi dettagli, tra quelli rifluiti nella liturgia ufficiale (sia cattolica che orientale) e tra quelli conservati dalle tradizioni popolari, derivano in realtà da culture arcaiche e dalle civiltà del Vicino Oriente antico. Tali dettagli simboleggiano sempre un passaggio e un nuovo inizio: per questo possiamo considerare la Pasqua come la vera Festa cristiana del Nuovo Anno.

[Vedi *CERIMONIE STAGIONALI* e *IEROGAMIA*. Per alcuni temi particolari associati alla Festa del Nuovo Anno, vedi anche *DRAGO*, vol. 1; *LUCE E TENEBRE*, vol. 4].

BIBLIOGRAFIA

R. Caillois, *L'homme et le sacré*, Paris 1939.

M. Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour*, Paris 1949 (trad. it. *Il mito dell'eterno ritorno*, Roma 1968).

J. Henninger, *Primitialopfer and Neujahrsfest*, in *Anthropica. Gedenkschrift zum 100. Geburtstag von P. Wilhelm Schmidt*, (Studia Instituti Anthropos, 21), Sankt Augustin bei Bonn 1968, pp. 147-89: una valutazione critica di Lanternari (1959).

J. Henninger, *Les fêtes de printemps chez les Sémites et la Pâque israelite*, Paris 1975: una valutazione critica di Hooke (1958) e di Segal (1963).

J. Henninger, *Zur Kulturgeschichte des Neujahrsfestes*, in «Anthropos», 77 (1982), pp. 579-91: una valutazione critica di Lanternari (1976).

S.H. Hooke (cur.), *Myth, Ritual and Kingship. Essays on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East and in Israel*, Oxford 1958.

V. Lanternari, *La grande festa. Storia del Capodanno nelle civiltà primitive*, Milano 1959.
V. Lanternari, *La grande festa. Vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali*, 2ª ed. Bari 1976.
J.A. MacCulloch, *Feasting (Introductory)*, in J. Hastings (cur.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, v, Edinburgh 1914.
M.P. Nilsson, *Primitive Time-Reckoning*, Lund 1920.
J.B. Segal, *The Hebrew Passover from the Earliest Times to A.D. 70*, New York 1963.
J. Servier, *Les portes de l'année. Rites et symboles. L'Algérie dans la tradition méditerranéenne*, Paris 1962.
L.A. Waddell et al., *Festivals and Feasts*, in J. Hastings (cur.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, v, Edinburgh 1914.

JOSEPH HENNINGER

FORMULE MAGICHE. Appartengono al contesto generale del pensiero magico. Consistono in parole, o gruppi di parole, che impartiscono un ordine la cui efficacia dipende dal solo fatto di essere stato pronunciato. Le formule magiche rappresentano una delle numerose tecniche utilizzate per controllare la natura ed i mali che sorgono in una data società. Esse si trovano in tutto il mondo e sono probabilmente antiche come lo stesso linguaggio, esistendo sin dal Paleolitico inferiore.

Il fondamento del potere attribuito alle formule magiche risiede nella concezione primitiva secondo la quale non esiste niente senza un nome, e per la quale conoscere il nome delle cose significa possederle. [Vedi *NOME*, vol. 1]. Così, impartire un ordine con le parole appropriate significa assicurarsi il successo, che viene reso ancora più sicuro quando a pronunciarle è una strega, uno sciamano, un santo o chiunque altro la cui professione consista nel trattare con il mistero.

Detto in altri termini, le formula magiche sono formule dotate di pieni poteri che vengono pronunciate, parole o espressioni di potere. Esse sono definitive: una volta pronunciate, viene messa irrevocabilmente in moto la serie desiderata di eventi. Ciascuna parola, dopo che è stata enunciata, ha un valore magico ed un peso che nessuno può controllare.

L'ordine dato nella formula magica, rivolto alle divinità, agli spiriti o alle forze della natura, può essere creativo, distruttivo, protettivo, o medicinale; può domandare il trionfo sopra un nemico, od il conseguimento di poteri o cose impossibili. Può essere usato per far fallire delle formule magiche o per lanciarle o per ottenere l'amore.

Condizioni delle formule magiche. Secondo il pensiero magico, solo le preghiere possono essere dette da chiunque in qualsiasi tempo e restano efficaci. [Vedi *PREGHIERA*]. Le formule magiche, al contrario, ed altre pratiche magiche simili, richiedono numerosi presupposti. Le formule magiche, in particolare, devono essere pronunciate da una persona iniziata ai misteri o dotata di poteri soprannaturali, e che sia sessualmente, dieteticamente e socialmente pura. Chi lancia la formula deve conoscere con precisione le parole che vuole pronunciare, il momento nel quale devono essere dette, il punto cardinale verso il quale rivolgersi, se deve stare in piedi o seduto, come la sua persona deve essere sistemata, gli abiti, i colori, gli ornamenti e gli oggetti che userà, il numero di volte che deve ripetere le parole, e l'atteggiamento psicologico e i modi che deve assumere. Ogni cosa deve essere precisa. Come parte di attività religiose e magiche, le formule talvolta richiedono dei sottofondi musicali, sedi appositamente preparate, strumenti appropriati, prudente calcolo del tempo, ed attenzione ai tabu che potrebbero essere violati, come quello sessuale, la mancanza dell'iniziazione o l'impurità.

Le formule magiche possono essere utilizzate o per fini collettivi, come la vittoria in battaglia, l'eliminazione di piaghe o di epidemie, la caduta della pioggia, oppure per scopi personali, come ottenere amore, salute, potere, ricchezza, virilità, fertilità, scoprire chi ha rubato qualcosa o provocare danni ad un nemico. Le formule collettive citate per prime richiedono una complessa cerimonia e partecipanti iniziati. Le seconde, che abitualmente si mettono in atto ad un livello popolare, solitamente devono essere ripetute in continuazione o per un numero magico di volte.

In generale, formule magiche accompagnano la preparazione di pozioni, amuleti, armi, strumenti magici, scettri ed oggetti per la stregoneria. Esse sono recitate sopra persone ammalate, rivolte agli elementi naturali che si vogliono controllare, oppure mormorate sommessamente ed in continuazione. Raramente sono ripetute da un vasto gruppo di persone, benché questo possa avvenire occasionalmente.

Suoni e parole dotati di potere. Numerosi studiosi hanno concentrato la propria attenzione sullo studio della parola intesa come simbolo. [Vedi *LINGUAGGIO SACRO*]. Questi studiosi includono linguisti, sociologi, antropologi, filosofi, educatori, psichiatri ed occultisti. Molti di questi ricercatori sono inclini ad attribuire un valore onomatopeico ai suoni: per esempio, /m/ ed /n/ sarebbero in relazione alla madre in quanto suoni prodotti durante l'allattamento; /g/ è in relazione all'acqua, perché questo è il suono che essa produce quando viene inghiottita; ed /a/ è un suono imperativo che serve a richiamare l'attenzione. Sin dai tempi antichi, filosofi come Platone (nel suo dialogo *Cratilo*) hanno messo in rilievo come le parole talvolta prendano la forma dell'oggetto che indicano.

Tuttavia, una seria analisi ci presenta pochi suoni o parole che abbiano lo stesso valore in tutte le culture. Una maggiore universalità si può trovare, forse, nel linguaggio dei gesti: assentire muovendo la testa in basso ed in alto, negare muovendola da destra a sinistra, far cenni con le braccia e le mani, indicare oggetti col dito indice o con gli occhi e le sopracciglia, o minacciare sollevando un pugno [Vedi *ATTEGGIAMENTO E GESTO*].

Nella Qabbalah, l'interesse per la conoscenza dei suoni, delle lettere scritte dell'alfabeto e delle parole fu intensificato. Ad ogni segno fu attribuito un valore magico che aveva un significato religioso ed una relazione numerica. Per esempio, la lettera ebraica *alef* divenne il simbolo del genere umano ed il principio astratto degli oggetti materiali; essa è la triplicità nell'unità ed il suo valore numerico è 1 (Scholem, 1974). Anche la massoneria produsse speculazioni in questo campo, ma essa attribuì numerosi significati alla stessa lettera. La lettera *A* divenne un emblema della prima delle tre facoltà della divinità – il potere creativo – oltre ad essere l'abbreviazione della parola *architetto* (Powells, 1982). Questa associazione della parola con la creazione si trova in numerosi popoli del mondo.

La storia delle religioni ci ha fornito molte parole o brevi espressioni che si ritenevano dotate di particolare potere. Gli Gnostici dell'Africa settentrionale, per esempio, fecero un uso abbondante di talismani e di incantesimi. Due parole in particolare sono sopravvissute sino ai nostri giorni: *abraxas* ed *abracadabra*. La parola *abraxas* rappresenta la divinità suprema ed il suo supremo potere. La somma numerica (a = 1, b = 2, r = 100, a = 1, x = 60, a = 1, s = 200) forma la cifra 365, il numero di giorni nell'anno solare, il ciclo dell'azione divina. La parola era incisa nella pietra come un talismano e pronunciata come mezzo protettivo. La parola *abracadabra*, derivata dall'espressione aramaica «Avreiq 'ad havra» («Scaglia fulmini nelle [verso le?] tenebre») era usata per invocare l'aiuto dei sommi spiriti. Impressa come un triangolo invertito, con una lettera in meno su ogni linea successiva, era considerata un potente talismano.

Gli Ebrei, popolo ricco di tradizioni esoteriche e magiche, furono gli inventori della Qabbalah, che include una delle più importanti tecniche per l'analisi numerologica delle parole e delle lettere, intesa a rivelare il loro significato esoterico. Una menzione particolare meritano quattro parole. *Adonai*, che significa «signore supremo», era pronunciata come infallibile invocazione di aiuto. *Haleluyah*, tradotta come «cantate inni al signore», serviva anche come invocazione. *Amen* era un termine che dava un significato completo e definitivo a qualsiasi cosa fosse espressa. Esso era inteso come «così sia», ma con il senso magico che le cose non potrebbero essere diverse. Alcuni ritengono che questo termine derivi dalle invocazioni ad Amun. *Golem* si riferiva alla sostanza di base dalla quale Dio creò l'uomo. Se è privata dell'anima, essa potrebbe essere utilizzata per creare esseri maligni, che si potrebbero controllare solo pronunciando l'autentico e segreto nome di Dio.

Nell'Islam, tre frasi sono ritenute da alcuni dotate di potere magico. La frase «Lā ilāha illā Allāh» («Non c'è altro dio all'infuori di Dio») è stata utilizzata per compiere miracoli (Idries Shah, 1968). La frase «Allāh akbar» («Dio è grande») serve da base per la magia bianca, e le parole «Ism al-a'ẓam» sono usate per soggiogare o asservire gli spiriti malvagi.

Fra i cristiani, i nomi *Cristo* e *Gesù* servono ad allontanare il male. I cattolici possono cercare una triplice rassicurazione col nominare tutti e tre i membri della sacra famiglia: «Gesù, Giuseppe e Maria».

Per i buddhisti tibetani, la frase «Oṃ maṇi padme hūṃ» contiene molti significati occulti. Si crede che la prima parola, *oṃ*, emani dalla vibrazione cosmica essenziale alla creazione. Alcuni studiosi affermano che essa equivalga all'*Amin* dei musulmani ed all'*Amen* degli Ebrei. È il nome fondamentale del dio creatore. La frase completa esprime il desiderio di essere puri e di essere parte dello spirito universale.

Le formule magiche nella storia delle religioni. Sin dai tempi antichi gli uomini hanno pronunciato e scritto parole, frasi e formule che si credevano dotate di qualche potere magico o di irresistibile influsso. Le formule magiche che servono ad allontanare ciò che è male o indesiderabile e ad ottenere ciò che è buono o desiderabile sono conosciute in tutte le culture.

Egitto. L'attività esoterica fondamentale degli antichi Egizi era costituita dalla preparazione alla vita dopo la morte. Per questo motivo, essi raggiunsero un alto livello artistico, magico e religioso. La preparazione di uno scarabeo, intagliato in una pietra semipreziosa per sostituire il cuore del defunto, richiedeva che l'artigiano recitasse la formula seguente: «Io sono Thoth, l'inventore ed il fondatore della medicina e delle lettere; vieni a me, tu che dimori sotto la terra, sorgi fino a me, grande spirito». Questa frase doveva essere pronunciata senza errori per un determinato numero di giorni dopo la luna nuova (Idries Shah, 1968). Sappiamo che sono state utilizzate molte formule simili, di solito a scopo apotropaico. Inoltre, l'egizio *Libro del cammino diurno* riporta formule che dovevano essere usate per ogni momento seguente alla morte di una persona.

Mesopotamia. Le più antiche culture della Mesopotamia hanno lasciato poche testimonianze del loro

pensiero magico-religioso. Dalle posteriori traduzioni assiro-babilonesi sembra che una delle preoccupazioni principali di queste popolazioni fosse il malocchio, il male che circonda gli uomini da ogni parte e che li danneggia specialmente sotto forma di invidia dei nemici. Una formula contro il malocchio suonava come segue:

> Punta il dito contro i desideri malvagi,
> la parola del cattivo presagio.
> Maligno è l'occhio, l'occhio nemico,
> l'occhio della donna, l'occhio dell'uomo,
> l'occhio di un rivale, l'occhio di chiunque.
> Occhio, tu ti sei inchiodato alla porta
> ed hai fatto tremare la soglia della porta.
> Tu sei penetrato nella casa...
> Distruggi quell'occhio! Scaccia quell'occhio!
> Respingilo! Blocca il suo cammino!
> Spezza l'occhio come una zolla di terra!
>
> (Garcia Font, 1963).

Le antiche formule magiche usate nella medicina assira avevano un certo carattere mitico. Si veda, per esempio, questa formula per il mal di denti:

> Dopo che Anu fece i cieli, i cieli fecero la terra, la terra fece i fiumi, i fiumi fecero i canali, i canali fecero le paludi, e le paludi, a loro volta, fecero il Verme. Il Verme, gridando, si avvicinò a Shamash, ed egli si avvicinò ad Ea, versando lacrime: «Che cosa mi darai da mangiare e che cosa mi darai da distruggere?». «Ti darò fichi secchi e albicocche». «A che cosa mi servono? Mettimi tra i tuoi denti e lasciami vivere nelle tue gengive, così che io possa distruggere il sangue dei denti e rodere il midollo delle gengive...» «Poiché tu hai parlato così, o Verme, Ea ti distrugga con il suo pugno potente».
>
> (Hocart, 1975).

Questa frase veniva ripetuta sino alla scomparsa del dolore.

Grecia. I Greci immaginavano i loro dei con forma e carattere umano, ed a volte ordinavano loro di aiutare chi aveva necessità per mezzo di formule magiche, come la formula seguente, indirizzata ad Ecate:

> Vieni, tu che sei infernale, terrestre e celeste... dea dei crocicchi, becchina della luce, regina delle tenebre, nemica del sole, amica e compagna delle tenebre; tu che ti rallegri con l'abbaiare dei cani e con lo spargimento di sangue, e che vaghi nelle tenebre, vicino alle tombe, assetata di sangue, il terrore dei mortali, Gorgone, Mormone, luna dalle mille forme, accetta il mio sacrificio.
>
> (Caro Baroja, 1964).

Europa medievale. In Europa, coloro che praticavano le arti magiche svilupparono numerose formule di difesa contro i nemici, spesso precedute dal nome di Dio e degli arcangeli. Troviamo anche formule terribili che cercano di controllare i nemici. Nell'anonimo lavoro medievale *Clavicula Salomonis* (Piccola chiave di Salomone), si legge: «Uomo o donna! Giovane o vecchio! Chiunque possa essere la persona maligna che cerca di farmi del male, sia direttamente che indirettamente, con il corpo o con lo spirito... MALEDICTUS ETERNAM EST, per i sacri nomi di Adonai, Elohim e Semaforas. Amen». Dopo aver recitato questa formula magica, veniva spenta una candela, come segno del carattere definitivo della maledizione.

Sudan. Il Sudan copre un territorio tra l'Egitto e l'Etiopia, dove le concezioni magiche dell'antico Egitto e quelle del successivo periodo musulmano si sono mescolate con la primitiva magia animistica. Abbondano gli stregoni popolari ed i maghi, che offrono apertamente i loro servizi. Di frequente essi esaltano i loro poteri, che ottengono per mezzo delle loro formule magiche. Per esempio, quando un cacciatore assume un mago per ottenere successo nella caccia, questi dice: «Io sono un mago, tutto è potente nelle formule magiche. Quello che io dico si avvera. Io dico: "Dai vittoria a questa persona". Essa otterrà vittoria in tutte le cose». In seguito, il mago si mette al lavoro pieno del desiderio che accadano gli eventi che daranno successo al cacciatore ed al guerriero. Questa formula è accompagnata da suoni simili ad un sibilo e dal rivolgersi verso i differenti punti cardinali. Il mago fischia tre volte in ciascuna direzione mentre tiene in mano un recipiente d'acqua. I Sudanesi credono che le formule magiche siano più potenti se pronunciate sopra dell'acqua che scorre.

I Sudanesi hanno formule magiche anche per conferire potere a certe foglie che vengono usate per la preparazione di medicine. Le formule sono recitate sopra le foglie un numero specifico di volte per apportare gli effetti desiderati.

Per ottenere l'amore dell'altro sesso, il mago traccia un cerchio magico all'interno del quale egli prepara una pozione di erbe e di piume. Per dare alla pozione la necessaria potenza sessuale, egli ripete la formula seguente: «Io sono un mago, o vaso, tu contieni le medicine dell'amore, la formula dell'amore, della passione. Il mio cuore batte come un tamburo, il mio sangue ribolle come acqua». Questa frase è ripetuta tre volte, poi ne viene intonata un'altra: «Conduci a me il mio desiderio, il mio nome è così e così, ed il mio desiderio è quello che io amo». Questa formula richiede solennità e precisione. Per renderla più efficace, si devono aprire e chiudere gli occhi per quattro volte, lentamente, mentre la si pronuncia.

Alcune formule non si possono insegnare ai profani,

ma solo agli iniziati. Per essere in grado di pronunciarle, è necessario sottoporsi ad una serie di purificazioni, come l'astensione dal cibo e dai rapporti sessuali per un periodo che varia dai quaranta ai sessanta giorni (Idries Shah, 1968).

India. Il semplice numero di formule magiche usate in India nei libri sacri è di per se stesso notevole. L'*Atharvaveda* in modo particolare ne è pieno. Da quest'opera menzionerò solo una formula, dedicata ad ottenere l'amore di un uomo: «Per mezzo del potere e delle leggi di Varuna, io invoco la bruciante forza dell'amore, in te, per te. Il desiderio, il potente spirito dell'amore che tutti gli dei hanno creato nelle acque, questo io invoco, questo io adopero, per assicurarti a me» (Idries Shah, 1968).

Cina. Una conseguenza dell'uso cinese degli ideogrammi è che la sua magia produce soprattutto talismani scritti, benché abbondino le formule, grandemente influenzate dal loro passato storico. Una formula scritta sulla lama di una spada poteva renderla invincibile: «Io brandisco la grande spada del Cielo per abbattere gli spettri nelle loro cinque forme; un colpo di questa lama divina disperde una miriade di questi esseri» (Idries Shah, 1968).

America centrale. Come nella maggior parte delle culture, la magia nel Messico prima della Conquista era altamente specializzata, permessa solo agli iniziati. Lo dimostrano le stesse formule, poiché il loro linguaggio era comprensibile solo agli occultisti del tempo; per esempio, una formula destinata ad alleviare i dolori intestinali – molto comuni nei paesi tropicali – fu riportata nel XVII secolo da Jacinto de la Serna:

> Ea, serpente bianco, serpente giallo, considera che tu stai danneggiando la cassa... i tendini di carne... Ma l'aquila bianca già avanza, ma non è mia intenzione farti del male o distruggerti, io voglio solo far cessare il male che tu causi facendoti allontanare... fermando le tue potenti mani e i tuoi piedi. Ma se sarai ribelle e disobbedirai, io chiamerò in mio aiuto lo spirito protettore Huactzin e chiamerò anche il nero *chichimeco*, che è anche affamato ed assetato e che strapperà via i suoi intestini, per inseguirti. Io chiamerò anche mia sorella, quella con la gonna di giada, che sporca e mette in disordine rocce ed alberi, e in compagnia della quale giungerà il leopardo protettore che verrà e farà chiasso nel luogo delle pietre preziose e di tesori: anche lo scheletrico leopardo verde la accompagnerà.
>
> (de la Serna, [1656] 1953).

I serpenti menzionati all'inizio sono le malattie intestinali (vermi intestinali, ossiuri, tenie) che danneggiano lo stomaco e gli intestini. Essi sono minacciati con l'aquila, che rappresenta l'ago per trafiggere lo stomaco per il salasso. Essi sono minacciati anche con lo spirito delle piante e dei liquidi medicinali.

Formule magiche moderne. Con lo sviluppo della scienza sperimentale, ci si aspetterebbe il declino della magia e della religione. Di fatto, tutte e tre rimangono attive, benché la magia abbia certamente perso terreno. (La magia tende ad acquisire terreno nei momenti di crisi). Ritroviamo formule magiche antiche e moderne dissimulate nelle favole popolari raccolte dai fratelli Grimm, come la tradizionale: «Bacchetta magica, per il potere che tu possiedi, io ti comando di rendermi [ricco, invisibile, ecc.]».

Il Messico offre un interessante esempio della sopravvivenza di antiche formule magiche. Nel Messico prima della Conquista, la morte era considerata un mutamento di vita, e si pensava che il dio degli Inferi, Mictlantecuhtli, fosse un essere privo di corpo, scheletrico, insieme al quale chi moriva per cause naturali era unito nel sepolcro. Dopo la Conquista spagnola, la figura fu assimilata, finendo col diventare un essere che presta aiuto quando la richiesta è fatta in modo appropriato. Così oggi, all'ingresso delle mille chiese diffuse in tutto il Messico, si possono comprare preghiere e formule magiche dedicate «Alla santissima Morte». La più comune di queste tenta di ottenere l'amore di una persona indifferente e dice: «Morte, cara al mio cuore, non privarmi della tua protezione; non lasciarlo un momento tranquillo, tormentalo ogni istante, spaventalo, preoccupalo in modo che egli pensi sempre a me». Questa formula è ripetuta il più spesso possibile, con l'interposizione di preghiere cattoliche.

La nuova mitologia si sente perfino in cucina. Per esempio, quando si ha qualche timore che la cottura non venga bene, si recita la seguente formula magica: «Santa Teresa, tu che hai trovato Dio nello stufato, aiuta il mio stufato a non essere [salato, bruciato, troppo cotto, ecc.]». Si deve ammettere, tuttavia, che questa e molte altre formule magiche sono dette di solito per abitudine, non per la certezza che le parole, per mezzo del loro intrinseco potere, daranno i risultati desiderati. Nondimeno, una credenza nel potere delle formule si può ancora oggi trovare presso gruppi marginali, come si è trovata in passato.

[Vedi *MAGIA*, vol. 1; e *INCANTESIMO*].

BIBLIOGRAFIA

J. Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, Madrid 1961 (trad. it. parziale *Le streghe e il loro mondo*, in M. Romanello (cur.), *La stregoneria in Europa, 1450-1650*, Bologna 1975, pp. 345-67.

E. Cassirer, *Sprache und Mythos*, Leipzig 1925 (trad. it. *Linguaggio e mito*, Milano 1968).

J.E. Cirlot, *Simbolismo fonetico*, Barcelona 1973.
J. Garcia Font, *El mundo de la magia*, Madrid 1963.
K. Hitschler, *Pouvoirs secrets des mots et des symboles*, Paris 1968.
A.M. Hocart, *Mito, ritual y costumbre*, Barcelona 1975.
S. Idries Shah, *Oriental Magic*, London 1968.
C.G. Jung, *Symbole der Wandlung*, 1952 (trad. it. *Simboli della trasformazione*, vol. v delle *Opere* di C.G. Jung, Torino 1970).
L. Powells, *La Sociedad secreta y la iluminación interior*, Buenos Aires 1982.
G. Scholem, *Kabbalah*, New York 1974 (trad. it. *La Cabala*, Roma 1982).
J. de la Serna, *Manual de Ministros de Indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas*, 1656, rist. México 1953.
C. Suares, *The Sepher Yetsira. Including the Original Astrology according to the Qabala and Its Zodiac*, tradotto da V. Stuart, Boulder 1976.

BEATRIZ BARBA DE PIÑA CHÁN

GEOMANZIA. Si tratta di una forma di divinazione basata sull'interpretazione di figure o di segni tracciati sul terreno, o su un'altra superficie piatta, per mezzo di sabbia o di altro materiale granulare consimile. Con lo stesso termine si indica anche l'interpretazione della natura geografica del territorio. In Cina, in particolare, questo secondo tipo di geomanzia è radicato nelle concezioni filosofiche tradizionali, secondo le quali esiste una relazione tra gli uomini e le forze vitali del loro ambiente: per ottenere il benessere, è necessario raggiungere un equilibrio armonico tra uomo e ambiente.

La forma occidentale di geomanzia si sviluppò nel mondo arabo e si diffuse in seguito anche nell'Europa occidentale, dove fu strettamente connessa con l'alchimia e l'astrologia. Questo tipo di geomanzia ebbe probabilmente origine nel Vicino Oriente antico e si sviluppò ulteriormente grazie alle speculazioni matematiche dei Greci. Nell'VIII e IX secolo, durante il periodo della fioritura culturale e dell'espansione araba, la geomanzia fu ridotta a sistema e si diffuse largamente nell'impero bizantino, in tutta l'Africa settentrionale e in Spagna. Dalla Spagna si diffuse poi, lungo un secondo itinerario, nell'Europa cristiana. Dall'Egitto e dall'Africa settentrionale, invece, la geomanzia si diffuse verso sud con l'Islam, così che ora la si ritrova sia nell'Africa occidentale (per esempio tra gli Yoruba della Nigeria), che nell'Africa orientale, compreso il Madagascar.

Il sistema arabo chiamato *ram'l* («sabbia») si fonda su complessi calcoli matematici e implica la concezione di un universo ordinato. La sua struttura numerica fornisce la struttura sottostante a tutti i sistemi geomantici occidentali. Tale struttura fondamentale è costituita da un modello di opposizioni binarie di segni, raggruppati in sedici combinazioni di quattro posizioni. Sia nel sistema arabo che in quello dell'Europa medioevale (*ars punctatoria*), i punti o le linee vengono tracciati sulla sabbia secondo un modello guidato dal caso. Nel sistema degli Yoruba (presieduto dal dio Ifa), che è stato dettagliatamente descritto, i segni sono stabiliti mediante il lancio (secondo procedure ben stabilite) di semi di palma o di conchiglie (*buzios*). Ciascuna delle figure che ne risulta (fra le 256 combinazioni possibili) rinvia ad un gruppo di versi, che il divinatore (*babalawo*) ha imparato a memoria e che gli servono per interpretare il disegno e per applicarlo al caso in esame. La pratica non serve, in genere, a predire eventi futuri, ma piuttosto a scoprire le cause soprannaturali delle situazioni presenti e a individuarne i rimedi.

Nel sistema geomantico europeo, le sedici figure vengono messe in relazione con i segni astronomici dei pianeti e dello zodiaco; lo schema include anche i quattro elementi e le quattro qualità. Benché gli studiosi abbiano proposto interpretazioni differenti di questo sistema, la sua struttura fondamentale è costante ma si è adattata con straordinaria flessibilità alle più diverse concezioni filosofiche.

Il sistema geomantico medievale godette di una effimera rinascita nell'occultismo del XIX secolo. I sistemi africani sono tuttora perfettamente vitali; alcune forme della pratica yoruba, in particolare, sono state individuate anche a Cuba e in Brasile.

Alcuni sistemi meno complessi di geomanzia, che evidentemente non hanno alcuna relazione con quelli occidentali, si ritrovano in Tibet nella forma della «di-

vinazione della pietra» e della «divinazione dei ciottoli». Le regole che guidano tali sistemi sono raccolte in appositi manuali: esse appaiono del tutto distinte da quelle fin qui esaminate.

Come si diceva, il termine geomanzia viene usato anche in riferimento al *feng-shui* («vento e acqua»), la tecnica tradizionale cinese che ha lo scopo di determinare i siti più favorevoli per le città, le abitazioni e i sepolcri. Questo sistema, il cui impiego è tuttora molto diffuso, considera la distribuzione sul terreno, attraverso il vento e le acque correnti, delle diverse emanazioni terrestri e atmosferiche, alle quali si attribuiscono importanti influssi sull'uomo. Oltre ad essere un sistema di calcolo per individuare le località favorevoli, la geomanzia è anche un metodo per comprendere le cause delle malattie e delle sofferenza umane. Queste dipendono, per esempio, dagli influssi negativi esercitati da abitazioni disposte in modo errato, oppure dalla posizione sfavorevole delle tombe degli antenati: costoro, adirati per questo motivo, mandano ai loro discendenti le malattie e le disgrazie. Una abitazione o una tomba, inoltre, seppur originariamente ben collocata, può, col tempo, veder mutare la sua posizione geomantica a causa dei cambiamenti intervenuti nella zona: le nuove costruzioni, per esempio, causano spesso una modificazione dell'equilibrio tra le correnti negative e quelle positive. L'esperto di geomanzia, il geomante, individuerà queste cause e cercherà i rimedi, suggerendo una nuova sepoltura in un luogo migliore, oppure lo spostamento della tomba, oppure ancora consigliando la costruzione di un nuovo muro o di un'altra struttura che porti a modificare la direzione delle correnti. A causa del suo legame con le malattie, la geomanzia cinese deve essere intesa come una forma di diagnostica tradizionale e dunque come una forma di pratica medica.

[Vedi anche *DIVINAZIONE*].

BIBLIOGRAFIA

W.R. Bascom, *Ifa Divination*, Bloomington/Ind. 1969.
W.R. Bascom, *Sixteen Cowries. Yoruba Divination from Africa to the New World*, Bloomington/Ind. 1980.
E. Caslant, *Traité élémentaire de géomancie*, Paris 1935.
R.B. Ekvall, *Religious Observances in Tibet*, Chicago 1964.
M. Granet, *La religion des Chinois*, Paris 1922 (trad. it. *La religione dei Cinesi*, Milano 1973, 1986).
R. Jaulin, *La géomancie. Analyse formelle*, Paris 1966.

ERIKA BOURGUIGNON

GIOCO. [Le diverse tematiche relative al gioco vengono qui presentate in quattro articoli diversi:
Gioco e competizione;
Gioco d'azzardo;
Carte da gioco;
Mito, rito e attività ludica].

Gioco e competizione

I giochi di competizione si distinguono da altre realtà per il loro essere «gioco» e da altre forme di gioco per la loro natura competitiva e per il carattere istituzionale – pubblico, sistematico e regolamentato – delle loro regole. L'antropologo americano Gregory Bateson (1972, pp. 177-93) ha descritto gli elementi semantici universali in forza dei quali un comportamento si configura come gioco. Alcuni segnali convenzionali creano un «metamessaggio», che induce i giocatori a non prendere i comportamenti assunti come se essi significassero ciò che significherebbero in altri contesti, al di fuori del gioco. Le azioni dei giochi, in questo senso, non sono «vere» (la corrida non è una caccia, lo scacco matto non è un regicidio, una partita di calcio non è una guerra, una competizione di lotta o una gara di corsa non sono una cosmogonia o una teogonia), indipendentemente dall'eventuale presenza di affinità nei termini, negli oggetti, nei gesti, negli stati emozionali o nelle categorie sociali delle persone coinvolte. Lo strutturarsi di tali contesti come attività ludica li rende in vari modi autoreferenziali, capaci di esaltare la motivazione attribuita a un intrinseco divertimento e momento associativo, di piegare i significati fino a che essi racchiudano il loro scopo in se stessi, considerando invece vuote contingenze ogni eventuale esito estrinseco. [Vedi più oltre *GIOCO. Mito, rito e attività ludica*].

In modo paradossale, tuttavia, come è stato notato da Bateson e da altri teorici dell'attività ludica, la prioritaria e universalmente accettata asserzione della «non verità» del gioco, nel senso di uno scollamento tra i significati, fa diventare possibile un discorso sulle corrispondenze «vere» tra ambiti non ludici e ambiti ludici e rende tale discorso addirittura prevalente su ogni altro discorso relativo invece al ruolo del gioco come realtà a se stante. Come altre forme ludiche, i giochi hanno delle delimitazioni e a loro volta costituiscono delle delimitazioni. Secondo l'espressione dello psicanalista inglese D.W. Winnicott (1971), i giochi creano un mondo di «oggetti transizionali», un ambito di «non-non vero». La libertà nel campo della denotazione agevola quella che si realizza nel campo della connotazione, consentendo a individui e a gruppi di ri-

rappresentare a se stessi la propria vita in modi «sperimentali». Realtà virtuali o alternative, comprese quelle proposte dalla religione, possono dunque essere verificate sullo sfondo di quelle che il fenomenologo Alfred Schultz definiva «le supreme realtà della vita quotidiana».

Gioco e cultura. Il carattere religioso dei giochi di competizione. Il contrasto e la rappresentazione sono aspetti fondamentali del gioco, come ha stabilito lo studioso olandese Johann Huizinga nel suo libro più rappresentativo, *Homo ludens*. In esso si afferma che contrasto e rappresentazione contribuiscono a far sì che il gioco «rappresenti» una competizione oppure che diventi esso stesso una competizione, per rappresentare nel modo migliore qualche cosa. I materiali del gioco sono ricavati dall'ambiente socio-culturale ma rispetto a quello si pongono al tempo stesso in rapporto metaforico, simbolico o analogico. Il sociologo tedesco Georg Simmel affermava (1950) che il più profondo «doppio senso» del gioco è costituito dal fatto che esso non soltanto è giocato in una società ma che, grazie ad esso, la gente «gioca» effetttivamente alla società, perfino alla società degli dei. Soprattutto quando il divertimento, la competizione o l'azzardo forniscono motivazioni forti per concentrarsi sullo sviluppo e sull'esito dei giochi, questa rappresentazione del mondo empirico, contrapposto a un «altro» mondo, può condurre a interrogarsi sulle relazioni, in modo tale da coinvolgere importanti questioni epistemologiche e necessità funzionali dell'esistenza umana. Su questo quadro generale viene spiegata dagli studiosi la presenza di alcune forme di gioco nelle mitologie e nei culti dei popoli più diversi. Alcuni di questi studiosi hanno riconosciuto nel processo ludico una modalità della trascendenza: un aspetto, dunque, essenziale dell'immaginazione religiosa.

Tra gli specialisti nelle scienze umane dell'Occidente, Huizinga è forse in questo senso il più ardito. In *Homo ludens* egli proclamava (p. 24 dell'edizione italiana) «l'identità di gioco e azione sacra» e arrivava ad affermare, sull'autorità di Platone, che il sacro era compreso nella categoria del gioco. Così egli traduceva il passo platonico delle *Leggi* VII, 803: «... è Dio che è degno di ogni sacrosanta serietà, mentre l'uomo è fatto trastullo e strumento di Dio, e questa è la parte migliore in lui... Quale è dunque il modo giusto [di vivere]? Si deve vivere giocando, facendo dati giochi e dati sacrifici, cantando e ballando, per poter rendere propizi gli dei, respingere i nemici e vincerli nella battaglia». Ma sulla identificazione platonica tra sacralità e gioco è lecito discutere. Inoltre, come del resto suggerisce la conclusione stessa del passo platonico utilizzato da Huizinga, gli specialisti hanno trovato motivi per dubitare che il carattere non utilitaristico che Huizinga riteneva fondamentale per il «gioco autentico» fosse davvero presente nell'ideologia greca di epoca classica.

Dalle famose competizioni che si svolgevano nello stadio fino (in altro ambito culturale) all'etica agonistica dell'armonia delle forme corporee – tutti elementi che vanno a costituire ciò che storici e sociologi, da Jakob Burckhardt (*Griechische Kulturgeschichte*, I-IV, Berlin 1898-1902) fino ad Alvin W. Gouldner (1965) hanno indicato come «sistema competitivo greco» – le necessità funzionali, inestricabilmente civili e insieme religiose, non sembrano affatto essere state messe tra parentesi come contingenti nel mondo classico, così come invece è stato sostenuto dalla corrente di pensiero europea di cui Huizinga è rappresentante. Nella mitologia e nella teologia dei Greci, in significativo contrasto con il Cristianesimo, le stesse divinità partecipavano ai giochi degli uomini, intervenendo in prima persona come competitori. Nelle gare atletiche – secondo la prospettiva evocata da Pindaro – il destino individuale, la *polis* e il mondo divino trovavano, nella cultura greca di età arcaica e classica, un canale di comunicazione linguistica, una sorta di *axis mundi* (nel senso proposto da Eliade) che si incarnava nella persona dell'atleta vincitore.

I Giochi Olimpici, l'oracolo di Delfi, la poesia omerica sono sorti tutti insieme nell'VIII secolo a.C., come istituzioni panelleniche, proprio nel momento in cui stanno emergendo quelle città-stato, particolaristiche e fondate sulla rivalità reciproca, che hanno caratterizzato l'organizzzazione sociale del mondo greco. I rapporti tra questi diversi tipi di istituzione appaiono evidenti nelle tradizioni relative ai Giochi Olimpici. La teologia omerica e il culto degli eroi ci informano sullo statuto mitico dei giochi e un famoso oracolo di Delfi (dove pure si disputavano gare che prevedevano l'incoronazione dei vincitori) riprendeva la sanzione da Zeus, sotto la cui egida si svolgevano i festeggiamenti di Olimpia. Queste grandi competizioni permettevano di distinguere tra Greci e non Greci (i *barbaroi* non potevano gareggiare a Olimpia) e di operare mediazioni tra tempo mitico e tempo umano. Anche se il significato dell'intero sistema è ancora dibattuto, infatti, la formula per stabilire le datazioni facendo riferimento alle vittorie olimpiche anche per gli anni intermedi tra una competizione e l'altra, ha dotato la Grecia di un calendario che ha oltrepassato le limitazioni regionali e gli interessi delle singole città-stato.

Una tradizione mitica fa risalire la fondazione dei Giochi Olimpici a Eracle Ideo. Una diversa tradizione allude alla vittoria di Pelope sul re Enomao in una gara di corsa sui cocchi che aveva come premio per il vincitore la figlia minore del re, Ippodamia (la donna-caval-

lo). Qui, come nel racconto di Atalanta che pure fa parte del *corpus* mitologico greco ed è collegato a una serie di analoghi racconti mitici di ambiente indoeuropeo, alcuni studiosi di mitologia comparata (come James G. Frazer, Georges Dumézil, Eliade e Bernard Jeu) hanno individuato un modello comune che associa nozze sacre (*hieros gamos*), una teogonia implicita (spesso relativa a divinità più recenti che soppiantano quelle più antiche), la conquista di una trasformazione tecnologica (il fuoco, il cavallo, la metallurgia oppure i carri), l'«addomesticamento» di sovrani invasori (nella fattispecie greca i cosiddetti «Dori») e infine delle gare atletiche che incorporano, mediano e risolvono tutti questi contrasti tra gli dei-sovrani vigorosi e quelli morenti, tra l'uomo e la donna, tra cielo e terra, tra natura e cultura e tra cosmo e storia.

I giochi di competizione trasformano potenzialità e condizioni ambigue, discusse e disturbate in risultati sicuri: questa è una delle ragioni della loro frequente associazione, nel mito e nella pratica, con certi momenti ritualizzati di trasformazione naturale e sociale, come il ciclo stagionale, la nascita, l'iniziazione, il matrimonio, i funerali, la guerra. Questi giochi, inoltre, incorporano necessariamente una dialettica tra gerarchia e uguaglianza, due principi fondamentali dell'organizzazione sociale degli uomini. Partendo, infatti, da una (vera o almeno presunta) condizione di uguaglianza tra i concorrenti si giunge alla fine a una gerarchia di risultati. E poiché le diverse società e teologie differiscono tra di loro per quanto riguarda la valutazione che esse danno dell'uguaglianza e della gerarchia, sia negli eventi umani che in quelli divini, di conseguenza esse esaltano in questi giochi l'uno o l'altro polo. Per tutti i modelli di società conosciuti, comunque, i giochi di competizione appaiono, secondo l'espressione di Claude Lévi-Strauss, «buoni da pensare» e, come mostrano con tutta evidenza i Giochi Olimpici dei tempi moderni, essi consentono a formazioni sociali diverse e rivali di competere in modo perfettamente cooperativo. Se i giochi di competizione sono stati interpretati come «l'equivalente morale della guerra» ciò è dovuto al fatto che la guerra, come altri mezzi di dominazione politica e ideologica, ha essa pure una sua dimensione morale.

Ingomar Weiler ritiene (1981) che il «sistema competitivo» non sia limitato all'antica Grecia ma si sia diffuso lungo tutto il mondo mediterraneo; studiosi come Huizinga sottolineano i parallelismi che accomunano il materiale greco e romano a quello proveniente dagli antichi regni guerrieri dell'Oriente. Il *Mahābhārata* descrive la nascita del mondo come una partita a dadi tra Śiva e la sua sposa (8,2368; 8,2381); ed egualmente una partita a dadi pone fine alla guerra per il potere tra i Kaurava e i Pāṇḍava. Nella *Bhagavadgītā* (10,36) Kṛṣṇa si definisce il «gioco dei bari» e varie forme di «līlā», il gioco sacro, sono spesso associate a questa divinità e al suo potere. Secondo Marcel Granet (1930), la dualità cosmica cinese costituita da *yin* e *yang* riproduceva importanti forme di dualismo sociale. Competizioni di diverso genere (festive, magiche) svolsero in età più antica un'azione fondamentale sulla rigenerazione della vita «tribale», mentre in età successiva favorirono la trasformazione delle varie realtà nelle istituzioni statali. Il filosofo spagnolo Ortega y Gasset parlava dell'«origine sportiva dello Stato», che sarebbe sorto da primitive istituzioni di competizione rituale che coinvolgevano sanzioni sia cosmologiche che sociali.

L'etnologia delle società «primitive», prive di scrittura, ha prodotto un ricco materiale per speculazioni di questo genere. Nel suo elaborato studio *Games of the North American Indians*, Stewart Culin rilevava il continuo ricorrere di motivi relativi al gioco di competizione nei miti di origine di tribù linguisticamente e culturalmente del tutto prive di contatti reciproci. Un motivo molto diffuso, ad esempio, è quello della complementarità nella contrapposizione di una coppia di «gemelli divini» – associata spesso all'opposizione tra notte e giorno, tra inverno ed estate, est e ovest, stelle del mattino e stella della sera, consanguinei e affini – oppure nella contrapposizione tra un Primo Uomo (o una Prima Donna) dai tratti demiurgici e certi mostri, oppure la natura intera o altro ancora. Nella tradizione folclorica, del resto, eroi culturali quali il Coyote, il Ragno o la Cornacchia sono sovente dei trickster, la cui passione per i giochi è per un verso fonte del loro potere e per l'altro strumento di manipolazione, in vista del vantaggio (morale e materiale) degli uomini. Come per i giochi degli adulti, che egli distingue in giochi «d'azzardo» e giochi «di destrezza», Culin conclude che «in generale, [i giochi di competizione degli Indiani] sembrano giocati in modo cerimoniale, come per compiacere agli dei, avendo come scopo l'assicurazione della fertilità, la caduta della pioggia, il prolungamento della vita, la cacciata dei demoni, la cura delle malattie» (Culin, 1975, p. 34).

Teorie sulla «desacralizzazione» dei giochi di competizione. Questa esaltazione del carattere religioso dei giochi di competizione presso culture esotiche o primitive è stata generata e alimentata da quella corrente evoluzionistica del pensiero europeo che viene chiamata di volta in volta «razionalizzazione», «modernizzazione» o «secolarizzazione». Huizinga e altri filosofi della storia, che pure hanno cercato di dimostrare l'unità fondamentale dell'umanità anche sotto il profilo del gioco, hanno comunque riconosciuto che il

gioco di competizione, lungo la storia della cultura, è avviato verso una progressiva secolarizzazione. Studiosi dell'antichità come Jane E. Harrison hanno supposto che i giochi di competizione – come altre forme di espressione culturale quali la danza, il teatro, la musica e la poesia – si siano separati da una originaria matrice religiosa di carattere rituale già nel mondo primitivo e antico. Quando ai giochi vengono attribuiti valori religiosi o magici – come accade per certe speciali partite di rugby nella cultura popolare dell'Inghilterra o della Francia attuali; oppure per i grandi tornei di *sumō* nello Scintoismo giapponese; oppure ancora per le competizioni di arti marziali presso certe comunità monastiche del Vicino ed Estremo Oriente – questi sono interpretati come «sopravvivenze» di un passato arcaico, «fossilizzato» in strutture sociali ancora parzialmente adeguate a un culto rivolto ai ritmi cosmologici e agrari. Tali punti di vista bene si accordano con gli sviluppi che nel XIX secolo hanno avuto in Occidente le scienze sociali, incentrate su un preteso passaggio evolutivo – «di significato potenzialmente universale», come disse Max Weber – da società «tradizionali» a società «moderne», sotto l'impatto della rivoluzione industriale e della scienza moderna. Da importanti mezzi attraverso i quali le comunità rappresentavano a se stesse i propri interessi supremi, impegnandosi in una venerazione imitativa, i giochi di competizione hanno finito coll'essere associati, nella prospettiva occidentale, alla sfera dello svago profano, della ricreazione, dell'intrattenimento di massa: «semplici giochi», insomma, di indubbio valore commerciale e sociale ma ben poco significativi per quanto riguarda l'ambito del sacro e della spiritualità.

Tale teoria della «modernizzazione», che pure esercita ancora i suoi influssi, è stata tuttavia fortemente criticata come eurocentrica e imperialista. La storia sociale, inoltre, ha dimostrato che nello stesso Occidente la religione non ha conosciuto un regolare e inevitabile declino e che la storia culturale di forme come i giochi di competizione non ha seguito un solo e unico modello. Come dimostra la soppressione dei Giochi Olimpici in quanto «rito pagano», ordinata dall'imperatore Teodosio, il Cristianesimo delle origini intendeva opporsi alla tradizione greca (e romana) dei giochi pubblici ma, d'altra parte, autori come san Paolo hanno impiegato spesso immagini tratte dall'attività agonistica come metafore dell'ascetismo. Una tradizione secolare, culminata nel puritanesimo inglese e continentale, ha del resto tentato di sopprimere le competizioni, i giochi d'azzardo e tutte le altre forme di divertimento popolare come «opere del demonio», capaci di distrarre il buon cristiano dal dovere religioso della sobrietà, dal predominio sociale della Chiesa e da una disciplinata attività lavorativa. Nel corso del XX secolo, per converso, parecchi *leaders* religiosi e parecchi sociologi hanno attribuito il distacco dei fedeli dalla Chiesa alla crescente popolarità degli eventi sportivi e di altre forme di ricreazione di massa che si «celebrano» di preferenza nei giorni festivi.

Ma si manifestarono anche tendenze di segno contrario. Nel Medioevo, per esempio, la Chiesa combatteva contro il culto del corpo legato alle gare atletiche, ma contemporaneamente partecipava ai tornei cavallereschi tipici dell'epoca. Ancora oggi nel Palio di Siena, che risale all'XI secolo, il culto della Vergine Maria e le benedizioni del sacerdote alle contrade rivali sono elementi centrali della competizione rituale. Nell'Inghilterra del XIX secolo, devoti maestri di scuola anglicani e socialisti cristiani come Thomas Hughes o Charles Kingsley hanno contribuito a elaborare l'ideologia di un «Cristianesimo muscolare», curiosa combinazione di gare atletiche, virilità, *fair play*, coraggio e difesa dei deboli: il tutto connesso a una nuova *imitatio Christi*, da un lato, e al colonialismo inglese dall'altro. Molti *club* di calcio inglesi discendono da associazioni ecclesiastiche; e i missionari nell'Impero coloniale cercarono sempre di sopprimere i giochi degli indigeni conquistati, specialmente quelli che mostravano chiari contenuti magici o sessuali, per sostituirli con il calcio, il cricket, l'hockey e la corsa, presentati come ottime «esercitazioni di un buon carattere cristiano». A decolonizzazione avvenuta, le «nuove nazioni» hanno spesso mantenuto quelle forme di gioco di competizione (la corsa sulle lunghe distanze nell'Africa orientale, il cricket nelle Trobriand e nei Caraibi, l'hockey su prato in India), ma le hanno trasformate per adattarle ai valori culturali indigeni o per servire una religione «civile» o «nazionale», nella forma di un esplicito culto dello Stato oppure, più spesso, come «equivalente funzionale» delle istituzioni religiose tradizionali. Combinate in un insieme dialettico con forme ludiche che ancora indulgono a scopi «nativistici» (quali la lotta in Africa occidentale, la corsa per gli Indiani americani (cfr. Nabokov, 1981), il *buzkashi* dell'Asia centrale, il *sumō* in Giappone, il combattimento dei galli a Bali, reso celebre dallo studio dell'antropologo Clifford Geertz del 1972), queste trasformazioni di forme di gioco a suo tempo imposte dimostrano l'inadeguatezza di ogni teoria unilineare o evoluzionista della storia universale e dello spazio in essa occupato dai giochi. Ritornando ancora al contesto ebraico-cristiano, sede di tutte queste teorie, gli sviluppi attuali – dal papa sciatore decorato con la medaglia olimpica ai rapporti tra il Concilio Mondiale delle Chiese e il Comitato Olimpico internazionale, fino all'attività missionaria, in patria e all'estero dei *Christian athlets* – illustrano ulteriormente le re-

lazioni tra giochi di competizione e religione. Né tali relazioni sono limitate a esigenze pratiche e istituzionali. La recente «teologia del gioco», sviluppata in alcuni ambienti religiosi cristiani (cfr. Moltmann, 1972), con i suoi ribelli tentativi di riformare l'immagine della divinità e con la sua convinzione che nella libertà e nella gioia dei giochi e delle feste gli uomini cominciano a ricevere una sorta di «assaggio del regno dei cieli», fa capire come le potenzialità del gioco verso la trascendenza debbano avere necessariamente trascinato la religione al dialogo con le forme dell'esperienza ludica. Anche le religioni le cui versioni ortodosse o dominanti offrono minore spazio al gioco nelle loro teofanie, nell'etica e nei culti – come l'Ebraismo, il Cristianesimo e l'Islam, forse in contrasto con l'Induismo, il Buddhismo e numerose religioni tribali – devono preoccuparsi di ciò che David L. Miller (1970) chiama «la competizione della competizione», che da un lato tenta di scoprire e di articolare una «realtà definitiva», per avvicinarsi infine ad essa, e che dall'altro propone un limite alla manipolazione degli uomini e degli dei.

Giochi di competizione e vita sociale. Il fallimento delle teorie dell'evoluzionismo e della modernizzazione ha sospinto l'interesse degli studiosi verso i diversi tipi e le caratteristiche intrinseche dei giochi di competizione. Roger Caillois, per esempio, ha indicato (1967) come i giochi di competizione debbano essere situati all'interno di una serie che va dalla *paidia* (forma elastica, spontanea e non strutturata, tipica dei giochi dei bambini) fino al *ludus* (forma più elaborata, convenzionale e regolamentata). I giochi, inoltre, per risultare autentici devono essere privi di scopo, circoscritti entro precisi limiti di spazio e di tempo, regolati dalla scelta di alcune possibilità di azione giudicate importanti e permesse tra tutte quelle possibili, racchiusi tra una iniziale spartizione delle risorse e dei ruoli e una serie di successive ripartizioni dei medesimi nel corso del gioco, e infine dotati dei criteri per valutare gli esiti, positivi o negativi, e per stabilire, dunque, i vincitori e i perdenti. Privilegiando alternativamente l'uno o l'altro dei diversi aspetti di questa struttura fondamentale dei giochi di competizione è possibile produrre un buon numero di schemi di classificazione, che rivelano le convenzioni metafisiche e i modelli teoretici secondo i quali l'individuo e i gruppi «giocano» alla società.

Come numerosi altri teorici europei dei giochi, Caillois si sofferma in particolare sugli aspetti esperienziali dei diversi tipi di gioco. Puntando non semplicemente a una sociologia del gioco, ma alla «sociologia derivata dai giochi», Caillois raggruppa tutti i giochi in quattro categorie fondamentali: *agon*, ossia competizione; *alea*, cioè fortuna; *mimicry*, simulazione; e infine *ilinx*, vertigine. Sulla base di questo schema è possibile analizzare le funzioni religiose associate ai diversi tipi di gioco: competizione cosmologica, escatologica o morale; divinazione; magia imitativa e cerimoniale; alterazioni dello stato di coscienza. Ma lo schema non ha prodotto significativi risultati di natura comparativa. I giochi moderni, infatti, sono caratterizzati dalla combinazione di questi aspetti – tutti i giochi, per esempio, sono in qualche modo competitivi – e tutte le religioni accolgono indifferentemente queste funzioni. La visione psicanalitica, d'altra parte, che coglie nel gioco e nella competizione la rappresentazione mascherata dei conflitti inconsci e li considera prodotti dalla coazione a ripetere i vari traumi infantili, ha il difetto di essersi disinteressata del contesto culturale e di non aver sufficientemente valutato la complessità e la varietà delle diverse forme di gioco. D'altra parte lo strutturalismo europeo, associato con Piaget alla psicologia, ha riconosciuto l'importanza dei giochi infantili nello sviluppo mentale dell'individuo; associato invece con Lévi-Strauss all'antropologia, ha rivelato il simbolismo della «logica del concreto» che collega il gioco al mito, al rito e ai rapporti di parentela. Rivolte piuttosto alla ricerca delle strutture universali della mente, queste teorie trascurano, in genere, il contesto storico e sociale: il loro contributo rimane soprattutto metodologico.

I sociologi britannici e americani, d'altro canto, si sono piuttosto concentrati sugli aspetti strategici e di ruolo dei giochi di competizione, analizzando tali realtà dal punto di vista funzionale dell'integrazione sociale, dei processi decisionali e della trasmissione dei valori. All'interno delle scienze sociali e di quelle dell'informazione, la «teoria dei giochi di competizione» ha prodotto varie tassonomie del calcolo razionale e delle scelte strategiche per tutti coloro che sono chiamati a minimizzare i rischi di fronte all'incertezza e alla limitazione delle risorse. Alcuni critici, peraltro, hanno individuato in questa «teoria dei giochi di competizione» un equivoco di fondo, dal momento che il gioco, nelle sue motivazioni profonde e nelle sue strutture, sembra del tutto privo di riferimenti alla concreta azione sociale. Anche la «teoria dei giochi di competizione», in definitiva, ha offerto scarsi contributi all'analisi di specifiche istituzioni religiose.

La psicologia sociale si è concentrata sul ruolo e sugli aspetti socializzanti del gioco di competizione, per costruire interrogativi fondamentali intorno all'organizzazione del sé. George Herbert Mead, per esempio, ha interpretato la propensione dei più giovani, nel gioco del baseball, a svolgere azioni individuali piuttosto che a inserirsi sul campo nel gioco di squadra come un segnale e un mezzo dello sviluppo del «sé riflessivo», che assimila le aspettative altrui nell'«alterità genera-

lizzata», che sarebbe rappresentata, appunto, dal gioco collettivo. Erving Goffman (1967, 1974) ha ancor più sviluppato l'importanza dei giochi di ruolo, della simulazione e della dissimulazione e il principio delle «regole che spezzano le regole», fino a costruire una teoria che è diventata popolare nella formulazione metaforica che afferma che «la vita sociale è un gioco di competizione». L'individuo appare a Goffman preoccupato continuamente dell'«abilità nel gestire la propria immagine», un atteggiamento che è ludico nella sua continua attenzione per la definizione delle situazioni e per la prevenzione dell'imbarazzo nei rapporti reciproci. Anche questi psicologi sociali, dunque, come i protagonisti della «teoria dei giochi di competizione», più che fornire elementi utili alla conoscenza delle istituzioni sociali (e in particolare di quelle religiose), hanno contribuito piuttosto alla comprensione dei processi di negoziazione reciproca fra individui o piccoli gruppi. Nello stesso tempo queste teorie pongono implicitamente in crisi le varie ontologie e le convenzionali conoscenze sul divino che hanno caratterizzato il mondo occidentale.

Dal momento che i giochi di competizione servono certamente a riprodurre o a contrastare le strutture e le ideologie sociali dominanti, di recente essi sono stati interpretati da alcuni antropologi come semplici operazioni di speculazione intellettuale, come strumenti attraverso i quali le comunità umane scoprono in primo luogo i loro valori dominanti e propongono rispetto ad essi delle alternative. Victor Turner – che, come Huizinga, considera la vita culturale un processo di continui passaggi dall'istituzionale al ludico, di ricombinazioni «antistrutturali» e infine di nuove proposizioni di strutture – estende l'analisi dei riti religiosi fino a intendere in questo modo i giochi di competizione (1974). Clifford Geertz (1972), che giudica l'interpretazione delle esperienze interiori una necessità per gli uomini, ritiene che i combattimenti dei galli nell'isola di Bali siano una forma di «metacommento sociale», una «storia che gli abitanti di Bali raccontano su loro stessi», una funzione parimenti ascritta alla ritualità religiosa. Altri antropologi (Don Handelman ed io stesso, per esempio) considerano tutto ciò importante per stabilire le differenze che separano i giochi di competizione dal rito. Se ci si pone (con Bateson) al livello della metacomunicazione, infatti, il rito sembra essere strutturato in modo del tutto differente rispetto al gioco. Il rito asserisce *a priori* che ogni affermazione al suo interno è vera e non falsa e crea un mondo di «crediamo» piuttosto che di «facciamo credere».

Queste distinzioni rendono possibile riconoscere manifestazioni complesse che comprendono sia il rito che il gioco di competizione, come ad esempio il Palio di Siena o i Giochi Olimpici, e che ricavano da ciò il loro potere di muovere i protagonisti e gli spettatori avanti e indietro da una struttura all'altra. Queste attività, un tempo, erano continuamente ristrutturate nel corso della storia dei diversi popoli. Alexander Lesser ha dimostrato (1978) che il gioco di mano dei Pawnee si è trasformato tra il 1865 e il 1930 da semplice forma di divertimento a rito di salvezza religiosa e poi di nuovo è ritornato ad essere una banale attività ludica. Questo fenomeno ricorda quanto è avvenuto per l'attività atletica nell'Inghilterra del XIX secolo. Ciò che risulta possibile (o impossibile) nel gioco e viene presentato come uno schema organizzato nei giochi di competizione deve essere, invece, affermato come indiscutibile dal rito. Se questa è la relazione fondamentale che intercorre tra gioco di competizione e religione, fino a quando nuovi contributi nel campo dell'etnologia e della storia sociale dei giochi non avranno prodotto maggiore chiarezza concettuale e utili approfondimenti teoretici, noi non potremo scoprire e conoscere l'equivalente ludico di quella che per Max Weber era «l'etica economica del mondo delle religioni».

BIBLIOGRAFIA

La presentazione del sistema «agonistico» nella Grecia antica si deve a J. Burkhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, I-IV, Berlin 1898-1902 (trad. it. Firenze 1955). Sul mondo classico cfr. anche A.W. Gouldner, *Enter Plato*, New York 1965. In un'ottima guida introduttiva ai giochi atletici dell'antico mondo mediterraneo, I. Weiler, *Sport bei den Völkern der alten Welt*, Darmstadt 1981, combatte l'idea dell'unicità dei Greci, una posizione condivisa anche da Johan Huizinga, *Homo ludens*, Amsterdam 1939 (trad. it. Torino 1946, 1973), che rimane essenziale per il ruolo del gioco nella cultura e per le relazioni tra gioco e religione. V. Turner, *Liminal to Liminoid, in Play, Flow and Ritual*, in «Rice University Studies», 60 (1974), pp. 53-92, estende la discussione del rito religioso fino a includere il ruolo culturale del gioco.

R. Caillois, *Les jeux et les hommes. Le masque et la vertige*, Paris 1967 (trad. it. *I giochi e gli uomini. La maschera e la vertigine*, Milano 1981) propone una tassonomia dei giochi, cercando sia di precisare meglio le proposte di Huizinga, sia di organizzare in modo più ampiamente comparativo il vasto materiale. Tra le sintesi etnologiche sul gioco nelle società «primitive», la più citata è R.St. Culin, *Games of the North Americans Indians*, 1907, Washington/D.C. 1975. Sulla corsa tra gli Indiani d'America: P. Nabokov, *Indian Running*, Santa Barbara/Calif. 1981. Studi antropologici su materiali specifici sono: A. Lesser, *The Pawnee Ghost Dance Hand Game*, Madison/Wis. 1978; Cl. Geertz, *Deep Play. Notes on the Balinese Cock Fight*, in «Dedalus», 101 (1972), pp. 1-38. Sulla Cina, cfr. M. Granet, *La civilisation chinoise. La vie publique et la vie privée*, Paris 1929 (trad. it. *La civiltà cinese antica*, Torino 1950). D.L. Miller, *Gods and Games*, New York 1973, è rappresentativo della «teologia del gioco» al-

l'interno del Cristianesimo e contiene importanti analisi sul ruolo dei giochi di competizione nel mondo culturale moderno. Cfr. anche J. Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, München 1971 (trad. it. *Sul gioco*, Brescia 1971, 1988).

Un contributo fondamentale sulla comprensione del gioco come forma di metacomunicazione è Gr. Bateson, *A Theory of Play and Fantasy*, in *Steps to an Ecology of Mind*, New York 1972 (trad. it. *Verso un'ecologia della mente*, Milano 1976). E. Goffman, *Interaction Ritual*, Garden City/N.Y. 1967; e *Frame Analysis*, New York 1974, sviluppa l'idea della vita sociale come gioco di competizione. Per il pensiero di Georg Simmel, cfr. *Sociology of Georg Simmel*, Glencoe/Ill. 1950. Sul ruolo del gioco nello sviluppo dell'individuo: D.W. Winnicot, *Playing and Reality*, London 1971. Sulle differenti logiche del gioco e del rito, cfr. Cl. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris 1962 (trad. it. *Il pensiero selvaggio*, Milano 1964). Problemi analoghi sono affrontati da D. Handelman, *Play and Ritual. Complementary Forms of Metacommunication*, in A.J. Chapman e H. Foot (curr.), *It's a Funny Thing, Humor*, London 1977, pp. 135-92. Per le forme complesse di rappresentazione che associano gioco e rito, cfr. J.J. MacAloon, *Olympic Games and the Theory of Spectacle in Modern Societies*, in *Rite, Drama, Festival, Spectacle*, Philadelphia 1984, pp. 241-80.

JOHN J. MACALOON

Gioco d'azzardo

Il significato religioso del gioco d'azzardo pare essere duplice. Numerose tradizioni religiose, in effetti, nella codificazione delle proprie norme, tendono, in nome dell'ortodossia, a proibirlo o quanto meno a scoraggiarne la pratica. D'altra parte, presso diverse culture il gioco d'azzardo si riveste di un senso religioso e si pone in connessione con particolari miti e rituali.

Benché quello che qui interessa sia il significato religioso evidente che talvolta il gioco d'azzardo viene ad assumere, è ben vero, tuttavia, che nessuna trattazione dell'argomento sarebbe completa senza un esame del significato religioso latente o nascosto che viene assunto dal gioco d'azzardo proprio presso quelle culture che lo proibiscono o che, da un punto di vista ormai secolarizzato, ne fanno un fenomeno puramente «culturale» e niente affatto religioso. Anche se l'osservazione può contar poco in questa sede, bisogna notare, comunque, che molti dei caratteri e degli elementi del gioco d'azzardo, secolare, culturale o legalizzato, funzionano come opposizione o «aggiramento» rispetto ai divieti tradizionali; d'altro canto il gioco d'azzardo è rafforzato da una serie di procedure ritualizzate, troppo numerose per essere ricordate qui, e da tempi speciali, in qualche modo «sacri» e «liminari» (come nel caso del Superbowl negli USA), nonché da luoghi deputati (i Casino, in località particolari, di fama internazionale) e dalla presenza di una serie di personaggi e di caratteri che si rifanno a una sorta di mitologia (il giocatore freddo, quello appassionato, o distratto, o disperato; il vincitore «pigliatutto»).

Volendo proporre una definizione, va riconosciuto, in primo luogo, che non è facile separare il gioco d'azzardo dai giochi collettivi di competizione e dalla divinazione. Soprattutto, non si può parlare di gioco d'azzardo senza fare riferimento ai giochi competitivi: si parlerà di questi ultimi, tuttavia, solo quando al loro centro ci sia una posta in palio. Per quanto riguarda la divinazione, invece, l'uso eventuale di oggetti come pezzi d'osso o dadi, e la credenza che tali oggetti siano riferiti a forze invisibili, non dovrebbero necessariamente portare a sostenere la tesi (che spesso, peraltro, è stata sostenuta) per cui il gioco d'azzardo deriverebbe dalla divinazione (Tylor, 1871). Per l'azzardo, infatti, non serve in genere alcun oggetto particolare. Ci si riferirà, dunque, all'operazione del trarre le sorti o ad altre forme di divinazione soltanto se sembreranno avere qualche connessione con la pratica del gioco d'azzardo.

Il gioco d'azzardo nelle culture tradizionali. A meno che non si voglia adottare una prospettiva diffusionistica, che faccia derivare qualsiasi forma di gioco d'azzardo dal Vicino Oriente antico o da qualche altro prototipo asiatico, la prevalenza di riti e miti connessi all'azzardo nelle culture arcaiche suggerisce l'ipotesi che le origini dei risvolti religiosi di esso siano, piuttosto, non identificabili con precisione. Gli archeologi hanno collegato al gioco d'azzardo alcuni ciottoli dipinti di età mesolitica, trovati nelle caverne pirenaiche del Mas d'Azil. Il più antico tavoliere utilizzabile per un gioco con i dadi sembra essere quello rinvenuto nelle tombe regali di Ur (Sumer), che risalgono al 2600 a.C. circa. Si ipotizza gioco d'azzardo, del resto, anche in relazione a certi manufatti che sono stati ritrovati nella valle dell'Indo (dadi risalenti al 2000 a.C.), in Egitto (1990-1780 a.C.), a Creta (1800-1650) e in Palestina (XVI secolo a.C.), dove sono state portate alla luce anche alcune tavolette interpretate come segnapunti. Al 1500 circa a.C. pare risalgano alcuni giochi provenienti dall'America centrale: si tratta di giochi che richiedono una palla o un tavoliere e che sono tuttora praticati in questa parte del mondo. Il *Ṛgveda* (10,34), infine, fornisce il primo lamento di un giocatore, l'*Inno all'azzardo* (circa 1200 a.C.).

I giochi d'azzardo praticati nelle culture antiche non soltanto sono simili a quelli diffusi e praticati ancora oggi, ma sembrano presentare spesso, come nell'America centrale alla quale abbiamo appena accennato, una vera e propria continuità che collega passato e presente. Dal momento che il senso religioso dell'azzardo

si manifesta nelle attuali culture tribali come una espressione «vivente», e non invece come una «applicazione» secondaria (Jensen, 1963, pp. 59-64), è chiaro che appunto tali culture rappresentano l'osservatorio migliore per l'analisi delle dimensioni religiose del gioco d'azzardo.

Anche se la documentazione etnografica in proposito è incompleta, essa risulta tuttavia sufficiente a dimostrare la diffusione del gioco d'azzardo in tutti i continenti e presso gran parte delle comunità tribali, se non fra tutte. Dappertutto sono stati raccolti resoconti di giochi e sono stati scoperti oggetti di probabile impiego ludico, anche se pochi studi ne hanno approfondito in modo dettagliato il significato religioso e culturale. L'unico studio accurato che si concentra sulle consuetudini di una località precisa sembrerebbe quello che Geertz ha dedicato al combattimento dei galli che si pratica a Bali: gli occulti significati religiosi sarebbero da connettere a una particolare interpretazione popolare dell'Induismo tipica di Bali. Lo studio in questione, in ogni caso, risulta utile anche per illustrare aspetti più generali del gioco d'azzardo nelle sue connessioni religiose.

In linea generale, esistono due modalità per comprendere la portata religiosa del gioco d'azzardo nelle culture arcaiche. La prima modalità utilizza la nozione, impiegata da Geertz, di «gioco profondo» (*deep play*), che indica quel coinvolgimento divorante e appassionato che si determina quando ci si riferisce a strategie e a codici culturali inveterati; l'altra modalità si ispira alla concezione, assai diffusa, che connette i giochi d'azzardo con un «simbolismo cosmico» e che pertanto conferisce ad essi un significato appunto «cosmico». Che tali nozioni siano però soltanto apparentemente antitetiche è dimostrato dalla menzione che Geertz fa di certe idee cosmologiche e calendariali che condizionano la scelta e la collocazione dei galli; da questo esempio (p. 427) sembra possibile accostare il «senso cosmico» del gioco in questione con la nozione di «profondità» che in esso è racchiusa.

L'importanza cosmologica del gioco d'azzardo è stata riconosciuta anche da Culin, autore di diverse opere monumentali sui giochi. Nel suo libro sui giochi degli Indiani americani, Culin individua nei miti di fondazione di numerose tribù un comune modello di riferimento al gioco d'azzardo: tali miti di fondazione

> consistono in una serie di competizioni in cui il demiurgo, il primo uomo, oppure l'eroe culturale, superano qualche avversario, in genere un nemico della razza umana, dando prova di astuzia, destrezza o competenza magica superiori. L'analisi comparata di questi miti... consente di individuare come primi giocatori d'azzardo i due Gemelli divini, miracolosa discendenza del Sole... i quali vivono all'est e all'ovest, presiedono all'estate e all'inverno, al giorno e alla notte e sono identificati con le stelle del mattino e della sera. Della loro vergine madre, considerata anche loro sorella e sposa, si parla spesso come della nonna, da identificarsi con la luna, la terra o la Donna Ragno che incarna il principio femminile. I due Gemelli, sovente in competizione, sono i fondatori di quel gioco che è il prototipo di tutti i giochi attualmente praticati dagli uomini.
> (Culin, 1907, p. 32).

Nell'esempio appena citato, Culin si sofferma sugli emblemi dei Gemelli divini degli Zuni, che svolgono la funzione di dei della guerra. Le loro armi vengono descritte come quadruplici, in accordo con le quattro direzioni, e intercambiabili con i loro strumenti di gioco: i dadi, pertanto, sono frecce, archi in miniatura, proiettili da lancio (*Ibid.*, p. 33). Anche nell'epopea induista del *Mahābhārata* sussiste una relazione tra armi e dadi.

Non è difficile, in effetti, vedere come ogni gioco, antico o moderno, crea un suo cosmo in miniatura, la sua arena, nella quale signori, apparati vari e giocatori occupano un medesimo mondo spazio-temporale, che riflette e simboleggia i diversi aspetti delle strutture cosmologiche conosciute e accettate. Ciò vale per il Monopoli, per il calcio o il cricket, così come per molti altri giochi tradizionali quali il gioco dell'oca che, nella sua versione indiana, simboleggiava una difficile ascesa al cielo (Grunfeld, 1975, pp. 131-33). Ci sono poi molti esempi di tavolieri da gioco, presso gli Indiani d'America, nonché di spazi per il gioco della palla, che hanno «porte» o quadranti corrispondenti alle quattro direzioni, oppure all'alternarsi delle stagioni, ai punti equinoziali, alle divisioni tribali (oppure a quelle tra uomini e donne, tra donne sposate e donne nubili, tra uomini maturi e uomini giovani). Talora, invece, sussiste il riferimento a una suddivisione in due metà simmetriche, rappresentate dal cielo e dalla terra, dai cambi di stagione o da altri riferimenti cosmologici (Culin, 1907, pp. 34-208 e *passim*). Nel suo studio sul gioco della palla nell'America centrale, Humphrey (1979) afferma che esso si basa in modo indiscutibile su una sorta di «simbolismo cosmico». Lo studioso pensa che il movimento della palla rappresenti il percorso dei corpi celesti attraverso due mondi dualisticamente concepiti, quello inferiore e quello celeste, innescando così la lotta tra luce e tenebre, tra estate e inverno, tra vita e morte. Anche l'antico gioco cinese delle «pentolacce» (cfr. Yang, 1969, pp. 138-65) conserva forse il ricordo di un analogo simbolismo, giacché le pentole (o la zucche) possono essere interpretate come contenitori del mondo o rappresentazioni del caos primordiale. Una connessione affine sembra valere anche per l'antico tavoliere azteco impiegato nel gioco detto *pa-*

tolli, che presenta, tra l'altro, chiare affinità col *pachisi* che si gioca nell'Asia meridionale. Se tali affinità siano da attribuire alla diffusione di un'unica consuetudine o piuttosto dipendano dall'utilizzazione indipendente della medesima struttura cosmologica è una questione che è rimasta irrisolta fino al XIX secolo inoltrato. In ogni caso, sembrano oggi assai convincenti le conclusioni di Beck (1982, pp. 199-205) a proposito del significato cosmologico del *pachisi*: i pezzi che si muovono lungo il tavoliere a quattro bracci, che rappresenta i quattro settori del mondo, compiono in senso inverso (antiorario) il percorso del sole attraverso le case dello zodiaco. Il dado a quattro facce, inoltre, fa riferimento alle quattro età (*yuga*) della tradizione indiana. Lo scopo del gioco, che si può riassumere nella volontà di ritornare al centro, fa pensare al desiderio di trionfare sulle avverse condizioni spazio-temporali.

L'analisi condotta da Geertz sul combattimento dei galli a Bali ricava il concetto di «gioco profondo» dal filosofo ed economista inglese Jeremy Bentham (1748-1832), che usava l'espressione per riferirsi a situazioni in cui la posta è così alta da rendere irrazionale la partecipazione al gioco. Nel combattimento dei galli vengono fatti due tipi di puntata: l'una, ufficiale, prevede scommesse di pari quota tra i proprietari dei galli e tra i loro sostenitori; l'altra si fonda sulle probabilità di vittoria ed è riservata alla folla che assiste. In genere le puntate raccolte tra gli spettatori sono tanto più elevate quanto maggiori sono quelle centrali, che coinvolgono i proprietari. L'interesse si crea perché il risultato viene presentato come del tutto imprevedibile. L'entità della scommessa ufficiale, del resto, accresce anche le scommesse a favore dei proprietari dei galli. In questo caso entrano in gioco non soltanto poste materiali, ma anche questioni d'onore, di considerazione e di status, nonché il piacere di recare un affronto all'avversario. Se si escludono coloro che sono dediti al vizio del gioco e che sono attirati (in genere per la propria rovina) dalle scommesse fondate sulla casualità, nel gioco d'azzardo non si rilevano mutamenti di condizione clamorosi, poiché vittorie e perdite tendono a bilanciarsi. Il «gioco profondo», tuttavia, che tende a mutamenti di condizione, possiede un suo impatto psicologico e sociale autentico. Soltanto gli uomini puntano sul combattimento dei galli, mentre donne, bambini, poveri e altri individui esclusi dal gioco si dedicano, alla periferia rispetto all'area del combattimento dei galli, alla roulette e ad altri giochi d'azzardo che funzionano secondo il meccanismo della casualità e sono gestiti da addetti ai lavori.

Il combattimento dei galli, in effetti, essendo riservato alla componente più «solida» della popolazione, sembra accostabile ad una «affaire d'honneur» (Geertz, 1973, pp. 435s.); inoltre esso non contrappone semplicemente l'uno contro l'altro gli individui, bensì coinvolge gruppi corporativi o addirittura interi villaggi e gruppi di discendenza patriarcale. Il denaro che serve a sostenere la scommessa centrale è stato raccolto tra i membri del gruppo ed è ritenuto assolutamente sleale puntare contro il gallo del proprio gruppo. I proprietari dei galli, del resto, nella puntata non mettono in gioco soltanto il proprio status, ma anche la loro collocazione nei rispettivi gruppi e lo status dei gruppi medesimi.

L'atmosfera in cui tutto ciò avviene, piena di piume, sangue, folla e denaro, scatena le passioni più accanite ma è sfumata dai pagamenti furtivi che denunciano un profondo imbarazzo nei confronti di una specie di identificazione personale con il mondo del demoniaco e della violenza animale. Il combattimento di galli, infatti, è fondamentalmente un incontro con il demoniaco, «un sacrificio di sangue offerto ai demoni, con appropriati canti e oblazioni, allo scopo di placare la loro rabbiosa fame cannibalica» (*Ibid.*, p. 420). Questi combattimenti dei galli si svolgono regolarmente in occasione di festività al tempio e come risposte collettive a calamità naturali come epidemie, siccità o eruzioni vulcaniche.

Si può tentare, inoltre, di stabilire un rapporto tra gioco d'azzardo e condizione sociale: il gioco d'azzardo, in effetti, coinvolge di solito re, eroi ed aristocratici, figure che hanno probabilmente determinato ai nostri occhi il modello dello scommettitore dai modi distinti. Le categorie di Geertz sono state applicate da Humphrey (1979, pp. 141-46) all'America centrale, per analizzare la protezione concessa dagli aristocratici al gioco della palla. Una conferma ancora più precisa proviene però dalle descrizioni fornite da Culin (1907, pp. 105-10) dei giochi di dadi degli Indiani Uroni, che fanno precedere il gioco da un'offerta di tabacco agli spiriti che ad esso presiedono. A volte il gioco coinvolge interi villaggi, oppure intere tribù. Nel corso di un gioco di dadi tra due villaggi, che durerà otto giorni, ciascun abitante delle due parti in causa getta i dadi almeno una volta. I giocatori più fortunati sono particolarmente ricercati ed essi

> in questo gioco mettono a repentaglio tutto ciò che possiedono; alcuni non abbandonano finché non sono rimasti quasi senza vestiti e non hanno perduto tutto ciò che sta nella loro capanna. Altri hanno messo in gioco per un certo periodo di tempo la propria libertà... Questi giocatori hanno l'aspetto di gente posseduta e gli spettatori non sono affatto più tranquilli: gli uni e gli altri si esibiscono in continue contorsioni, parlano alle ossa (cioè ai dadi) e coprono di insulti gli spiriti che favori-

sconο la parte avversa... Solamente in occasione di questi giochi, oppure quando sono in stato di ubriachezza, si manifestano le loro dispute e le loro lotte (*Ibid.*, pp. 105s.).

Donne e ragazze praticano un gioco simile, ma separatamente e in condizione d'inferiorità: diversi sono i valori segnati sulle facce dei dadi, che inoltre vengono gettati su una semplice coperta piuttosto che in un cesto o in un bussolotto, come avviene nel gioco riservato agli uomini (*Ibid.*, p. 107).

Giocare d'azzardo mettendo in palio la propria libertà è il vertice della scommessa, e come tale è una pratica diffusa in varie culture. Un'altra significativa modalità del «gioco profondo», che emerge ancora dall'esempio degli Uroni, è rappresentata dal privarsi delle vesti, un gesto determinato dalla volontà di impegnare nel gioco tutto ciò che si possiede in senso non soltanto figurato, ma concreto. La perdita del proprio status sociale non sembra perciò lontana della perdita della faccia.

Come ha osservato Geertz (pp. 417s.), l'identificazione col proprio gallo che si verifica a Bali durante i combattimenti sopra descritti si realizza sia in senso letterale che metaforico. In questo fenomeno è forse possibile rintracciare una affinità con la privazione delle vesti: nei due casi sono coinvolte le medesime categorie, che vanno dall'umiliazione profonda fino a sfiorare la sfera erotica. Il cosiddetto «strip poker», evidentemente, altro non è che un esempio «secolarizzato» di quest'ultima tendenza.

Il gioco d'azzardo ritualizzato, dunque, sembra rifarsi sia ad alcuni significati cosmologici, sia alle caratteristiche del «gioco profondo». Le potenzialità della sorte attirano i contendenti, coinvolgendoli profondamente in una competizione che consente alternativamente o un crollo regolato oppure una ridefinizione creativa dei ruoli strutturali attraverso i quali operano la società e il cosmo: il gioco riflette questa competizione, acquisendo tutti i caratteri del rito di passaggio liminale o dell'ordalia (Humphrey, 1979, p. 144), che si esprimono tanto nelle ripetizioni del processo cosmogonico quanto nelle ricomposizioni di quest'ultimo a partire dal caos. Significati iniziatici e cosmogonici sono stati individuati anche nel gioco di dadi che concludeva l'antico sacrificio indiano della consacrazione del sovrano (*rājasūya*): giocando in termini di parità con i membri delle diverse caste, il re, con la sua vittoria, sconfiggeva le forze del caso, del caos, del sovvertimento (Heesterman, 1957, pp. 140-57).

Come spesso accade nel gioco d'azzardo rituale, la competizione viene attivata con lo scopo di assicurarsi l'esito desiderato, ma ciò che davvero importa è la disponibilità a sottomettersi alle regole del gioco da parte di tutti i partecipanti. Implicazioni cosmogoniche e iniziatiche di questo genere sono rintracciabili anche in contesti in cui il gioco d'azzardo viene effettuato per un malato, sopra un defunto, oppure nei momenti forti del cambio delle stagioni (cfr. Culin, 1907, pp. 108-15; Hartland, 1924-1927, pp. 168s.; Jensen, 1963, p. 60).

Proibizioni e divieti del gioco d'azzardo. I principi per cui alcune religioni hanno proibito o denunciato il gioco d'azzardo si possono ricondurre a due ordini di motivi. In primo luogo si tratta del riflesso di valutazioni teologiche e culturali che operano all'interno delle diverse tradizioni; in secondo luogo queste proibizioni forniscono utili indicazioni, giustificate in sede teologica e culturale, su quali siano i fenomeni così pericolosamente attraenti che si ritiene opportuno combattere. Non stupisce che tra queste attrazioni condannabili vi sia anche il coinvolgimento nel «gioco profondo», con le sue eventuali implicazioni cosmologiche.

In *Isaia* 65,11s. il gioco d'azzardo compare tra i vari comportamenti con i quali Israele offende il Signore: «Ma voi, che avete abbandonato il Signore, dimentichi del mio santo monte, che preparate una tavola per Gad e riempite per Meni la coppa di vino, io vi destino alla spada». Gad (la fortuna) e Meni (il destino) erano divinità della sorte di probabile origine siriaca o fenicia. Si nota come la polemica contro il gioco d'azzardo sia condotta negli stessi termini di quella contro l'idolatria, che a sua volta coinvolge la polemica contro le seduzioni esercitate da false dottrine cosmologiche, al centro delle quali vi sono false divinità. Il contesto in questione suggerisce che, almeno nell'opinione del profeta, il gioco d'azzardo fosse uno dei vizi allettanti che attaccavano la cultura di Israele. Il medesimo atteggiamento si ritrova anche nel Talmud e nei vari divieti rabbinici, che riguardano una lunga serie di giochi che vanno dalla partecipazione alle Olimpiadi fino all'uso delle carte e degli scacchi, che gli Ebrei avevano adottato dai loro vicini. Contro quei giochi in cui è forte la componente dell'azzardo, in ogni caso, si accanisce in modo particolare la condanna della legge: due volte viene detto nella *Mishnah* che i giocatori di dadi e gli allevatori di piccioni non possono comparire presso una corte di giustizia in qualità di testimoni (*Ro'sh ha-shanah* 1,8; *Sanhedrin* 3,3) e il filosofo sefardita Mosè Maimonide estende la proibizione a coloro che giocano a scacchi per denaro (*Commento al Sanhedrin, loc. cit.*). Questa condanna si fonda sul principio secondo cui i giocatori sono propensi a commettere atti di ruberia, comportandosi da criminali. È interessante osservare che il medesimo disprezzo per i gio-

catori si riscontra nei libri della legge induisti, che accomunano i giocatori a ladri, assassini e altri soggetti pericolosi, ritenuti depravati e bugiardi (*Nārada Smṛti* 1,159 e 1,178; *Bṛhaspati Dharmaśāstra* 7,30).

Il passo di *Isaia* introduce poi un'ulteriore indicazione di condanna: impiegando la medesima radice linguistica per entrambi i termini, Jahvè «destina» alla spada coloro che «tentano» il destino. Una scena analoga viene recitata, in reltà, in un altro passo di *Isaia*, quando un generale (*rabshakeh*) del re assiro Sennacherib sfida Israele a una scommessa sui cavalli e ad un'altra ben più impegnativa, con profonde implicazioni teologiche sottintese nelle vanterie del personaggio, che insinua la fallibilità di Jahvè (Is 36s.). Se della scommessa sui cavalli non si fa più menzione in seguito, la punizione per l'arrogante presunzione teologica che offende Dio sembra invece implicita nell'esito successivo, che vede salva Gerusalemme e Sennacherib ucciso con la spada (Is 36s.).

Se la Bibbia denuncia il gioco d'azzardo, essa fa però eccezione per il getto delle sorti, come dimostra il ricorso a Urim e Tummim («sì e no»), le pietre contenute nel pettorale del sacerdote e che servivano per discernere la volontà divina (Es 28,30). Anche Saul venne scelto come sovrano sulla base del getto delle sorti (1 Sam 10,20s.) e così venivano scelti i sacerdoti e i cantori per servire a Gerusalemme (1 Cr 24s.). Anche il successore di Giuda quale dodicesimo apostolo, Mattia, fu estratto a sorte (At 1,26). In questi casi, evidentemente, il getto delle sorti non è ritenuto azzardo. Tuttavia è chiaro che Israele conosceva, per lo meno perché praticato da altri popoli, anche l'uso del getto delle sorti a fini di gioco d'azzardo; in *Gioele* 4 si trova un duro giudizio pronunciato contro quei popoli che «hanno diviso la mia terra» e che «hanno tirato a sorte sopra il mio popolo». Anche il salmista del *Salmo* 22 (16-18), immaginandosi cadavere, descrive una «torma di iniqui» che «si spartiscono le mie vesti e sulla mia tunica gettano le sorti»: quest'ultimo passo è ripreso in Gv 19,23s., come preludio alla crocifissione di Cristo, nell'episodio dei soldati che si dividono le vesti e tirano a sorte la tunica di Gesù, che era tessuta in un sol pezzo. In questo contesto il simbolismo della spoliazione e dell'azzardo accentua il senso dell'umiliazione e della sofferenza (cfr. Mc 15,16-20; Mt 27,28s. e 36).

Il canone della legge del primo Cristianesimo condannava l'azzardo senza mezzi termini. Due dei cosiddetti *Canoni apostolici* (41 e 42) proibivano sia al clero che ai laici, sotto minaccia di scomunica, di dedicarsi ai giochi d'azzardo. Nel Concilio di Elvira (306 d.C.) il canone 79 decretava un anno di bando dalla comunità per i colpevoli di gioco d'azzardo. Le restrizioni successive sono comunque rivolte al clero, con proibizione solo di alcuni giochi (con i dadi o con le carte: Slater, 1909, pp. 375s.). Questa attenuazione dei divieti ha fatto sì che la Chiesa potesse in seguito incoraggiare giochi come la tombola o la lotteria, con lo scopo di reperire fondi. Lo stesso vale per le Chiese ortodosse.

Negli scritti puritani la condanna cristiana del gioco d'azzardo si fa più recisa. Secondo la dottrina della predestinazione, ogni azione è già stabilita ed anche ciò che si dice sorte sta nelle mani di Dio: invocare Dio nel nome della fortuna equivale perciò ad offenderlo, perché lo si rende l'assistente di un piacere ozioso, secondo l'espressione di Knappen (1939, p. 439). L'uomo non è altro che il custode dei beni toccatigli, i quali, in ultima analisi, appartengono a Dio: l'uomo, dunque, non può scommettere su qualcosa che non gli appartiene a tutti gli effetti (cfr. Paton, 1924, p. 166). Chi perde al gioco, infine, facilmente si lascia andare alle imprecazioni.

Un atteggiamento tutto sommato più pratico sembra sotteso al divieto islamico di bere vino e di giocare d'azzardo: nel Corano, in particolare, Maometto dissuade dal cimentarsi nel gioco delle frecce, nel quale il perdente paga un giovane cammello che viene macellato e dato ai poveri: in tutto ciò c'è vantaggio per gli uomini, ma maggiore è il peccato (Palmer, 1880, p. 32).

Anche i libri delle leggi dell'Induismo sono pieni di cautela nei riguardi dell'azzardo. Come già s'è detto, i giocatori sono ritenuti testimoni inattendibili. Persistente è la convinzione che il gioco d'azzardo renda impuri e che la ricchezza ottenuta grazie ad esso sia contaminata. Significativo è un passo tratto dalle *Leggi di Manu* a proposito dei doveri del sovrano. Tra tutti i vizi regali, dieci sono prodotti dal piacere e otto dall'ira e tutti conducono alla miseria; dei primi dieci, i più pericolosi sono il bere, le donne, i dadi e la caccia (7,45-50). La medesima serie di quattro vizi ricorre anche nel *Mahābhārata* 3,14,7, in cui per bocca di Kṛṣṇa viene descritto l'epico gioco dei dadi, definito da questo divino personaggio come il peggiore dei vizi «nati dal desiderio»: sembra dunque tornare qui la condanna del gioco d'azzardo come «gioco profondo». La correlazione tra azzardo e desiderio ci porta al centro della riflessione indiana sul gioco, in quanto ogni azione nata dal desiderio costituisce un legame con questo mondo. Eppure, in termini induisti, anche gli atti del desiderio (compresi i quattro appena citati) attirano l'uomo verso il divino. Mentre in questo passo Kṛṣṇa avverte dei pericoli del gioco d'azzardo, nella *Bhaga-*

vadgītā, quando si rivela come manifestazione suprema, egli chiede di essere identificato col gioco dei dadi: «io sono il gioco dei bricconi» (10,36).

La tradizione religiosa buddhista sostiene il medesimo atteggiamento critico nei confronti del gioco d'azzardo, privo però di qualunqe ambiguità. Nel capitolo 16 del *Parabhava sutta* il Buddha cita l'inclinazione per le donne, per le bevande forti e per il gioco dei dadi tra gli undici comportamenti che portano l'uomo alla perdizione. Le undici vie della rovina sono poste in contrasto con l'unica via che conduce alla vittoria: l'amore per l'insegnamento del Buddha (*dhamma*). Altrove viene fatto divieto ai monaci di assistere a giochi e a spettacoli, compresi i combattimenti di elefanti, di cavalli, di bufali, tori, montoni e galli, nonché a vari giochi da tavolo, al gioco dei dadi e alle corse dei carri: tutti sarebbero occasione di distrazione e perciò dannosi per la virtù (*Tevijja Sutta*, *Majjhima Sīlam* 2-4).

Dei, demoni ed eroi dell'azzardo. Capita talora che alcune entità divine, per non parlare di quelle demoniache, siano coinvolte in un gioco d'azzardo. Una scommessa implicita è quella contenuta nel discorso di Jahvè a Satana, quando assicura che Giobbe resterà giusto e innocente anche se privato di tutto ciò che possiede (Gb 12,6-12). Nella tradizione cristiana, il *topos* del demonio che cerca di vincere al gioco l'anima di un uomo è presente ancora nel racconto di Stephen Vincent Benet, *The Devil and Daniel Webster*, del 1937. Una cerimonia annuale, nel Tibet, prevedeva una partita a dadi tra il grande lama e un uomo vestito come il sovrano dei demoni. Il lama vinceva con un punteggio prefissato e, scacciando il suo avversario, confermava l'autenticità degli insegnamenti (Waddell, 1895, p. 512).

In India i due lanci più bassi dei quattro consentiti al gioco dei dadi sono considerati appartenenti al demonio. Nell'epopea di Nala e Damayanti, infatti, un demone (Dvāpara) penetra nei dadi e un altro (Kali) «possiede» l'eroe facendogli perdere tutto ciò che aveva vinto (*Mahābhārata* 3,55s.). Ma gli dei dell'Induismo, come si è visto, talvolta giocano e talvolta sono identificati con il gioco (e l'esempio di Kṛṣṇa è non tanto l'unico quanto il più clamoroso; anche Śiva in tempi antichissimi era un dio del gioco d'azzardo e nei racconti mitici di età classica gioca spesso a dadi con la sua sposa Pārvatī).

Abbiamo già detto come in India i dadi siano chiamati in causa dopo le epoche (*yuga*) che «ruotano» quattro a quattro all'interno dei più vasti periodi cosmici costituiti dai *kalpa*. Il gioco a dadi della coppia divina formata da Śiva e Pārvatī rappresenta perciò la continuità dell'universo e il loro essere assorbiti in esso. Questo «gioco profondo» è un'espressione del concetto teologico di *līlā* (letteralmente: «gioco divino», «sport divino»). L'interruzione del gioco implica la fine dell'universo («mahāpralaya»), mentre la sua ripresa conduce a una nuova creazione (una cosmogonia). Quanto più intenso è il legame tra gioco d'azzardo e sorgere e declinare degli *yuga*, tanto più il gioco sarà giocato ritualmente, in connessione a particolari congiunture temporali nelle quali è messa in pericolo la continuità dell'universo. Śiva e Pārvatī forniscono così il modello mitico per coloro che ritualmente giocano a dadi in occasione della festività *Dīvālī* (*Dīpāvalī*), che tradizionalmente segna l'anno nuovo. Anche il grande gioco dei dadi del *Mahābhārata* si colloca in occasione della mitica congiunzione tra le due epoche di *Dvāparayuga* e *Kaliyuga*.

Uno dei principali elementi che collegano questo gioco con quello di Śiva e Pārvatī è quello della perdita delle vesti. La posta per cui Śiva e Pārvatī giocano consiste, infatti, nelle loro vesti e nei loro ornamenti. Quando Śiva perde anche l'ultimo indumento, il suo perizoma, si adira, va in giro nudo oppure si rifiuta di pagare. Pārvatī sottolinea ironicamente che egli vince soltanto quando bara (O'Flaherty, 1973, pp. 204, 223 e 247). Ma non accade mai che entrambi siano ridotti alla completa nudità, poiché ciò implicherebbe la loro immersione nel *mahāpralaya*, come Śiva e Śakti, come Puruṣa e Prakṛti. Quel che è interessante nel gioco del *Mahābhārata* è che, dopo che i cinque fratelli Pāṇḍava hanno messo in gioco tutto, anche la propria libertà e la sposa comune Draupadī, l'atto culminante dei vincitori (i Kaurava) consiste nello spogliare l'eroina di fronte ai suoi mariti e a tutti gli astanti. Essendo Draupadī l'incarnazione della dea, tuttavia, l'intervento miracoloso di Kṛṣṇa impedisce che ella sia privata delle vesti, a garanzia del fatto che la dissoluzione dell'universo non avrà luogo, in modo inopportuno, durante un periodo intermedio tra due *yuga*, come è quello in cui la storia è ambientata.

Il gioco d'azzardo ambientato nel mondo divino prevede, dunque, frequenti incontri con il demoniaco. I materiali di provenienza indiana approfondiscono molto questo tema, accentuando il contatto tra possessione demoniaca ed estasi divina. Nei racconti popolari dell'India meridionale detti *terukkūttu*, che contengono vari materiali epici, i tentativi di uno dei Kaurava, Duḥśāsana, per spogliare Draupadī sono il risultato del fatto che egli è in stato di possessione demoniaca, mentre Draupadī sperimenta nello stesso momento il più sublime stato di *bhakti* («amore divino»). In effetti, in tutti i giochi d'azzardo che vedono di fronte un dio e un demone, mai l'eroe può sperare di vincere

senza ricorrere a poteri che tengano in scacco il demoniaco.

L'eroe è pertanto un personaggio disposto ad affrontare il rischio anche di fronte a probabilità apparentemente troppo svantaggiose. È importante osservare che questo accade non soltanto nel *Mahābhārata*, ma anche nei vari racconti epici popolari. Nel racconto tamil intitolato *La storia del fratello maggiore*, due gemelli giocano sei partite a dadi contro Viṣṇu, inframmezzate da terribili rovesci di fortuna, l'ultimo dei quali è la loro morte (Beck, 1982, p. 143). Nell'epopea telugu *Gli eroi di Palnāḍu*, invece, una scommessa su un combattimento di galli divide in due gruppi contrapposti una serie di fratelli, mentre una sfida ai dadi adombra gli eventi che condurranno alla morte il gruppo dei giovani giocatori. Soltanto in anni recenti si è provveduto a porre fuori legge il combattimento di galli in occasione delle feste in cui venivano recitate storie di questo genere (Roghair, 1982, pp. 30, 62-295 e *passim*). Nell'epopea tibetana di Ge-sar di Ling l'eroe esegue ripetutamente un gioco divinatorio (*mōs*) usando, prima delle sue avventure, alcuni sassolini colorati: in questo caso le sorti sono favorevoli all'eroe. Nel canto epico di Mwindo, tra i Nyanga del Congo, l'eroe gioca nel mondo sotterraneo contro una divinità del fuoco, perdendo dapprima tutto ma infine vincendo, nel tentativo di richiamare dall'oltremondo il padre antagonista e riconciliarsi con lui.

Esiste infine un'altra dimensione relativa all'eroe impegnato nel gioco d'azzardo: essa compare, metaforicamente, soltanto nelle religioni basate sulla fede e riguarda quei personaggi, come Giobbe e Draupadī, che possono perdere ed essere spogliati di tutto ma non per questo mettono a rischio la propria salvezza. Si tratta della scommessa sull'esistenza di Dio riecheggiata nel celebre passo centrale del lungo *Pensiero* 164 di Pascal:

> Ma qui c'è un'infinità di vita infinitamente beata da guadagnare, una probabilità di vincita contro un numero finito di probabilità di perdita. Questo tronca ogni incertezza: dovunque ci sia l'infinito, e non ci sia un'infinita probabilità di perdere contro quella di vincere, non c'è da esitare: bisogna dare tutto. Così, quando si è obbligati a giocare, bisogna rinunciare alla ragione per salvare la propria vita piuttosto che rischiarla per il guadagno infinito, che è altrettanto pronto a venire quanto la perdita del nulla (trad. it. di P. Serini).

Pascal cerca così di dimostrare che la scommessa fondamentale, come nel combattimento dei galli di Bali, è una scommessa alla pari.

[Vedi *DIVINAZIONE*; vedi anche *SORTE*, vol. 4].

BIBLIOGRAFIA

Buona bibliografia, soprattutto sugli sviluppi storici della legislazione sul gioco d'azzardo, in St. Powell, *A Gambling Bibliography. Based on the Collection. University of Nevada. Las Vegas*, Las Vegas 1972. Tra gli articoli di Enciclopedia, si segnalano: J.L. Paton, *Gamblimg*; E.S. Hartland, *Games*; e G. Margoulith, *Games (Hebrew and Jewish)*; tutti in J. Hastings (cur.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, VI, Edinburgh 1913; inoltre T. Slater, *Gambling*, in *Catholic Encyclopedia*, VI, New York 1909; R.F. Schnell, *Games OT*, in G.A. Buttrick (cur.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, New York 1962.

Per le primncipali discussioni teoriche: E.B. Tylor, *Primitive Culture*, I: *The Origins of Culture*, London 1871 (trad. it. parziale *Alle origini della Cultura*, I: *Lo sviluppo delle credenze e delle superstizioni*, Roma 1985); Ch.J. Erasmus, *Patolli, Pachisi, and the Limitation of Possibilities*, in «Southwestern Journal of Anthropology», 6 (1950), pp. 369-87, che valuta le opinioni di Tylor in relazione a molte altre opinioni diverse (tra cui quella di R.St. Culin).

Sui vari aspetti del gioco: Ad.E. Jensen, *Mythos und Kult bei Natürvölker. Religionswissenschaftliche Betrachtungen*, Wiesbaden 1951; e soprattutto Cl. Geertz, *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, New York 1973 (trad. it. *Interpretazioni di culture*, Bologna 1987), sui combattimenti dei galli a Bali. L'«Association for the Anthropological Study of Play» (ATASP) ha offerto interessante materiale, tra cui: B. Mergen, *Reisman Redux. Football as Work, Play, Ritual and Metaphor*; e R.L. Humphrey, *Suggestions for a Cognitive Study of the Mesoamerican Ball Game*, entrambi in Alyce Taylor Cheska (cur.), *Play as Context* (ATASP Proceedings, 1979), West Point 1981; P. Ventur, *Mopan Maya Dice Games form the Southern Peten*, in Helen B. Schwartzman (cur.), *Play and Culture* (ATASP Proceedings, 1980), West Point 1980.

Per la documentazione: Fr.V. Grunfeld, *Games of the World*, New York 1975, buona informazione e belle illustrazioni. Sui giochi degli Indiani d'America: R.St. Culin, *Games of the North American Indians*, Bureau of American Ethnology Report, 24, 1907, rist. Washington/D.C. 1973. Cfr. anche R. Karsten, *Ceremonial Games of the South American Indians*, Societas Scientiarum Fennica. Commentationes Humanarum Litterarum, III.2, Helsinki 1930; C. Hesterman, *The Ancient Indian Royal Consecration*, The Hague 1957; Lien-Sheng Yang, *Excursion in Sinology*, Cambridge/Mass. 1969; L.A. Waddell, *The Buddhism of Tibet, or Lamaism*, 1895, rist. Cambridge 1958. Sulla proibizione del gioco d'azzardo (oltre agli articoli di Hartland, Paton e Slater ricordati sopra): M.M. Knappen, *Tudor Puritanism*, Chicago 1939.

Sul gioco d'azzardo nei miti e nell'epica: Wendy Doniger O'Flaherty, *Asceticism and Eroticism in the Mythology of Śiva*, Oxford 1973; Brenda E.F. Beck, *The Three Twins. The Telling of a South Indian Folk Epic*, Bloomington/Ind. 1982; G.H. Roghair, *The Epic of Palnāḍu. A Study and Translation of Palnāṭi Vīrula Katha*, Oxford 1982; Alexandra David-Neel, *The Superhuman Life of Gesar of Ling*, ediz. riv. London 1959; D.P. Biebuyck e K.C. Mateene, *The Mwindo Epic*, Berkeley 1969.

ALF HILTEBEITEL

Carte da gioco

La funzione delle carte da gioco all'interno della religione è duplice: per un verso ci si deve riferire ad alcuni tipi di rituali divinatori, per l'altro all'identificazione delle carte stesse come ricettacoli di una dottrina sacra di tipo esoterico. La ricerca storica tende a collocare in Cina l'origine delle carte da gioco, collegando il loro uso a rituali divinatori sciamanici o taoisti: la più antica carta da gioco conosciuta, che è stata rinvenuta nel Turkestan cinese, è databile all'XI secolo. Il disegno che decora le carte da gioco cinesi è copiato dalla carta moneta, impiegata per la prima volta sotto la dinastia T'ang (618-908 d.C.). Il disegno di una freccia, che compare invece sul dorso delle più antiche carte da gioco coreane, fa supporre che esse si siano sviluppate a partire da certe tecniche divinatorie, che interpretavano le figure prodotte dal getto casuale di alcune frecce all'interno di un cerchio suddiviso in quadranti.

I numeri e le figure, così come le loro mescolanze, possono essere espressioni simboliche di una matematica sacra oppure possono costituire delle ierofanie, essenze eterne e divine che si manifestano a noi nel tempo e nel cosmo visibile. Il mazzo di carte per la divinazione corrisponde a una serie di potenzialità divine di tipo matematico che si palesano in questa dimensione visibile e terrena. La disposizione delle carte rivela, come qualunque altra azione divinatoria, una struttura dotata di un suo preciso significato, in qualche modo omologa al processo divino della creazione che si manifesta all'interno di eventi terreni. L'interpretazione, o lettura, delle diverse disposizioni delle carte è fondamentalmente una intuizione – sostenuta dal simbolismo matematico delle carte – degli eventi mondani la cui struttura corrisponda a quel simbolismo.

Non è stata ancora accertata l'epoca in cui le carte da gioco fecero la loro prima comparsa in Europa. Secondo una delle tante ipotesi, esse sarebbero state introdotte nell'Europa meridionale dagli Arabi, nell'VIII secolo. La prima menzione di carte numerate si incontra, comunque, nella *Istoria della città di Viterbo* (1480) di Covelluzo: in essa si afferma che furono i Saraceni, nel 1379, ad introdurre a Viterbo le carte da gioco. Nel suo ampio studio *A History of Playing Cards* (New York 1966), Catherine P. Hargrave sostiene invece che queste prime carte numerate erano delle copie di antiche carte da gioco cinesi, giunte in Europa attraverso Venezia. Il reperto più antico, in Europa, è un mazzo di tarocchi (conservato solo in parte) disegnato nel 1392 in Francia per Carlo VI.

I mazzi di carte più utilizzati in Europa per la divinazione sono il mazzo comune, composto di 52 carte, e il mazzo dei tarocchi, che comprende 78 carte. Il mazzo comune è suddiviso in quattro serie: quadri, fiori (o bastoni: in inglese *clubs*), cuori e picche. Joseph Campbell (in Campbell e Roberts, 1979) pensa che i quattro «semi» rappresentino le quattro classi della società medievale: il clero (cuori), i soldati (picche), i mercanti (quadri), i contadini (bastoni o fiori). Le quattro serie di questo mazzo costituiscono forse lo sviluppo, sotto l'influsso protestante, dalle serie che già erano presenti nei tarocchi: coppe, spade, denari e bastoni. Dal momento che le quattro serie del mazzo comune culminano nelle figure del fante, della regina e del re, Campbell suppone che il simbolismo delle carte da gioco esprima una tradizione iniziatica ed esoterica medievale, in cui l'ascesa lungo ciascuna delle quattro linee, rappresentate dai «semi», porta ad una progressiva realizzazione spirituale.

Il mazzo dei tarocchi può essere diviso in due parti: quella degli «arcani minori», costituita di 56 carte divise ancora in quattro serie, e quella degli «arcani maggiori», che comprende 21 carte numerate e figurate più una priva di numero: la «matta». Non si conosce l'origine dell'iconografia dei tarocchi. Lo studio più antico sull'argomento, *Le jeu des tarots* (Paris 1781), di Court de Gebelin, fa risalire la decorazione di queste carte addirittura all'antico Egitto. Da qui sarebbe derivata la dottrina esoterica del dio Thoth, nascosta e conservata nell'alfabeto geroglifico, che assegna ad ogni divinità una simbologia fatta di figure e di numeri. Si tratta evidentemente di una teoria del tutto fantasiosa (la Stele di Rosetta, che permise la lettura dei geroglifici, fu scoperta soltanto alcuni anni dopo, nel 1790), anche se, per la verità, gli studi moderni sul simbolismo confermano che le immagini dei tarocchi racchiudono in sé, come pensava Gebelin, una conoscenza esoterica e una dottrina sacra. È universalmente riconosciuto che queste figure hanno qualcosa in comune col simbolismo dei riti iniziatici e dei culti misterici di età ellenistica e inoltre con l'astrologia antica e con l'alchimia medievale: anche in questi casi il processo della manifestazione delle forze divine viene rappresentato visivamente attraverso la progressione di simboli figurativi e numerici.

BIBLIOGRAFIA

J. Campbell e R. Roberts, *Tarot Revelations*, San Anselmo/Calif. 1979. Un lavoro ricchissimo, che raccoglie la documentazione del legame tra i tarocchi e la religione ellenistica e l'alchimia. Viene inoltre analizzato il ruolo dei tarocchi nelle società esoteriche del XIX secolo.

RICHARD W. THURN

Mito, rito e attività ludica

L'attività ludica costituisce una parte integrante della metafisica di numerose cosmologie, così come di molti particolari contesti rituali. Essendo il gioco diffuso in religioni caratterizzate da epistemologie assai differenti, l'ampiezza della sua presenza dipende dalla profondità delle premesse in cui il gioco stesso si trova collocato in ciascun sistema religioso. Quanto più astratte e generali sono le premesse di una religione imbevuta dell'ideazione del gioco, in altri termini, tanto più ampie e ricche di conseguenze sono le sue espressioni nella realtà religiosa.

Attributi dell'attività ludica. L'attività ludica è universalmente diffusa, indipendentemente dal fatto che talune culture possiedano o meno i termini per riferirsi a questo concetto. Il primo attributo dell'attività ludica è il suo aspetto «condizionale», nel senso che l'attività ludica è il mezzo con cui si attribuisce uno statuto di realtà a tutto ciò che si vuol far credere.

Infatti l'immaginazione e, di conseguenza, la possibilità di produrre realtà alternative sono prerogative esclusivamente umane. In questo caso si tratta, tuttavia, dei valori autentici di tali realtà, cioè della misura in cui e delle condizioni per cui esse vengono considerate valide. La moderna logica occidentale, peraltro, non accorda all'immaginazione alcuno statuto di verità e validità. Gregory Bateson (1972) ha sostenuto la «non verità» dei messaggi indicanti l'esistenza dell'attività ludica e, per altro verso, la non esistenza delle realtà denotate da tali messaggi. Ciò trova appoggio in una cultura, come quella occidentale, che possiede una cosmologia collocata in un ambito immutabile e che propone una comparazione tra il divino e l'umano: laddove il primo gode di uno statuto di verità assoluta, il secondo viene percepito come peccaminoso, come una profanazione del primo. Nella cultura occidentale, dunque, l'attività ludica, che ha carattere immaginario, viene spesso concepita come finzione e viene relegata nell'ambito delle cose «non serie», sullo stesso piano delle attività legate alla *fiction* e al tempo libero, oppure viene accostata alla categoria del «non ancora pienamente umano» che caratterizzerebbe i giochi dell'infanzia. Identificare l'immaginario con il favoloso significa in realtà vanificare i poteri effettivi dell'attività ludica e oscurarne il ruolo nel pensiero e nell'azione religiosi, specialmente nelle cosmologie, là dove uno stato di esistenza costituisce insieme una condizione di falsità.

Un'altra caratteristica dell'attività ludica è la necessità di una forma di riferimento, che peraltro può essere continuamente modificata. L'attività ludica muta i segni chiari di una certa forma in qualcosa di diverso, alterando le realtà che definiscono e caratterizzano il fenomeno. Ciò che viene cambiato, peraltro, mantiene ancora alcuni contatti fondamentali con la forma di base, restando così intimamente legato ad essa. La Festa dei Folli, ad esempio, l'antico rito di inversione diffuso nell'Europa medievale, aveva come punto di partenza la forma della Messa cristiana, che veniva tuttavia capovolta: il gioco non avrebbe avuto, in realtà, alcun significato per i suoi partecipanti se non fosse derivato dalla tradizionale Messa quotidiana e non avesse costituito un capovolgimento rispetto a quella.

Un terzo attributo dell'attività ludica consiste nella possibilità di trasformare qualunque fenomeno attraverso un certo «spirito di immaginazione», che però a sua volta è parzialmente limitato dagli elementi costitutivi della forma di partenza. Questo carattere dell'attività ludica è difficile da percepire in quelle ontologie, come quella induista, che prevedono una forte e attiva presenza dell'attività ludica negli atti della creazione: dal momento che l'attività ludica richiede l'esistenza di forme da modellare, infatti, come può essa precedere la creazione stessa delle forme? Nondimeno, se nell'Induismo il cosmo viene all'esistenza come un sogno percepito dal principio universale che tutto comprende, il *brahman*, allora tale difficoltà viene aggirata, in quanto la stessa forma originaria è a sua volta immaginaria e illusoria.

Un quarto attributo dell'attività ludica è quello di portare all'esistenza qualcosa che prima non c'era, cambiando la forma e la disposizione dei confini che costituiscono le categorie dei fenomeni e alterandone così il significato. Si può forse dire addirittura che la creazione, così come l'eventuale distruzione e ricreazione dell'universo, si realizzano appunto a causa di questa alterazione dei confini che delimitano la chiarezza dei fenomeni. Per questo l'attività ludica è intimamente associata, secondo Johan Huizinga (1938) e Arthur Koestler (1964), con la creatività e la creazione, così come del resto con il loro esatto contrario: la distruzione. Anche nella modalità più modesta di creazione, quella costituita dalla semplice inversione di una forma fenomenicamente valida, ciò che viene all'esistenza è solamente il riflesso di tale forma, ancora racchiusa dentro l'originaria posizione dei confini. L'inversione del genere sessuale, ad esempio, così come il sovvertimento di una certa gerarchia ben definita, sono limitate a un numero ben definito di permutazioni; genere sessuale e gerarchia, però, rimangono comunque i termini di riferimento di questi tipi di inversione. Le cosmologie che comprendono figure di trickster, d'altro canto, tendono a caratterizzarsi per la lunga serie di trasformazioni che toccano questi personaggi, cosicchè diventa difficile stabilire quale sia la forma originaria e quale la copia giocosa.

Un quinto attributo dell'attività ludica consiste nel suo essere uno strumento del tutto amorale, in quanto segnato dall'influenzabilità, dalla labilità, dalla flessibilità nell'ideazione: tutte qualità strettamente legate all'immaginazione e alla creatività. Nell'attività ludica, infatti, queste qualità possono interagire tra loro fino a scontrarsi con le forme consuete di stabilità e con le concezioni di ordine.

Sesto attributo, infine, dell'attività ludica è la tendenza a mettere in dubbio la stabilità fenomenica di ogni forma che pretenda di esistere come proposizione valida e rappresentazione «autentica». L'attività ludica è amorale nella sua capacità di sovvertire i confini di qualsiasi fenomeno e di scuotere, in questo modo, le basi di ogni forma di realtà.

Verificare se e in quale misura queste qualità dell'attività ludica siano connesse con la metafisica propria di un certo sistema religioso potrebbe illustrare in quale modo quel particolare sistema lavora. Verificare, per esempio, se i confini che separano l'ambito umano da quello del paranaturale siano assoluti oppure soggetti a continue gradazioni; verificare se le caratteristiche dei protagonisti di una cosmologia (dei, spiriti, demoni, trickster e così via) sono stabili oppure soggette a trasformazioni: tutto ciò potrebbe essere spiegato dalla rispettiva presenza, in quel particolare sistema religioso, dei caratteri dell'attività ludica.

Attività ludica e premesse cosmologiche. La presenza dell'attività ludica non pare connessa in modo particolare né con le grandi tradizioni religiose né con quelle locali, né con le cosiddette società tribali né con quelle più complesse: proporremo, pertanto, un esempio desunto da una popolazione tribale e uno tratto dall'Induismo.

Gli Iatmul del bacino del fiume Sepik, in Nuova Guinea, sono una popolazione tribale la cui cultura accoglie concezioni sia monistiche che dualistiche, che coesistono e vicendevolmente si trasformano in continuazione. Secondo la loro visione monistica, infatti, l'ordine cosmico viene a frantumarsi in una serie di principi, che finiscono per giustificare quel medesimo ordine e che si ricombinano poi in una sintesi di elementi soltanto per moltiplicarsi un'altra volta e ripetere ancora una volta il medesimo ciclo.

La caratteristica principale del cosmo degli Iatmul, perciò, è una trasmutabilità immanente, una sorta di attività ludica che agisce nelle forme fenomeniche e che si ripercuote sulle istituzioni sociali e si accosta alla particolare inclinazione al paradosso che risulta propria del pensiero degli Iatmul. Questa inclinazione al paradosso si esercita soprattutto nelle continue disgiunzioni che intervengono tra le forme fenomeniche. Si spiega così anche la forte tendenza alla frammentazione che emerge all'interno delle varie tradizioni culturali: tale tendenza finisce però per dimostrare la sintesi coerente dei differenti principi che regolano il cosmo degli Iatmul. Gli uomini iatmul, per esempio, quando giungono al culmine di una accanita discussione, mostrano a tutti i loro oggetti cerimoniali più sacri, anche alle donne attonite e ai fanciulli non ancora iniziati. L'efficacia rituale di questo genere di rappresentazioni collettive risulta, così, per molti anni irrimediabilmente distrutta. Ma questo singolare comportamento, che a prima vista sembra soltanto incontrollato e distruttivo, a un più accurato esame rivela profondi legami con le premesse generali della concezione di vita degli Iatmul, che proibisce, appunto, la fissazione di qualunque forma per un periodo di tempo troppo lungo.

In questa cosmologia, come del resto in molte altre, le caratteristiche delle forme vengono in essere attraverso il mutamento. Ma spesso sia le forme fenomeniche che l'agente del mutamento che le produce sono entrambi in qualche modo illusori. Nel momento stesso in cui si afferma che la solidità della reificazione è la condizione delle forme, in realtà si nasconde una più profonda riflessione: la loro condizione è piuttosto l'impermanenza. In questo caso l'attività ludica, nel suo ruolo di illusione, risulta fondamentale, in quanto essa è in grado di portare all'essere le forme che manifestano l'esistenza dell'universo. Ma a loro volta queste forme devono essere trascese dalla loro stessa negazione, allo scopo di rivelare la loro verità profonda, che altrimenti rimarrebbe mascherata dalla forza dell'illusione. L'attività ludica, dunque, finisce in qualche modo per cancellare la sua stessa creazione.

Alcuni elementi della cosmologia induista esemplificano questo aspetto astratto dell'attività ludica come processo cosmico, soprattutto nel riferimento al concetto di *līlā*, tradotto comunemente come *gioco* di forze e di energie in continuo movimento, che spontaneamente creano o distruggono il mondo in un processo senza fine. *Līlā* è pertanto una metafora del flusso, del movimento da cui il cosmo emerge e in cui alla fine scompare. Ogni produzione di forma concreta, implicando solidità e stabilità, nega queste premesse di fondo. Le quali, peraltro, non possono realizzarsi senza la creazione di una forma, che sarà allora l'opposto della non-forma, del flusso. Nello stesso istante (in termini cosmici), il fondamento di base della *līlā* deve, per attribuire a se stesso validità, dare esistenza ai fenomeni per poi immediatamente sovvertirli e distruggerli. La creazione dei fenomeni si realizza attraverso l'intervento di *māyā*, un concetto che viene in genere tradotto come «forza dell'illusione»: si tratta di un altro aspetto dell'idea di attività ludica nel senso qui inteso. Ogni fenomeno riposa e si basa su una premessa illu-

soria; il più astratto dei propositi è quello di cessare di esistere in quanto fenomeno.

Māyā annovera, tra i tanti suoi prodotti, anche il cosmo abitato dagli dei e dagli uomini, il cosmo cioè esprimibile come *saṃsāra*, una semplice apparenza per tutti i fenomeni che esistono in esso. *Saṃsāra* viene anche inteso come flusso, come processo di scorrimento che delinea ogni forma; non si tratta affatto dei fenomeni, la cui concretizzazione è invece in ogni senso assoluta. *Saṃsāra* si collega anche al concetto di attività ludica, facendo riferimento al ciclo delle nascite e delle rinascite di tutti gli esseri. È possibile, infatti, raggiungere la salvezza, uscendo dal *saṃsāra*, soltanto se si dissolvono le forze dell'illusione che portano alla superficie il flusso profondo. Per gli dei e per gli uomini, per gli amici e per gli avversari degli dei, i diversi aspetti dell'attività ludica costituiscono sia una prigione nella trappola fenomenica, attraverso l'illusione, sia una fuga da quella medesima prigione, attraverso la dissoluzione delle forme stabilite. Anche le divinità, in quanto esseri determinati, non sono forme definitive in sé e per sé: sono piuttosto segnali lungo la via della salvezza, così come altre figure stanno a indicare direzioni contrarie. Se non comincia a ottenere qualche vittoria sulle forze dell'illusione e non riesce, pertanto, a vedere nel profondo della creazione e della distruzione, ciascun individuo sarà per sempre preda dei paradossi di questo mondo, che appare stabile ma è immerso in un continuo fluire. La percezione di questi paradossi a livello teoretico diventa del tutto ironica via via che ci si solleva a un livello più alto.

La logica di simili idee permea numerosi aspetti della cosmologia induista. Idealmente, il ruolo creativo della figura di colui che sa rinunciare (*saṃnyāsin*), tutto teso alla penetrazione dell'illusione, finisce per comporre, nel ciclo dell'esistenza, lo stadio finale di vita in questa realtà. In senso teoretico, invece, l'aspirazione a far breccia nella forza dell'illusione, che rende possibile il mondo, costituisce parte integrante della vita in quel medesimo mondo.

Come gli uomini, così anche gli dei e i loro avversari non costituiscono nell'Induismo figure culturalmente unitarie e omogenee. Al contrario, si tratta di tipi che si autotrasformano secondo una logica di composizione che dipende dall'alterazione dei limiti reciproci e gerarchici che li definiscono e li circondano. Nelle loro trasformazioni, queste figure testimoniano la transitorietà estrema dell'illusione ma anche la necessità di questa forza da cui anch'essi, come l'umanità, dipendono per esistere. Nell'universo induista l'unica stabilità è la mobilità; la sola regola di classificazione è stabilita dal mutamento.

Questi modelli paranaturali, come del resto molti altri aspetti del mondo induista, risultano del tutto paradossali al pensiero occidentale, nel quale la stabilità viene postulata come qualcosa di reale, laddove il fluire è una realtà insieme secondaria e manchevole. Nella tradizione tamil dell'India meridionale, per esempio, Śiva appare come una figura che si autotrasforma; è il creatore, il protettore e il distruttore; è, secondo la felice definizione di Wendy O'Flaherty, l'ascetico erotico. Egli trascende e contiene il cosmo, manifestandosi in esso come sineddoche, come relazione di una parte col tutto. È insieme un ingannatore e un ingannato. Crea gli avversari degli dei, gli *asura*, e poi, di fronte al loro complotto, rimane indifeso mentre quelli compiono devastazioni. Ma egli trascende se stesso quando crea suo figlio Murukan, che distrugge i suoi avversari. Nei testi si accenna al fatto che Murukan è più grande di Śiva, ma nello stesso tempo è Śiva e insieme è riassorbito in lui. In questo esempio il potere dell'immaginazione, associata profondamente all'illusione, ha la capacità di espandere, di estendere e di trasformare le realtà fenomeniche ben oltre i limiti che fino a quel momento le avevano contenute, dando vita a un gioco di forze generative. Questa potenzialità diventa immediatamente effettiva, dal momento che la realtà e la stabilità che la definiscono sono soltanto illusorie.

Le permutazioni, dunque, nella fluida cosmologia degli Iatmul come nell'Induismo, pur all'interno di epistemologie radicalmente diverse, esaltano la frammentazione dei principi unitari che fluttuano insieme in una sintesi al solo scopo di poi separarsi ancora una volta. In entrambe le cosmologie l'attività ludica risulta legata all'astratta concettualizzazione della realtà fenomenica, che da un lato si appoggia barcollando in equilibrio precario sul confine tra cosmo e caos, mentre dall'altro pensa alla processualità come condizione di esistenza.

Attività ludica e occasioni rituali. Quando si incomincia a mettere a fuoco l'attività ludica inserendola all'interno di occasioni religiose o quasi religiose, lo spazio si fa più stretto, in quanto la presenza del gioco pare poter minacciare la validità e la stabilità dell'occasione rituale in cui viene a collocarsi. L'attività ludica, comunque, ricopre varie funzioni nei differenti contesti rituali.

L'attività ludica occupa forse il suo ruolo più significativo in quelle occasioni che vengono denominate «sagre festive»: si tratta di celebrazioni caratterizzate da atteggiamenti di gioia e di allegria, sostenuti dalle modalità tipiche della festa. Nella tradizione europea sono evidenti le affinità che accostano tali sagre al Carnevale e ad altri periodi liturgici del calendario cristiano. Nella tradizione induista, invece, queste sagre festive sono occasioni in cui si celebra il potere di una

determinata divinità e non sempre sono distinguibili dalle processioni in onore di quella divinità, cerimonie che costituiscono una caratteristica peculiare della cultura indiana.

Di particolare rilievo, in questa sede, è il fatto che queste sagre festive si avvicinano a essere una sorta di *performance* collettiva e totale, in cui un gruppo di partecipanti relativamente omogeneo celebra la totalità unitaria dell'ordine cosmico e di quello sociale. Per questo motivo molte delle distinzioni tra le diverse categorie sociali – le distinzioni basate sulla gerarchia, sullo status sociale o sull'età – possono essere temporaneamente sovvertite e dissolte in uno spirito di gaiezza. In questo modo coloro che di norma sono separati da obblighi morali e da ruoli sociali vengono invece accomunati da una esperienza di riscoperta del significato del «sacro», che rende tutti i convenuti una indivisa comunità di credenti.

Ciò si realizza in parte attraverso una inversione dell'identità sociale, che è capace di ribaltare le relazioni imposte dalle distinzioni consuete: ciò che di solito è in alto diventa inferiore e le posizioni periferiche divengono centrali. È il caso della festività dell'India settentrionale detta Kṛṣṇalīlā, o Festa dell'amore; oppure della tradizione europea del Carnevale, in cui lo spirito licenzioso e l'abbattimento dei confini sociali cominciano a preparare le restrizioni e le rinunce della Quaresima. In ogni caso, il riferimento all'attività ludica è fondamentale per stabilire un certo grado di omogeneità sociale tra i partecipanti, che permetta loro di ricevere e sperimentare, sia individualmente che collettivamente, il potere dei *sacra*. Nell'occasione del Carnevale l'indeterminatezza dell'attività ludica funge da preludio mediatore verso la trascendenza per un collettivo sociale che viene così preparato a ristrutturarsi come comunità religosa.

L'apogeo della fortuna del Carnevale fu toccato in Europa in epoca medievale, quando alcuni particolari dottrinali del Cristianesimo differivano in parte dalle formulazioni odierne. I confini tra divino e umano, ad esempio, erano più mutevoli e ambigui e assai diffuse erano certe tematiche che si manifestavano in uno spumeggiante grottesco, prodotto appunto dalla confusione tra quegli ambiti. Una cosmologia ancora soggetta a trasformazioni, più simile, per certi aspetti, a quella induista che ai suoi esiti moderni, incoraggiava lo svolgimento di quel genere di sagre festive, in quanto la gioiosa celebrazione della dissoluzione dei confini preparava il terreno per una loro nuova ricomposizione, conquistata con rinnovato vigore.

L'attività ludica all'interno delle occasioni autenticamente rituali, i cui contorni sono fortemente e chiaramente definiti, ha uno spazio molto più ridotto. Occasioni di questo genere, a differenza delle sagre festive, sono organizzate come sequenze di fasi ben distinte, che si susseguono secondo una progressione cumulativa. La gerarchia ha enorme importanza, perché vi sono chiare distinzioni sociali tra i partecipanti e inoltre tra questi e gli estranei. L'ordine regna dappertutto, in quanto garantisce la progressione misurata verso i messaggi del sacro. L'attività ludica, quando è presente, raramente mette in discussione i limiti esterni che circoscrivono l'occasione rituale o le distinzioni interne ad essa; al contrario, la mutevolezza dell'attività ludica è tesa a scopi più specifici.

La più caratteristica delle operazioni dell'attività ludica all'interno delle occasioni rituali è quella dei cosiddetti «rituali di inversione». Essi in realtà non sono rituali nel senso autentico del termine, ma in genere compaiono in una particolare fase della sequenza rituale. L'inversione si realizza in genere attraverso la parodia, l'imitazione o la messa in ridicolo di una certa categoria di persone o di argomenti operate da un'altra categoria (talora i medesimi procedimenti sono impiegati da una categoria contro se stessa). Tutto ciò si realizza in uno spirito ludico, attraverso la sovversione di una certa forma e la sua sostituzione con un'altra. Qui non viene messa in discussione la validità delle categorie o dei ruoli sociali già esistenti, che rimangono immutati: mutano soltanto i loro valori, cosicché viene ad alterarsi momentaneamente quanto ad essi si riconnette. Inoltre l'inversione di forma spesso comporta connotazioni di carattere innaturale, tanto che la versione moralmente corretta di quella forma si incontra nel contrario di ciò che è stato invertito. Le inversioni, dunque, riportano in realtà alla fondazione delle forme dalle quali viene derivata l'immagine invertita. La forma rovesciata, inoltre, rimane una rifrazione della sua immagine consueta: l'inversione, allora, conserva il dominio di quel discorso che è stato definito inizialmente dalla forma originaria. In questo modo viene controllata la forza trasformatrice dell'attività ludica e viene limitata la possibilità di permutazione concessa al gioco.

La mutevolezza così condizionata può comunque dare vita a significative manifestazioni all'interno di certe occasioni rituali. Tra gli Indiani Cherokee, ad esempio, la danza «dei Booger», ancora nei primi decenni di questo secolo, era un'occasione in cui la comunità dei credenti sperimentava una realtà alternativa, percepita come qualcosa di minaccioso che veniva proposto nell'attività ludica e attraverso essa veniva distrutto. Questa danza era preceduta e seguita da altre danze, associate alla morte e ai defunti. I Cherokee che si travestivano «da Booger» capovolgevano la propria identità quotidiana assumendo quella di stranieri dai

nomi osceni, dalle acconciature eccessive e dalle strane parlate. Costoro irrompevano chiassosamente nelle abitazioni in cui si svolgevano le sequenze della danza rituale e il loro comportamento aggressivo ed esaltato li faceva percepire come esseri maligni e minacciosi. Ciascun danzatore veniva deriso, parodiato e sbeffeggiato da parte di tutti gli astanti. Di fronte all'immoralità dei danzatori, inoltre, gli spettatori tentavano di placarli, di ammansirli e di cacciarli, infine, dallo spazio rituale. Usciti dal quale, i danzatori gettavano la maschera e, mescolati agli altri Cherokee, prendevano parte alle altre cerimonie rituali.

Questi danzatori, uomini comuni e ben conosciuti che si trasformavano in estranei per incutere terrore, rappresentavano così tutto ciò che vi era di cattivo e di terribile al di là dei confini della comunità morale. Le loro intrusioni sottolineavano e rafforzavano quei confini più di quanto sembrassero minacciarli. La parodia e la derisione rivolte loro dai membri della comunità morale mettevano in dubbio l'esistenza di questi caratteri all'interno della comunità, espellevano all'esterno i simboli del male e riaffermavano la correttezza dell'ordine morale e sociale. L'esempio ora riportato dimostra come l'ordine alternativo proposto dai danzatori non veniva affatto accolto seriamente dagli altri partecipanti. La loro realtà, infatti, fin dall'inizio era percepita come non autentica: la capacità di convincere dell'attività ludica, in questo caso, era contrapposta alla verità riaffermata dal rituale.

Anche in altre occasioni rituali l'attività ludica viene usata per falsare certe realtà alternative che vengono proposte come autentiche e negatrici della verità sacra. Nei riti di esorcismo del Buddhismo singalese, ad esempio, una realtà alternativa viene seriamente accennata e poi alterata nel corso di una attività ludica: in questo modo il giusto ordine può ripristinarsi, con un senso di rivelazione e in chiara contrapposizione al carattere illusorio del gico. Nella cosmologia singalese, infatti, i demoni sono percepiti come inferiori rispetto all'umanità, così come gli uomini lo sono nei confronti degli dei e del Buddha. Un uomo posseduto dai demoni, dunque, è visto come colui che sovverte la superiorità gerarchica dell'umano in relazione al demoniaco: il posseduto percepisce la realtà in quanto dominato dai demoni e non dalle divinità. L'esorcista deve dunque distruggere la realtà demoniaca che ha invaso il posseduto e ristabilire la superiorità morale delle divinità e degli uomini. Per fare questo egli deve innanzitutto rendere concreta e reale una ipotetica superiorità demoniaca. I demoni allora si manifestano nel mondo degli uomini, fiduciosi nella propria superiorità. Ma la loro presunzione di poter davvero dominare viene sovvertita e distrutta da una sequenza di episodi comici, che dimostrano l'illusorietà di questa pretesa. In questi episodi si mostra che i demoni sono soltanto dei ridicoli selvaggi, che ignorano perfino i rudimenti del corretto agire umano, dell'educazione e della moralità. Tutte le rivendicazioni della realtà demoniaca vengono così distrutte attraverso il gioco e i demoni vengono infine scacciati dal mondo umano per riprendere la loro corretta posizione cosmologica inferiore. Le affermazioni della validità del mondo demoniaco, realizzate per mezzo dell'attività ludica, preparano il terreno per la rivelazione del riemergere del corretto ordine cosmico e liberano il posseduto dalla presa demoniaca.

Questo breve resoconto sulle relazioni che intercorrono tra l'attività ludica e i diversi aspetti dell'organizzazione religiosa e rituale porta a concludere che si tratta di un fenomeno che interessa diffusamente l'esperienza religiosa. L'attività ludica provoca e incoraggia nei credenti varie forme di riflessione, al di sopra delle elementari premesse dei loro sistemi religiosi. Giocare con i limiti, e pertanto con la coerenza e la verità della forma e dell'idea, sottolinea che ogni affermazione data per scontata contiene in sé in potenza anche la propria negazione. D'altro canto l'esperienza di questo genere di sfide, quando infine vengono ristabilite le verità cosmologiche e rituali, rafforza e approfondisce la fede.

[Vedi *CARNEVALE*; e inoltre *TRICKSTER*, vol. 1; e *CAOS*, vol. 4].

BIBLIOGRAFIA

Rimane un classico sul ruolo dell'attività ludica nella società J. Huizinga, *Homo Ludens*, Amsterdam 1939 (trad. it. Torino 1946, 1973). Sulle relazioni tra attività ludica e attività creativa, cfr. A. Koestler, *The Act of Creation*, London 1964. Susanne Langer, *The Great Dramatic Forms. The Comic Rhythm*, in *Feeling and Form. A Theory of Art*, New York 1953, propone strette relazioni tra la drammaturgia comica e le forze del rinnovamento dell'esistenza. H. Bergson, *Le rire*, Paris 1900 (trad. it. *Il riso. Saggio sul significato del comico*, Milano 1961), proponeva invece la teoria secondo cui il comico nascerebbe dalla mancanza di contatto tra la rigidità delle forme e la vitalità dello spirito umano. Il suo saggio viene spesso letto in relazione a quello, di approccio più semiologico, di G.B. Milner, *Homo Ridens. Towards a Semiotic Theory of Humour and Laughter*, in «Semiotica», 5 (1972), pp. 1-30, che considera la spinta alla attività ludica come un cambiamento di schema. Lo studio fondamentale sul carattere paradossale di certi indirizzi cognitivi è comunque G. Bateson, *A Theory of Play and Fantasy*, in *Steps to an Ecology of Mind*, New York 1972 (trad. it. *Verso un'ecologia della mente*, Milano 1976). Mary Douglas, *The Social Control of Cognition. Some Factors in Joke Perception*, in «Man», 3 (1968), pp. 361-76, mette in luce l'indeterminatezza introdotta nella realtà sociale dall'attività ludica. Uno studio assai ampio, di tipo comparativo,

sulle teorie del gioco tra adulti e bambini, corredato da ottima bibliografia è Helen B. Schwartzman, *Transformations. The Anthropology of Children's Play*, New York 1978. J. Ehrmann (cur.), *Game, Play, Literature*, New Haven 1968 (Yale French Studies, 41), contiene alcune stimolanti analisi sull'attività ludica. D. Handelman, *Play and Ritual. Complementary Frames of Meta-Communication*, in A.J. Chapman e H.C. Foot (curr.), *It's a Funny Thing, Humour*, Oxford 1977, sottolinea i rapporti tra attività ludica e rituale. Posizioni differenti in M.C. Hyers (cur.), *Holy Laughter*, New York 1969; dello stesso autore: *Zen and the Comic Spirit*, London 1974. Utili considerazioni sulle sagre festive in R. Caillois, *L'homme et le sacré*, Paris 1939; e R. Girard, *La violence et le sacré*, Paris 1972 (trad. it. *La violenza e il sacro*, Milano 1980). McKim Marriott, *The Feast of Love*, in M. Singer (cur.), *Krishna. Myths, Rites and Attitudes*, Honolulu 1966, descrive in modo suggestivo la festa indiana chiamata Kṛṣṇalīlā. M. Bachtin, *François Rabelais e la cultura popolare del Medio Evo e del Rinascimento*, Torino 1980 (ed. originale in russo, Moskva 1965), è una panoramica sul Carnevale nell'Europa medievale, con felici intuizioni ma qualche eccesso. Sulla cosmologia degli Iatmul: G. Bateson, *Naven*, 2ª ed. Stanford/Calif. 1958. Sulla danza dei Cherokee: Fr.G. Speck e L. Broom (con la collaborazione di W.W. Long), *Cherokee Dance and Drama*, Berkeley 1951. Br. Kapferer, *A Celebration of Demons. Exorcism and the Aesthetics of Healing in Sri Lanka*, Bloomington/Ind. 1983, sulle componenti ludiche nell'esorcismo singalese. Infine H. Cox, *The Feast of Fools. A Theological Essay on Festivity and Fantasy*, Cambridge/Mass. 1969 (trad. it. *La festa dei folli*, Milano 1971), testimonia il rinnovato interesse del Cristianesimo per lo spirito ludico; invece J. Pieper, *In Tune with the World*, 1965, Chicago 1973, sostiene la teoria per cui una festa, se non è accompagnata da alcuna celebrazione religiosa, è un semplice artificio.

DON HANDELMAN

I

IDOLATRIA. Il termine *idolatria* è costituito da due parole greche, *eidolon*, «immagine», e *latreia*, «adorazione». Etimologicamente, *idolatria* significa «adorazione delle immagini». Gli studiosi hanno fornito per *idolatria* e *idolo* definizioni notevolmente differenti, rivelando in tal modo la complessità del problema. Eugène Goblet d'Alviella utilizza il termine *idolo* per designare immagini o statue «che vengono considerate coscienti e animate» e vede idolatria nell'atto di «considerare un'immagine come una personalità sovrumana» (Goblet d'Alviella, 1911, p. 126). In un articolo relativamente recente, J. Goetz (1962), cercando di acquisire una migliore padronanza del problema, stabilisce, in primo luogo, che in conformità con la sua etimologia idolatria «designa l'adorazione di immagini, enfatizzando la natura specifica del culto che circonda gli oggetti, un culto di adorazione, che strettamente parlando esprime un sentimento di assoluta dipendenza, specialmente attraverso il sacrificio». Egli afferma poi che i termini *idolatria* e *idolo* restano imprecisati e che «gli studiosi che hanno affrontato il problema dell'idolatria nella maggior parte dei casi hanno definito l'idolo come un oggetto di forma antropomorfica, simbolo di uno spirito, l'oggetto del culto». [Vedi *ANTROPOMORFISMO*, vol. 1]. Infine, avventurandosi nel campo della fenomenologia religiosa, arrischia una definizione di *idolo*: «qualunque oggetto materiale che riceva una forma di culto più o meno strutturato», essendo l'idolatria tale forma di culto.

Il concetto di idolatria ebbe origine in un contesto storico-religioso ben preciso: il monoteismo di Israele. Di conseguenza, un approccio autentico al concetto deve far riferimento alle Scritture ebraiche. In questa ricerca sulla reazione dei profeti ai concetti religiosi pagani, Christopher R. North presenta due concezioni, che deriva direttamente dai profeti. In primo luogo, «L'idolatria è il culto della creatura anziché del Creatore e, quel che è peggio, la creatura è fatta dall'uomo, che è egli stesso una creatura» (North, 1958, p. 158). Egli afferma poi: «L'idolatria è il culto di quel che in termini moderni potremmo chiamare sviluppo, la "forza vitale", l'*élan vital*, o di quel che noi desideriamo, anziché del Creatore che trascende ed è in un certo senso esterno alla creazione» (*Ibid.*, p. 159). Infine, vi è un'altra definizione, di formulazione più recente: «L'idolatria può essere definita come il culto di un idolo (*eidolon*, immagine, ritratto) considerato come un sostituto del divino» (M. Delahoutre, *Idolâtrie*, in *Dictionnaire des religions*, Paris, 1984).

Questa breve rassegna dovrebbe aiutarci a inquadrare la nostra ricerca. Il concetto di idolatria ebbe origine dall'applicazione del secondo comandamento. Acquisì una formulazione definitiva nella censura, posta in atto dai profeti di Israele, dei culti pagani e della loro influenza sul popolo eletto. Questa eredità biblica passò nel Nuovo Testamento e nel Cristianesimo primitivo, facendosi strada attraverso la selva dei culti pagani. Il monoteismo islamico accolse questo concetto ebraico-cristiano e ne fece uno dei fondamenti delle sue credenze e della sua fede.

Cominciando con queste nozioni, elaborate con l'aiuto del pensiero dogmatico e anche dell'istanza polemica dei tre grandi monoteismi, lo storico delle religioni amplia la sua concezione dell'idolatria studiando questo fenomeno religioso attraverso il comportamento dell'*homo religiosus* in rapporto alla rappresentazio-

ne della divinità. Questo studio finisce tuttavia col diventare troppo vasto e con l'includere altri aspetti di notevole importanza: le immagini del culto, il simbolismo nelle religioni e nei culti, l'arte religiosa, la venerazione delle immagini, l'iconoclastia. La presente indagine si limita all'idolatria, tema che verrà affrontato su due livelli: da un lato, il fatto storico-religioso che i tre grandi monoteismi censurarono il culto degli idoli; dall'altro lato, il fenomeno dell'attitudine dell'uomo al culto in presenza di una rappresentazione visibile della divinità. Lo studio di questi due aspetti viene svolto facendo riferimento alla documentazione storica tramandataci dall'*homo religiosus* in questione.

Semantica storica. Negli antichi testi greci, a partire da Omero, troviamo raramente il termine *eidolon*. Derivato da *eidos*, «aspetto, forma», il termine *eidolon* possiede diversi significati: «fantasma, forma indeterminata, immagine riflessa in uno specchio o nell'acqua». Significa anche immagine formata nella mente umana. Pertanto, nell'antico mondo greco, *eidolon* non aveva un significato religioso.

Dobbiamo quindi passare al mondo greco biblico, dove troviamo *eidolon* nei Settanta. Usato settanta volte nei testi protocanonici, traduce sedici diverse parole ebraiche come ad esempio *aven*, vanità; *elil*, niente; *gillulim*, escrementi; *pesel*, statua intagliata; *tselim*, immagine. Per questi testi protocanonici la Vulgata usa *idolum* centododici volte e *simulacrum* trentadue volte, per tradurre quindici parole ebraiche. *Eidolon* compare molte volte anche negli scritti apocrifi. La Bibbia ebraica usa trenta nomi diversi in riferimento agli idoli e cita quarantaquattro divinità pagane. *Eidolon* indica così i falsi dei e lo fa con una sfumatura di disprezzo, dal momento che essi sono vanità, menzogna, nullità, immagini vane, metallo forgiato, legno scolpito. È pertanto attraverso le scelte compiute dai traduttori greci della Bibbia che *eidolon* acquisì il significato religioso di rappresentare una divinità pagana considerata come falso dio. Così i Settanta diedero a *eidolon* un nuovo significato, peggiorativo e polemico. (Per estensione, *eidoleion* indica un tempio in cui si trovano degli idoli).

Eidolon passò nel Nuovo Testamento greco. Non troviamo il termine nei Vangeli, ma ricorre altrove (At 7,41; 15,20; Rm 2,22; 1 Cor 8,4; 8,7; 10,9; 12,2; 2 Cor 6,16; 1 Ts 1,9; 1 Gv 5,21; Ap 9,20). La Vulgata lo traduce a volte come *idolum* e a volte come *simulacrum*. In un passo (1 Cor 8,10) compare il termine *eidoleion*, «tempio di idoli», che la Vulgata conserva, latinizzandolo in *idolium*. I passi del Nuovo Testamento mostrano che agli occhi dei compilatori gli dei pagani non hanno sostanza (Gal 4,8). Dietro al loro culto si cela l'opera dei demoni (1 Cor 10,19).

Il termine *eidolon* passò a far parte della terminologia patristica. Il suo uso diventa comune a partire dal II secolo in poi. Nell'*Epistola di Barnaba*, gli *eidola* sono gli dei pagani ai quali si rivolsero gli Ebrei nel deserto. Giustino Martire (*1 Apologia* 64,1) designa come *eidolon* una statua di Kore, che era considerata figlia di Zeus. Parlando degli dei pagani, Clemente d'Alessandria utilizzò in modo completo il ricco vocabolario greco dei suoi tempi. Lo provano ad esempio alcuni passi del capitolo 4 del *Protrettico ai pagani*, dedicato alle statue degli dei, *agalmata*. Egli le chiama idoli (4,53,1) e le include fra i demoni (4,55,1), che sono spiriti impuri e vili. Egli invita i suoi lettori ad avvicinarsi a queste statue (*agalmata*) per scoprire l'errore che nascondono: «Il loro aspetto mostra chiaramente l'impronta delle disposizioni interiori dei vostri demoni» (4,57,1). Poi biasima i Greci per aver essi stessi fornito modelli di sensualità in questi idoli (4,61,1). Giustino dichiara che Cristo venne a liberare gli uomini dal dominio degli idoli (*Dialogo con Trifone* 113,6). Questi dei pagani sono soltanto spettri che prendono possesso dello spirito umano e danno ai pagani l'illusione del culto divino (Atenagora, *Libellus* 23). Questi pochi esempi, tratti dall'arsenale della polemica degli Apologisti e dei Padri greci, mostrano come il significato di *eidolon* si dilatò nel mondo greco durante i primi secoli dell'era volgare.

I Padri latini adottano il medesimo vocabolario e assumono un'identica posizione. Tertulliano mostra che gli dei pagani non hanno sostanza (*Apologeticum* 10,2); poi attacca le statue in quanto materia inerte, *simulacra* costituiti di materiale simile a quello dei vasi e dei comuni utensili (12,2). In maniera analoga, Firmico Materno parla delle *imagines consecratas* del culto pagano pubblico (*Octavius* 24,5). Agostino dà una struttura definitiva a questa critica dell'idolatria compiuta dagli Apologisti latini. Parlando degli dei pagani, illustra il rapporto semantico esistente tra *simulacrum* e *idolum*: «*simulacra*, che in greco vengono chiamati idoli» (*Esposizioni sui Salmi* 135,3). Ai suoi occhi, gli adoratori di idoli sono *daemonicolae*. L'idolo permette al demone di trasmettere la sua rivelazione (Mandouze, 1958).

I termini *eidololatria* e *eidololatres* non compaiono né nei testi greci laici né nei Settanta, né negli scritti di Filone Ebreo. Essi costituiscono un contributo specifico del Nuovo Testamento e della letteratura cristiana dei primi secoli del Cristianesimo. Paolo considera l'idolatria un grave peccato e lo inserisce nella lista di peccati che i cristiani devono evitare (1 Cor 5,10-11; 6,9; 10,7; 10,14; Gal 5,20; Col 3,5; Ef 5,5). L'autore di *1 Pietro* 4,3 parla in maniera analoga del culto degli

idoli, che dovrebbe essere rinnegato dai cristiani. Lo stesso concetto compare in *Apocalisse* 21,8 e 22,15.

L'impiego dei due termini diventa costante nella letteratura patristica greca. Clemente Alessandrino fornisce anche una definizione di idolatria: «l'estensione a numerose divinità di quel che è riservato all'unico vero Dio» (*Miscellanee* 3,12). La Chiesa cristiana si oppose agli idoli e condannò la loro fabbricazione. Gli Apologisti del II secolo lasciarono un vero e proprio arsenale di argomenti dal quale i polemisti cristiani avrebbero attinto fino all'età di Agostino.

Idolatria e Scritture ebraiche. La condanna formale dell'idolatria si trova in *Esodo* 20,3-5. Il Dio biblico (il cui nome senza vocali è YHVH) proibisce al tempo stesso il culto di divinità straniere e la produzione di immagini che pretendano di rappresentarlo, dal momento che è impossibile rappresentare il Dio d'Israele. Una conferma e un'amplificazione di questo comandamento si trovano in *Deuteronomio* 4,12-19. L'interdizione riguarda sia le immagini teriomorfiche che quelle antropomorfiche. Riguarda anche rappresentazioni simboliche in forma animale della divinità. L'idolatria assunse così un duplice aspetto: il culto idolatrico di Jahvè e al tempo stesso il culto di falsi dei.

La proibizione mosaica. Il secondo comandamento vieta le rappresentazioni della divinità (Es 20,4-6; Dt 4,15-19 e 5,6-9; Lv 26,1). Una tendenza rigorista prese alla lettera tale proibizione mosaica e mise al bando tutti gli ornamenti degli edifici religiosi. Questa tendenza, che trovò ampia diffusione tra i Farisei, insisteva sulla spiritualizzazione di Dio e si opponeva radicalmente al pericolo dell'idolatria. Una tendenza più liberale, tuttavia, è sempre esistita, come attestano le decorazioni animali e umane di certe sinagoghe scoperte dagli archeologi. [Vedi *ICONOGRAFIA EBRAICA* e *SINAGOGA* nel volume sull'Ebraismo].

Culto idolatrico di YHVH. I testi biblici fanno riferimento a questo culto in varie occasioni. Le tribù ebraiche subirono l'influenza della cultura cananea (Gdc 3,5-6; Dt 7,1-5). Mica, della tribù di Efraim, costruì un *pesel* e un *massekhah,* un'immagine scolpita e un idolo di metallo forgiato (Gdc 17,1-13), forse immagine di Dio. Dopo la sua vittoria sui Medi, Gedeone utilizzò l'oro sottratto ai nemici per fabbricare e innalzare un *efod* (Gdc 8,22-27). Inoltre, possediamo testimonianze relative al culto tauriforme di YHVH nel regno settentrionale di Israele dopo lo scisma del 935 (1 Re 12,26-32; 2 Re 15,24). In 1 Re 12,28 Geroboamo presenta Dio, simboleggiato dal toro (Hadad e Teshub, dei della fertilità), come il liberatore di Israele al tempo della fuga dall'Egitto. L'autore di 2 Re 15,24 parla dell'erezione di statue di tori divini. È questa la tradizione religiosa del vitello d'oro.

I profeti combatterono l'uso delle immagini, perché rappresentavano il pericolo della superstizione. *Osea* 3,4 si scaglia contro le stele (*matstsebot*) erette in prossimità degli altari, gli *efod*, che sono immagini o strumenti per interrogare Jahvè, e i *terafim*, assai simili agli *efod.* Il profeta mira in tal modo a eliminare anche gli accessori del culto. Geremia si spinse ancora più oltre, dichiarando intorno al 587 a.C. che non avrebbe più parlato dell'Arca dell'Alleanza di Jahvè, che non sarebbe più stata ricordata né dimenticata e che non sarebbe mai più stata ricostruita (Ger 3,16).

L'argomento dei profeti è semplice. Esso rifiuta ogni rappresentazione tangibile di Dio come pericolosa, dal momento che l'immagine risulta distinta da Dio. Osea, inoltre, fa riferimento al passato, alla giovinezza di Israele e alla fuga dall'Egitto (Os 2,17). Le polemiche dei profeti trovano pertanto supporto nella tradizione mosaica. È in questo contesto che l'episodio del vitello d'oro (Es 32) va interpretato e considerato nei termini di una protesta contro il culto di Jahvè tauriforme. Qui ci troviamo chiaramente di fronte a un totale rifiuto del simbolismo dell'idolo.

Idolatria come culto di falsi dei. Al secondo aspetto dell'idolatria viene concesso molto più spazio nella Bibbia; per comprenderlo dobbiamo dare uno sguardo retrospettivo alla storia dell'idolatria in Israele. Gli antenati del popolo eletto praticavano il politeismo. Giosuè lo ricordò nel suo discorso all'assemblea di Sichem: il padre di Abramo e di Nacor servì altri dei (Gs 24,2; 24,14) e anche in Egitto alcuni Ebrei adoravano divinità pagane. Dopo il loro ritorno dall'Egitto, le tribù ebraiche seminomadi che si stanziarono in Canaan si trovarono sotto l'influenza della cultura pagana circostante e furono continuamente tentate ad adottare gli dei di tale cultura (Gdc 10,6; 1 Sam 7,4; 12,10). Inoltre, i re spesso favorivano il politeismo con l'introduzione di mogli straniere che mantenevano i loro dei (1 Re 11,7; 11,33). Amos accusa i suoi contemporanei di adorare Siccut e Chiion (Am 5,26), due divinità astrali. Il prestigio del pantheon assiro esercitava una profonda influenza sulle popolazioni di Israele. Durante il regno di Manasse (688-642 a.C.) scoppiò una grave crisi religiosa. Turbato dai trionfi degli Assiri e dei Caldei, il fedele si volgeva agli dei dei conquistatori (2 Re 21,1-9; 23,4-14). Essi adoravano il sole, la luna, i *baal* e le Astarti (Ger 2,8; 7,9). Nei santuari regnavano Nergal e altre divinità (*2* Re 17,30-31). Dopo il 587 ci fu la prova dell'esilio, seguita da una riforma spirituale. Le orazioni dei profeti si rivelarono salutari per la religiosità di Israele, che riacquistò consapevolezza della sua fede monoteistica. Dopo il ritorno dall'esilio, furono vigili nel mantenere la distanza dall'idolatria, che continuava a costituire una minaccia per il popolo

a causa delle popolazioni rimaste in Palestina, specialmente in Samaria. La reazione contro i culti idolatrici caratterizzò soprattutto i tentativi sincretistici attuati sotto Antioco IV Epifane (2 Mac 6,2). L'intera nazione ebraica si riunì saldamente attorno alla fede in Jahvè.

Gli oppositori più risoluti dell'idolatria furono i profeti e le loro profezie. Quando a Betel si tolse solennemente il velo al vitello d'oro, un profeta comparve davanti a Geroboamo e annunciò la minaccia di Jahvè (1 Re 13,1-32). Elia ed Eliseo lottarono contro il culto di Baal e contro i suoi sacerdoti (1 Re 18,22-40). Amos rimproverò i suoi compatrioti perché si lasciavano sedurre dagli idoli (Am 2,4). Anche Osea si espresse in termini aspri, perché ai suoi occhi il culto di Israele era diventato idolatria (Os 4,12-13). Isaia si scagliò contro gli idoli e ne annunciò la caduta (Is 2,20; 17,7-8; 30,22).

Uno dei temi più importanti della polemica profetica è la vacuità dei falsi dei. Gli idoli non sono altro che pietra e legno (Ger 16,20). Osea non esita a paragonare l'idolatria al feticismo, poiché ai suoi occhi l'immagine viene innalzata al posto di Dio (Os 8,4-6). Isaia scrive violenti attacchi contro gli dei babilonesi, che egli paragona al nulla (Is 44,14-17). Questi dei senza spirito vengono trasportati da bestie da soma (Is 46,1-2). Il tema della vanità dell'idolo continuerà il suo cammino, per esssere utilizzato dai profeti successivi (Bar 6; Dn 13,65; 14,42). Si cristallizzerà inoltre in un gran numero di termini ironici e dispregiativi: *nullità, inconsistente soffio di vento, menzogna, cadavere*. Il termine preferito da Ezechiele è *gillutim* («letamaio»). Lo scherno dei falsi dei è una tradizione biblica anteriore ai profeti e che continua dopo l'esilio (Preuss, 1971).

La *Sapienza di Salomone*, scritta in greco alla vigilia dell'era cristiana, contiene un vero e proprio processo all'idolatria, soprattutto nei capitoli 13-15. L'autore rifiuta il culto della natura, l'idolatria e la zoolatria (culto di animali). Tuttavia, pur mantenendosi integralmente fedele alla tradizione biblica, egli riflette la temperie del suo tempo recando omaggio alla bellezza della natura e delle opere d'arte. Egli attacca la concezione stoica degli dei, secondo la quale Zeus era l'etere, Poseidone l'oceano e Demetra la terra (Sap 13,1-19). Egli attacca il culto dinastico dei Tolomei (14,17-20) e le religioni misteriche (14,23). Nella sua visione, i seguaci della zoolatria hanno totalmente perso la ragione (15,18-19). È nei termini di un autentico Jahvismo che egli giudica le religioni pagane. Considera l'idolatria come una confusione di fondo, perché attribuisce il nome di Dio a ciò che non è Dio (13,2; 14,15; 14,20). Inoltre, il fedele adora idoli morti che sono incapaci e privi di potere. Questa confusione, che deriva dalla tentazione, porta a un'aberrazione mentale che alla fine provoca una carenza di moralità tra i fedeli, che cadono nell'errore se non addirittura nella lascivia. Tuttavia, pur condannando le concezioni erronee che Abramo e il popolo eletto hanno ripudiato, l'autore esprime la sua ammirazione per l'arte. La *Sapienza di Salomone* ci ha lasciato una vera e propria sintesi delle polemiche bibliche contro gli idoli, sintesi nella quale sono già penetrate concezioni provenienti dal mondo greco contemporaneo.

Idolatria e Cristianesimo. Lo studio dell'idolatria dal punto di vista del Cristianesimo antico risulta connesso a problemi relativi alla nascita dell'arte cristiana e alla questione delle immagini, del loro culto e del rifiuto di adorarle. L'atteggiamento da adottare nei confronti degli idoli era stato prescritto ai cristiani fin dai primi decenni della Chiesa. I cristiani che provenivano dall'Ebraismo avevano tradizioni molto forti. I cristiani che si erano convertiti dal paganesimo si staccarono radicalmente dagli idoli e dal loro culto. Essi vivevano tutti in mezzo a popolazioni pagane che avevano fatto proliferare templi, altari, statue, sacrifici, processioni e feste in Egitto, in Grecia, a Roma e nel Vicino Oriente. La rapida diffusione del Cristianesimo nelle province dell'Impero costrinse la Chiesa ad assumere posizioni molto esplicite nei confronti dei culti pagani.

L'eredità biblica. Nel Nuovo Testamento sono presenti tracce dell'opposizione dell'Antico Testamento agli idoli; *eidolon* ricorre diverse volte nelle lettere paoline. *Galati* 4,8 accoglie il tema comune degli dei pagani che non hanno sostanza. In *1 Corinzi* 10,19, Paolo afferma che quando un individuo venera gli idoli si appella ai demoni. Questo concetto era già comparso in *Deuteronomio* 32,17 e venne sviluppato dopo l'esilio in conseguenza del successo della demonologia. La polemica paolina riporta in auge la nozione che i pagani offrono sacrifici a demoni. La demonolatria viene denunciata anche in *Apocalisse* 9,20. Il doppio tema biblico della vanità degli idoli e del carattere demonico dell'idolatria sarà in seguito accolto dagli Apologisti e dai Padri della Chiesa. [Vedi *DIAVOLO*, vol. 1].

L'eredità biblica relativa agli idoli raggiunse i cristiani anche attraverso una seconda via, quella di Filone Ebreo. Nell'*Allegoria delle Leggi*, Filone cerca di differenziare la divinità da qualunque immagine umana, poiché «l'antropomorfismo è un'empietà più grande dell'oceano» (*Sulla confusione delle lingue* 27). Nelle opere *Sul decalogo* (52-80) e *Della vita contemplativa* (3-9), fornisce due trattazioni sugli dei pagani. Entrambe seguono lo stesso schema, consistente in cinque punti: 1) una critica della divinizzazione degli elementi (terra, acqua, aria, fuoco); 2) una critica della divinizzazione del sole, della luna e del cosmo; 3) una critica degli dei considerati come attori nella mitolo-

gia; 4) un attacco contro l'idolatria; e infine 5) una critica della zoolatria. J. Schwartz (1971) l'ha chiamato «schema filoniano». Tale schema influenzò la critica dell'idolatria compiuta dagli Apologisti greci e latini, che vi attinsero parte del loro materiale polemico. Sul tema del culto delle statue e delle immagini divine, Filone scrive: «La loro sostanza è di pietra e di legno, che solo un attimo prima era totalmente priva di forma... Frammenti che erano loro fratelli o loro familiari sono diventati vasche da bagno o bacinelle per lavarsi i piedi» (*Sulla vita contemplativa* 7).

Gli Apologisti e i Padri greci. Nella sua prima *Apologia* (9,1-5), Giustino Martire concentra i temi principali delle polemiche del II secolo contro gli idoli: la forma umana non si addice alla divinità; gli idoli sono privi di anima e sono costruiti con una materia vile; sono opera di artigiani corrotti ed esca per i ladri; portano i nomi di demoni malefici, a somiglianza dei quali vengono plasmati. Nella sua *Apologia*, Aristide di Atene non manifesta simpatia per gli idoli dei Greci. Egli condanna severamente il peccato di adorare cose create, ma si rivela ancora più aspro nei confronti dei barbari, che venerano la terra, l'acqua, il sole e la luna e creano idoli che presentano come divinità. Nel suo *Libellus*, un altro ateniese, Atenagora, tenta di dimostrare che la fabbricazione di statue di divinità è recente. Tutte queste statue sono opera di uomini di cui conosciamo i nomi. Gli artisti hanno pertanto fabbricato dei che sono più giovani dei loro creatori. In breve, tutti questi idoli non sono nient'altro che frammenti di creazione, che il fedele adora al posto del creatore. Secondo questa interpretazione dell'idolatria in senso feticista, Atenagora spiega la manipolazione degli idoli da parte dei demoni. I demoni spingono i fedeli a radunarsi intorno agli idoli, poi durante i sacrifici leccano il sangue delle vittime. Ma tutti questi dei un tempo erano stati uomini. Eredità della Grecia laicizzata dell'età immediatamente precedente all'era cristiana, questo tema dell'evemerismo sarebbe diventato un argomento importante, uno di quelli che i Padri avrebbero utilizzato in continuazione.

Clemente di Alessandria scrisse il suo *Protrettico* per convincere gli adoratori degli dei di quella che egli riteneva la stupidità e la bassezza dei miti pagani. Egli cerca dapprima di determinare l'origine e la natura degli idoli. Pezzi di legno e pilastri di roccia nei tempi antichi divennero rappresentazioni umane grazie al progresso dell'arte, di cui l'autore fornisce un quadro ben documentato. Poi Clemente pone la domanda fondamentale: da dove provenivano gli dei rappresentati dagli idoli? La risposta storica a questa domanda, ispirata all'evemerismo, è la divinizzazione di esseri umani, di re che si erano proclamati divini e di re proclamati tali dai loro successori. Clemente fornisce poi una risposta teologica, in parte ispirata a Platone: gli dei pagani sono demoni, ombre, spiriti infami e impuri. Di conseguenza, l'errore e la corruzione morale dell'idolatria diventano chiari. L'errore è grave, poiché induce il fedele ad adorare materia e demoni come se fossero divini. La corruzione della morale è una conseguenza dell'errore: gli idoli stimolano la lussuria e la sensualità, che furono inventate dai demoni. All'idolatria, Clemente oppone l'adorazione del vero Dio, che rivela all'uomo quale sia la sua vera dignità. Clemente indica questa via della felicità facendo appello al *Deuteronomio* (5,8), all'*Esodo* (20,4), agli *Oracoli Sibillini* (4,4-7; 24,27-30) e alla dottrina cristiana (1 Pt 2,9; Rm 6,4; Gv 8,23). Il capitolo 4 del *Protrettico* costituisce una autentica sintesi della concezione cristiana dell'idolatria alla fine del II secolo.

Gli Apologisti latini. La posizione assunta dagli Apologisti latini a proposito degli dei pagani rappresenta una fase finale. Qui troviamo di nuovo lo schema filoniano del *De vita contemplativa* (3-9). Tale schema, tuttavia, non è una palla al piede che condanna l'argomentazione dei Padri a un intransigente conservatorismo. Dallo studio di questi documenti emergono due fatti: da un lato, ci troviamo di fronte a un costante rinnovamento dell'argomento antipoliteistico; dall'altro lato, gli autori prendono in considerazione i mutamenti intervenuti nell'ambito dei culti pagani, specialmente con la diffusione dei culti misterici, portatori di una nuova religiosità. I documenti compaiono a intervalli a partire dalla fine del II fino al IV secolo: *Alle nazioni*, *Apologeticum* e *Sull'idolatria* di Tertulliano; *Octavius* di Minucio Felice; *A Donato*, *A Quirinio*, *A Demetriano*, *Quod idola di non sint* di Cipriano; *Divinae Institutiones* ed *Epitome* di Firmiano Lattanzio; *De errore profanarum religionum* di Firmico Materno.

Gli dei pagani non sono idoli, afferma Tertulliano: «Abbiamo smesso di adorare i vostri dei quando ci siamo resi conto che non esistono» (*Apologeticum* 10,2). Egli dapprima convalida la sua affermazione attraverso la storia, poiché si sa dove sono nati questi dei e dove si trovano le loro tombe. Rimprovera i pagani perché sostengono che i loro dei sono diventati tali dopo la morte, grazie ai meriti acquisiti a servizio degli uomini. Dopo queste considerazioni ispirate all'evemerismo, Tertulliano affronta la questione dei *simulacra*. Le statue sono soltanto materia inerte, come vasi, piatti e mobili. Insensibili all'offesa o all'omaggio, queste statue vengono abbandonate al commercio se non alla distruzione. Tertulliano tratta diffusamente queste problematiche in *Sull'idolatria*, che inizia col mostrare che l'idolatria è il peccato più grave, che comprende in sé tutti gli altri. Egli condanna la pittura, la scultura e la

partecipazione a feste pubbliche, dal momento che l'idolatria si cela al di sotto di azioni apparentemente innocenti. Inoltre, egli proibisce ai cristiani di insegnare o di occuparsi del commercio, poiché entrambe queste occupazioni richiedono un contatto con gli idoli. In breve, tutti i poteri e gli onori di questo mondo ripugnano a Dio; per questo motivo, ai cristiani si deve del pari proibire la vita militare.

Gli Apologisti latini svilupparono anche la nozione che gli dei pagani sono demoni. La demonologia occupava un posto d'onore all'inizio dell'era cristiana. Sia gli Apologisti greci che quelli latini trasformarono i falsi dei in demoni. [Vedi *DEMONI*, vol. 1]. I Padri colsero la possibilità di trasformare questi demoni, esseri intermedi tra l'uomo e la divinità, in figure che stanno in agguato all'ombra degli idoli. Minucio Felice spiega che «i demoni si nascondono dietro le statue e le immagini sacre e, esalando il loro respiro» attuano i loro effetti misteriosi – incantesimi, sogni, prodigi (*Octavius* 27,1-3). In *Alle nazioni* Tertulliano parla degli dei pagani, rappresentati dagli idoli che i demoni usano come maschere per ingannare gli uomini e in *Sull'idolatria*, maledice artisti e artigiani che modellano corpi per i demoni. Minucio Felice non esita a presentare i demoni come benificiari dei sacrifici. Accogliendo la concezione di Tertulliano, secondo la quale il diavolo, nei misteri di Mithra, imita la fede cristiana, Minucio Felice accusa il diavolo di aver plagiato il rituale cristiano nelle religioni di Mithra e di Iside. Firmico Materno sviluppa ulteriormente questa teoria e nel paganesimo scopre dovunque il diavolo – nell'idolatria, nella zoolatria, nella divinizzazione dei sovrani e nell'astrologia. Così un paganesimo ormai indebolito si trova esposto a una condanna decisiva dell'idolatria e degli idoli.

Agostino. Nel suo *Contro i pagani*, completato nel 311, il convertito Arnobio attaccava il paganesimo, denunciava l'antropomorfismo dei culti pagani, ridicolizzava la concezione pagana degli dei, censurava i loro miti e attaccava i culti misterici. Il suo discepolo Lattanzio si convertì, come lui, sotto la persecuzione di Diocleziano, e nel 304 cominciò la stesura delle *Divinae institutiones*. Lattanzio dimostra che il monoteismo è l'unica forma di fede in Dio conforme alla verità e alla ragione. Parlando del male generale del politeismo, lo spiega con l'evemerismo e con l'astuzia dei demoni, che si fanno adorare sotto nomi divini prima nelle famiglie e poi nelle città.

Il 24 agosto del 410 le orde di Alarico entravano in Roma e mettevano a sacco la città. I pagani accusarono i cristiani di aver distrutto il culto degli dei e di aver in tal modo allontanato i protettori della città. La risposta di Agostino fu *La città di Dio*, scritta tra il 413 e il 426, i cui ventidue libri costituiscono l'ultima grande opera apologetica contro l'antico paganesimo.

Gli dei pagani furono un primo bersaglio, ma Agostino si trovò di fronte a un paganesimo dagli aspetti molteplici e contraddittori. Oltre alla plebaglia divina dei riti locali, c'erano gli dei del pantheon classico, uomini divinizzati, e un panteismo stoico che trasformava Juppiter in un'anima del mondo. Nei primi dieci libri della *Città di Dio*, Agostino espone una critica, a volte acerba, a volte ironica, degli dei romani, del politeismo e della mitologia. Per infliggere agli idoli un colpo fatale, prende in considerazione Varrone, Cicerone, Seneca, Evemero, Apuleio e Platone. Egli cerca di contestare la teologia di Varrone con la sua falsa gnosi di etimologie di nomi divini e la sua tripartizione degli dei presentata da poeti, filosofi e capi di stato. Ma Agostino sa che gli idoli non sono semplicemente esseri privi di sostanza, inventati nel corso della storia. Questi idoli sono anche nel cuore degli uomini, poiché l'idolatria consiste nell'adorare la creazione o una parte di essa come Dio. Questo tema viene sviluppato in *Sulla dottrina cristiana* e in *Sulla vera religione*, dove Agostino, non contento della critica agli idoli, rivolge una critica anche all'adoratore degli idoli, che considera un adoratore del diavolo.

Così, un aspetto essenziale della critica agostiniana dell'idolatria è il suo studio della demonologia. Dopo aver rivisto alcuni dei principali temi dei suoi predecessori, praticamente psicanalizza l'opera dei demoni nella vita degli adoratori di idoli. Evocati dagli uomini, i demoni prendono possesso degli idoli. I *simulacra* diventano animati e l'opera dei demoni può essere compiuta perché gli idoli non sono più inerti: un *numen* invisibile è in loro. L'idolo serve da corpo per il demone. Riceve la vita dal demone, al quale si presta. In questo modo, il demone trasmette la sua rivelazione. Per questo motivo, ripete continuamente Agostino, «Gli dei sono demoni e gli adoratori di idoli sono adoratori di demoni». Tuttavia nel libro 8 della *Città di Dio*, egli in qualche modo sminuisce il potere dei demoni, in quanto essi non sono dei. Per Agostino, questi falsi dei sono angeli bugiardi che continuano la loro lotta contro il vero Dio. La malizia del peccato dell'idolatria risulta così smascherata.

Il Cristianesimo dopo Agostino. A partire dalla conversione dell'Impero al Cristianesimo, il paganesimo iniziò la sua ritirata. Dopo un'ultima reviviscenza sotto l'imperatore Giuliano, trovò un inflessibile oppositore in Teodosio il Grande (regnante tra il 379 e il 395), che proibì l'idolatria come crimine di lesa maestà. Il v secolo vide la demolizione dei templi e degli idoli; Agostino inflisse il colpo finale alla teologia pagana. Ma la Chiesa rimase vigile, per estirpare gli ulti-

mi residui di paganesimo e annientare il suo influsso sulla popolazione. Questa preoccupazione si sarebbe tradotta in tre modi: disciplina penitenziale imposta contro il peccato dell'idolatria; l'insegnamento della moralità, a partire dagli scritti di Tertulliano; la costante purificazione del culto cristiano e la vigilanza nel campo della venerazione dei santi. Varie grandi controversie, specialmente l'Iconoclastia e la Riforma, mostrano che l'idolatria continuava a costituire motivo di preoccupazione. Nel XVI e nel XVII secolo, i protestanti accusavano spesso la Chiesa cattolica di conservare cerimonie e tradizioni contaminate da idolatria. Recenti discussioni sul culto dei santi, sul culto delle immagini e sull'origine del culto cristiano mostrano l'importanza storica e teologica del problema. [Vedi *ICONOCLASTIA*, nel volume sul Cristianesimo].

Idolatria e Islamismo. Un proverbio arabo citato da al-Maydānī dice: «Quando entri in un villaggio, credi ciecamente nei suoi dei». Alla vigilia dell'Egira (*Hijrah*), le tribù arabe veneravano molti dei. Nella sua opera *Kitab al-aṣnām* (Cairo 1914), Ibn al-Kalbī descrisse la prosperità del culto degli idoli nell'era preislamica (Jāhilīyah). Questi idoli erano *anṣāb*, o pietre innalzate; *gari*, o pietre sulle quali si versava il sangue del sacrificio; alberi sacri; statuette che si compravano e si vendevano in fiere e mercati. Un altro termine utilizzato da al-Kalbī, che troviamo anche nei commentatori del Corano, è *ṣanam* (plurale *aṣnām*), «un oggetto venerato accanto a Dio». Il termine ha un'origine semitica e sembra imparentato all'ebraico *semel*, «rappresentazione». Il termine ricorre cinque volte nel Corano (6,74; 7,134; 14,38; 21,58; 26,1) e designa l'«idolo» ripudiato dai musulmani. Nell'età preislamica *ṣanam* indicava oggetti diversi: statue scolpite come il dio Hubal, statue attorno alla Ka'bah della Mecca e alberi e pietre sacri. Queste pietre, che ricevevano libazioni e divennero oggetti di culto, erano *anṣāb* (singolare *nuṣub*); gli Arabi le portavano con sé nelle loro migrazioni. *Sanam* pertanto non significa «divinità».

Al-Azraqī dice che alla Mecca c'era un idolo in ogni casa. Attraverso questa proliferazione di idoli, gli Arabi invocavano la divinità. Gli dei di questo vasto pantheon portavano il divino nelle realtà dell'esistenza quotidiana. Le distinzioni tra le varie epifanie erano da vedersi nei nomi assegnati a loro e ai numerosi santuari. La documentazione onomastica ci porta a un'età remota, nella quale questi idoli esistevano, quali epifanie del divino. Inoltre, l'Ellenismo introdusse nel paganesimo arabo eroi, antenati e geni da Petra, Palmira e altre città ellenistiche.

Un altro termine è *shirk* (*mushrikūn*), che indica l'atto di associare una persona a una divinità; è il termine che designa il politeismo. Nel Corano questo termine ricorre nelle sure di Medina, dove si trova frequentemente impiegato negli attacchi di Maometto agli associatori, i *mushrikūn* (sura 6,49; 10,19; 30,12; 39,4). Simili individui devono essere evitati dai fedeli. Non si deve pregare per loro, anche se sono parenti (9,114). Il loro peccato non sarà perdonato. Il termine *kāfir*, «infedele», è più generico e comprende sia gli associatori che i possessori di Scrittura (Ebrei e cristiani). Nel Corano, *shirk*, «associatore», è l'opposto di *muslim*, «adoratore di Dio». *Shirk* conserva il suo significato nell'*ḥadīth*.

L'opposizione di Maometto all'idolatria rappresenta un'eredità ebraico-cristiana. Abramo diventa il prototipo della fede monoteistica abbracciata da Maometto. Abramo è per i profeti quel che gli Arabi sono per gli altri popoli musulmani. Partendo dalla rivelazione di Abramo, Maometto prosegue col vedere nell'Islamismo non solo l'autentico monoteismo, ma l'hanifismo primitivo (da *ḥanīf*, colui che segue la vera religione monoteistica originaria; un musulmano), tramandato dal figlio di Abramo, Ismaele, che seguiva le orme paterne. È in questa traccia primitiva che scopriamo l'opposizione coranica all'idolatria.

Gli idoli sono i nemici di Dio e dei suoi fedeli. Facendo nuovamente riferimento ad Abramo, il Corano li condanna, insieme con l'intera tradizione semitica degli antenati, che è l'origine del loro culto, un culto che si oppone radicalmente alla venerazione dell'unico vero Dio (26,69-83). Lo stesso concetto è presente nel testo della sura 21,53/52-70, che narra come Abramo distrusse gli idoli adorati dai suoi compatrioti. Tali idoli non avevano sostanza e non avevano il potere di creare nulla (25,3-5/4). Mosè dovette intervenire contro i figli di Israele che, dopo la fuga dall'Egitto, iniziarono ad adorare gli idoli che essi stessi avevano costruito (7,134/138). Maometto ordina così ai suoi seguaci di evitare l'onta dell'idolatria e di servire Dio con fedeltà totale (22,31/30).

L'opposizione agli idoli e all'idolatria è presente nell'intero Corano. Ci si deve allontare da essi (15,94), perché portano infelicità a chi li adora (41,5/6); non sono altro che bugiardi ai quali Dio infliggerà tormenti su tormenti (16,88/86-90/88). La colpa degli idolatri è grave, perché non hanno fede in Dio (12,106), al quale essi paragonano semplici creature (30,30). Una terribile punizione li aspetta: saranno trattati come i loro idoli (10,29/28), che li abbandoneranno alla loro triste sorte quando si troveranno davanti al fuoco (6,23-29). A causa della gravità di questa colpa, la legge del Corano esige che i musulmani non sposino una donna idolatra né concedano le loro figlie in spose a idolatri (2,220-221). Il Corano opera una distinzione tra idolatri (associatori) da un lato, e possessori di Scrittura

dall'altro, vale a dire Ebrei e cristiani. Le due categorie di non musulmani, tuttavia, sono colpevoli di infedeltà verso Dio, come sottolinea la sura 98. Nella sura 22,17 (chiaramente un testo più tardo), troviamo l'opposizione tra musulmani da un lato ed Ebrei, cristiani, sabei e zoroastriani dall'altro. Il Corano esige che i musulmani combattano contro gli idolatri (9,36).

L'idolatria consiste nell'associare un dio o più dei a Dio (51,51; 50,25-26). Questo concetto ricorre in continuazione; è la definizione coranica di idolatria, da cui il termine che significa «associatori». L'idolatria è un insulto a Dio, poiché gli onori a lui riservati vengono tributati a falsi dei. La sura 17,111 mostra che esistono tre livelli di associazione: figli, associati nel regno e protettori (singolare *walī*). La nozione di protettore ricorre varie volte nel Corano. Nella sura 39,4/3, i santi sono divinità che i fedeli adorano perché li considerano intermediari che li condurranno più vicino a Dio. Fin dall'inizio, nell'Islamismo, la paura dell'idolatria portò alla soppressione di ogni mediazione tra i fedeli e Dio. L'associazione nel regno consiste nel collocare falsi dei sullo stesso piano del Dio uno e solo (14,35/30; 26,92; 26,98). Implica un vero e proprio insulto a Dio, perché il potere del Creatore viene conferito ad esseri privi di sostanza (32,3/4; 40,69/67; 29,41/42). Questi idoli sono soltanto nomi (12,40); Dio è l'unico Signore del mondo e degli uomini. Un terzo metodo di associazione consiste nell'attribuire a Dio dei figli (43,81), un concetto che ricorre più volte sotto diverse forme. Il Corano allude senza dubbio a miti e statue di divinità politeistiche situate nei templi. La sura 23,93/91 parla delle dispute tra gli dei, che pretendono di essere l'uno superiore agli altri. Si fa anche menzione di divinità femminili, figlie di Dio (43,15; 52,39). Il passo più famoso è la sura 53,19-21, versi satanici sulle tre dee della Ka'bah. Queste dee erano oggetto di profonda venerazione nel mondo arabo preislamico, con grandi profitti finanziari per la tribù dei Quraysh. All'inizio della sua predicazione, il Profeta non osò toccarle. Dopo la conquista della Mecca nel 630, tuttavia, fece distruggere, lui presente, tutti gli idoli della Ka'bah.

L'essenza dell'idolatria risiede nell'offesa arrecata a Dio dagli associatori, che conferiscono a semplici creature gli onori e il culto riservati all'Unico, il Creatore, il Signore del Mondo. Come gli Apologisti e i Padri della Chiesa, il Corano insiste sull'opera del diavolo, che spinge gli uomini verso gli idoli. Abramo chiede a suo padre di non adorare Satana (19,45/44), che distoglie gli uomini dal culto di Dio (27,24). Il diavolo è il patrono degli idolatri (16,65/63) e come tale è opposto a Dio (4,118/119). Di conseguenza, l'idolatria è a servizio del demonio (2,57/55). Nella sura 4,117, il Corano afferma che gli idolatri pregano solo femmine, o un demone ribelle.

Allāh è il Dio creatore, giudice, largitore di ricompense, unico e uno in se stesso, onnipotente e misericordioso. Egli si rivela per mezzo dei suoi profeti. Non si mostra, ma l'uomo lo riconosce nei segni dell'universo, nei segni di Dio, *āyāt Allāh*. Egli può essere conosciuto solamente attraverso la sua parola, i suoi nomi, i suoi attributi e le sue azioni. In ogni caso, non può essere rappresentato da un'immagine o da altra rappresentazione. L'Islamismo è una religione priva di icone.

Idolatria e *homo religiosus*. L'idolatria è un concetto storico-religioso che trova espressione nella risposta e nell'atteggiamento dei tre grandi monoteismi, quando si confrontarono con le credenze e le pratiche delle religioni politeistiche che incontrarono lungo il loro cammino. Tale concetto venne sviluppato nel corso di discussioni e di confronti con tali monoteismi: tre religioni del Libro, depositarie di una rivelazione, animate da profezie e da dottrine di salvezza – religioni che uniscono l'uomo a un Dio personale che si manifesta nella storia. Idolatria significa culto divino di esseri che non sono Dio agli occhi di coloro che hanno definito tale culto come idolatra. Il termine possiede una connotazione negativa e peggiorativa, in quanto, per il fedele di una religione monoteistica, attitudini, comportamenti e riti che dovrebbero essere riservati al vero Dio sono rivolti dall'idolatra verso falsi dei. L'idolatria pertanto si rivela fondamentalmente uno squilibrio religioso, dovuto a due fattori paradossali: da un lato, un culto divino, dall'altro un sostituto del divino che non è Dio.

Il feticismo è un concetto storico-religioso elaborato nell'età moderna da etnologi e storici delle religioni, col proposito di spiegare le credenze delle popolazioni nere primitive dell'Africa occidentale. [Vedi *FETICCIO*, vol. 1]. In *Du culte des dieux fétiches* (1760), Charles de Brosses cercò di cogliere l'uomo nel suo primigenio e puro stato di natura. Egli osservò che i popoli antichi adoravano animali, alberi, piante, fontane, laghi, mari, stelle e fiumi come i popoli primitivi a lui contemporanei. A questo tipo di culto, de Brosses assegnò il nome di *feticismo*, termine derivato dal porteghese *feitiço* («stregoneria, soggetto stregato»). L'uomo vede nel feticcio una presenza attiva, che provoca in lui timore e bisogno di protezione. Egli ottiene protezione attraverso l'osservanza dei riti. Così, il feticista adora l'oggetto direttamente, diversamente che nel politeismo, che de Brosses considerava come una religione più strutturata, nella quale i simboli risultano definiti soprattutto dalle immagini e dalle statue.

La ricerca ha reso la nozione di feticismo più preci-

sa. Feticismo è la credenza nell'esistenza di un potere, concentrato in esseri o in oggetti, che l'uomo deve imbrigliare per il suo benessere. Tale potere si acquisisce per mezzo di riti individuali o collettivi. L'effetto benefico risulterà in funzione della forza acquisita; l'uomo pertanto utilizza un'intera serie di riti al fine di incrementare la forza e di catturarla. Ci troviamo ancora nel contesto del culto, ma in un culto in cui sul rito viene posta la massima enfasi.

Il parallelo che abbiamo istituito tra due fenomeni del culto, l'idolatria e il feticismo, ci consentirà di inquadrare meglio l'idolatria come fenomeno religioso percepito dallo storico delle religioni. In questa prospettiva, l'idolatria è il culto di una divinità rappresentata da un sostituto del divino, chiamato idolo. Per afferrare le diverse dimensioni di tale culto, lo storico delle religioni impernia la sua ricerca sull'*homo religiosus* in azione nell'esercizio del culto. Egli tenta di comprendere il comportamento dell'uomo attraverso i suoi riti e nell'attuazione del suo sistema simbolico.

Nel mondo greco-romano, si levarono delle critiche contro l'adorazione della divinità sotto forma umana, ad opera di Eraclito, Senofane, Pitagora, Euripide, Diogene e i Cinici e Stoici come Zenone e Seneca. Riflettendo sulla divinità, questi pensatori cercarono di porsi come intermediari tra la religione dei filosofi e quella del popolo. In questo contesto, il pensiero di Plutarco diventa chiaro. Cercando di evitare i due estremi della superstizione e dell'ateismo, egli mette in risalto il fatto che la vita e l'intelligenza divina non sono subordinate agli uomini. Analogamente, egli rifiuta l'attribuzione di nomi divini a nature prive di senso od oggetti inanimati (*De Iside* 66-67). In Egitto si trova di fronte alla zoolatria, che può condurre a ripugnanti aberrazioni, a causa del culto di animali sacri. Tuttavia, osservando che gli Egizi furono straordinari inventori di simboli e di emblemi, Plutarco accetta il simbolismo del divino manifesto nella vita degli esseri. Di conseguenza approva coloro per i quali questi esseri costituiscono un'occasione per adorare il divino.

Durante il I secolo dell'era volgare, Dione Cocceiano (Crisostomo) di Prusa, scrivendo un'apologia dell'arte greca, affermava: «Noi rivestiamo Dio di un corpo umano, poiché è l'emblema del pensiero e della ragione. Nella totale assenza di un modello primitivo, noi cerchiamo di rivelare l'incomparabile e l'invisibile per mezzo del visibile e del comparabile, in modo più sublime di certi barbari, i quali, nella loro ignoranza e assurdità, paragonano il divino a forme animali». Per Dione, la bellezza plastica esprime il divino. Un secolo dopo il platonico eclettico Massimo di Tiro affrontò la questione della legittimità di raffigurare gli dei. Egli osserva che i Persiani adoravano la divinità nell'immagine effimera del fuoco; che gli Egizi contemplavano i loro dei in oggetti e in esseri degni di disprezzo; e che sebbene le immagini possano variare, la cosa essenziale è adorare la divinità: «Dio, il padre di tutte le cose e loro creatore, esisteva prima del sole ed è più vecchio del cielo.... Dal momento che noi non siamo in grado di afferrare la sua essenza, cerchiamo aiuto in parole, nomi, forme animali, immagini d'oro, d'avorio e d'argento» (*Philosophumena* 2,10).

Agostino ci lascia numerose allusioni all'interpretazione allegorica dell'idolatria propria di alcuni autori pagani. Nelle *Esposizioni sui Salmi* 113 parla di certi individui che asseriscono che il loro culto non è rivolto agli elementi in se stessi, ma agli dei che ne sono signori. Lo stesso concetto è presente altrove nella stessa opera (96), dove l'idolatra dichiara di adorare la statua che vede, ma di sottomettersi al dio che non vede; la statua è solo un sostituto della divinità. Gli autori pagani presi di mira da Agostino sono forse l'imperatore Giuliano, Porfirio e Varrone.

La storia delle religioni si accosta all'idolatria dal punto di vista di quei quattro fondamentali aspetti della credenza e della pratica religiosa che l'*homo religiosus* ha sviluppato a partire dai tempi preistorici fino ai giorni nostri: il sacro, il mito, il rito e il simbolo. L'idolo rappresenta una ierofania in cui l'uomo percepisce una manifestazione del sacro che riveste l'oggetto di una nuova dimensione. [Vedi *IEROFANIA*, vol. 1]. Tale dimensione viene ottenuta per mezzo di riti che consacrano gli oggetti del culto, gli altari, le statue divine e i templi: la presenza sacrale e lo spazio sacro sono indispensabili. Attraverso la consacrazione, l'immagine o l'oggetto appartiene ora alla divinità e non può più essere impiegato per un uso profano. I riti egizi di apertura della bocca, degli occhi, del naso e delle orecchie di una statua costruita per rappresentare la divinità attestano una teologia del sacro in cui l'idolo è un'incarnazione di potere e di vita, una personificazione; esso evoca la grandezza del dio. L'arte greca cercava di rendere questa dimensione sacrale attraverso il candore del marmo o attraverso rivestimenti protettivi applicati agli idoli. Il culto rende nuovamente attuali miti che mettono in contatto l'adoratore con il tempo primordiale e gli forniscono modelli di vita. Grazie a questa celebrazione, l'uomo diventa nuovamente contemporaneo all'evento primordiale, che risveglia e preserva la sua consapevolezza di un mondo distinto dal mondo secolare.

Questo comportamento mitico dell'*homo religiosus* si ritrova anche nel culto cristiano, ma con una differenza sostanziale: il ritorno a un evento primordiale non è il ritorno a un tempo mitico, ma al tempo storico della vita di Cristo. L'Incarnazione si compie in un

tempo storico: il cristiano che celebra i misteri di Cristo sa di raggiungere il tempo storico di Gesù e contemporaneamente il tempo transtorico della Parola di Dio.

L'idolatria è il campo in cui riti e simboli si moltiplicano. Per l'uomo, si tratta di trascendere la sua condizione umana attraverso il contatto con il sacro. Il suo punto di riferimento rimane l'archetipo. Questo è il ruolo del rito. Le religioni ci hanno lasciato una straordinaria documentazione sui riti di celebrazione, ad esempio i riti sacrificali dell'antica Grecia e di Roma, come anche i banchetti sacri con la partecipazione mistica degli dei per il tramite di statue portate in processione; riti di sacrificio con i tre fuochi nel mondo indoeuropeo; riti del *soma* in India e dell'*haoma* in Iran; il simbolismo dei culti di Cibele e di Mithra; i riti del culto giornaliero nei templi egizi; il potere del rito e della parola a imitazione dell'azione primordiale del dio Thoth, creatore del cosmo; riti funerari di imbalsamazione nell'antico Egitto, legati al mito di Osiride; il simbolismo dell'altare e dei gesti nei templi induisti. Incorporato nella vita e nell'esistenza dell'*homo religiosus*, il simbolismo del culto ha la funzione di rivelazione, in quanto è il linguaggio della ierofania. Rivela una dimensione che trascende la dimensione naturale della vita. Di conseguenza, introduce un nuovo significato nella vita dell'uomo e della società. Nella celebrazione del culto, questo simbolismo sacro, i miti e i riti, aiutano l'uomo a penetrare il mistero della salvezza, un mistero che per lui è rappresentato dalla storia sacra della sua religione e della sua cultura.

[Per una comprensione della funzione religiosa delle immagini, indipendentemente dalle interpretazioni teologiche del monoteismo, vedi *IMMAGINI, VENERAZIONE DELLE*].

BIBLIOGRAFIA

J.-D. Barthélemy, *Dieu et son image*, Paris 1963 (trad. it. *Dio e la sua immagine*, Milano 1975, 1980).

I. Baumer, Hildegard Christoffels e G. Mainberger, *Das Heilige im Licht und Zwielicht*, Einsiedeln 1966.

N.H. Baynes, *Idolatry and the Early Church*, in Id., *Byzantine Studies and Other Essays*, London 1955, pp. 116-43.

E.R. Bevan, *Holy Images. An Inquiry in Idolatry and Image-Worship in Ancient Paganism and in Christianity*, London, 1940.

H. von Campenhausen, *Die Bilderfrage als theologisches Problem der alten Kirche*, in Id. (cur.), *Tradition und Leben*, Tübingen 1960, pp. 216-52.

C. Clerc, *Les théories relatives au culte des images chez les auteurs grecs du deuxième siècle après J.-C.*, Paris 1915.

A.M. Dubarle, *La manifestation naturelle de Dieu d'après l'écriture*, Paris 1976.

H. Duesberg, *Le procès de l'idolâtrie*, in *Les scribes inspirés*, II, Paris (1939) 1966, 2ª ed., scritto in collaborazione con Irénée Frarsen.

A. Gelin, *Idoles, idolâtrie*, in *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, IV, Paris 1949.

M. Gilbert, *La critique des dieux dans le Livre de la Sagesse*, Roma 1973.

E. Goblet d'Alviella, *Les origines de l'idolâtrie*, in *Croyances, rites, institutions*, II, Paris 1911, pp. 125-47.

J. Goetz, *Idolâtrie*, in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain*, V, Paris 1962.

A. Mandouze, *Saint Augustin et la religion romaine*, in «Recherches augustiniennes», 1 (1958), pp. 187-223.

J.-L. Marion, *L'idole et la distance. Cinq études*, Paris 1977 (trad. it. *L'idolo e la distanza*, Milano 1979).

A. Michel, *Idolâtrie, idole*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, VII, Paris 1921.

C.R. North, *The Essence of Idolatry*, in J. Hempel e L. Rost (curr.), *Von Ugarit nach Qumran*, Berlin 1958, pp. 151-60.

F. Prat, *Idolâtrie, idole*, in *Dictionnaire de la Bible*, III, Paris 1912.

H.D. Preuss, *Verspottung fremder Religionen im Alten Testament*, Stuttgart 1971.

E. Sauser, *Das Gottesbild. Eine Geschichte der Spannung von Vergegenwärtigung und Erinnerung*, in «Trierer Theologische Zeitschrift», 84 (1975), pp. 164-73.

J. Schwartz, *Philon et l'apologétique chrétienne du second siècle*, in A. Caquot e M. Philonenko (curr.), *Hommages à André Dupont-Sommer*, Paris 1971, pp. 497-507.

J.-M. Vermander, *La polémique des Apologistes latins contre les Dieux du paganisme*, in «Recherches augustiniennes», 17 (1982), pp. 3-128.

R. Will, *Le culte. Étude d'histoire et de philosophie religieuses*, I-III, Paris 1925-1935.

JULIEN RIES

IERODULIA. Gli studiosi contemporanei utilizzano l'espressione *prostituzione sacra* per riferirsi a certi riti di carattere sessuale praticati nel Vicino Oriente antico. Nei templi di Ishtar, di Astarte, di Mā, di Anāhitā e di Afrodite, per esempio, le donne, spesso vergini, si offrivano ai rapporti sessuali con gli stranieri. Spesso i templi erano forniti di un gruppo stabile di tali «prostitute sacre». Il loro agire costituiva una componente rituale del culto delle dee in questione. Nell'antica Grecia, il termine usato per indicare la prostituta sacra era *hierodoule*, «serva sacra». Il termine ierodulia, che viene utilizzato in questo articolo, si riferisce a questo genere di rito.

Escluderemo, invece, le pratiche associate a termini come baccanali, saturnali e orgia, che si riferiscono piuttosto a una temporanea caduta dei freni inibitori in campo sessuale, un fenomeno che si verifica di fre-

quente in molte società di tutto il mondo durante certe festività, nel corso dei riti di passaggio e in altre occasioni di celebrazione religiosa. Allo stato attuale degli studi sul tema delle attività sessuali in campo rituale, sarebbe comunque prematuro tentare di stabilire qualsiasi correlazione tra tali pratiche e le forme più istituzionalizzate di attività sessuale connessa ad atti di culto. [Vedi anche *SESSUALITÀ*, vol. 3].

Questo studio si limita alla prostituzione religiosa, o sacra, in quanto distinta dalla prostituzione profana, quella che possiede scopi esclusivamente economici. La distinzione tra le due forme si impone da sola sulla base delle testimonianze storiche ed etnografiche. Uno dei primi documenti giuridici scritti che noi possediamo, proveniente dal Vicino Oriente antico, è il Codice di Hammurabi, che prescrive in maniera specifica una severa punizione nei confronti di una prostituta del tempio che si rechi alla taverna (il termine taverna viene considerato dagli studiosi un sinonimo di bordello). Più di trecento anni dopo, alle serve cortigiane (*devadāsī*) del tempio di Jagannātha a Puri, nell'Orissa (India), era proibito persino di camminare nelle strade frequentate dalle prostitute comuni.

Le testimonianze babilonesi indicano che una distinzione tra sessualità rituale e sessualità profana è antica e persistente. Probabilmente questa distinzione, nel pensiero della maggior parte degli uomini occidentali, si è fatta incerta o addirittura è stata del tutto cancellata a causa delle Scritture ebraiche, che utilizzarono il medesimo termine (*znh*, «prostituirsi») sia per le attività sessuali dei servi del tempio, maschi e femmine, che per l'apostasia (Os 2,7; 4,15; Ger 2,20; 3,6; 3,8; Ez 16,15; 23,3; 23,19; Is 57,3). Le attività sessuali di tipo rituale divennero perciò, per il monoteismo jahvista, sinonimi dell'abbandono del culto di Jahvè a favore dei falsi dei. Nella Bibbia l'apostasia viene considerata il peggiore dei peccati e perciò i termini che si riferivano alle attività sessuali di tipo cultuale assunsero una connotazione estremamente negativa.

Questo atteggiamento nei riguardi delle attività sessuali di tipo rituale, tuttavia, non sembra essere stato sempre presente, né pare essersi affermato facilmente. Gli autori delle Scritture ebraiche menzionano l'esistenza e la pratica della prostituzione sacra, sia maschile (*qodesh*) che femminile (*qedushah*), persino nel Tempio di Gerusalemme. Gli studiosi hanno messo in evidenza gli sforzi dei profeti, lungo la storia di Israele, per eliminare questo costume, che sembra essere stato finalmente sradicato soltanto dopo la caduta di Gerusalemme (586 a.C.) e l'esilio babilonese. Il trionfo finale del monoteismo jahvistico si realizzò in un contesto culturale politeistico, radicalmente differente nel suo orientamento religioso. Secondo lo studioso dell'Antico Testamento Walter Kornfeld, per esempio, la scomparsa della prostituzione sacra fu di primaria importanza per l'affermazione della religione jahvistica. Le attività sessuali legate al culto, infatti, costituivano un aspetto essenziale di quelle religioni che veneravano il misterioso potere vitale che si manifestava, in maniera ciclica, seguendo il ritmo della natura: tale potere era spesso concepito come femminile. Queste concezioni contrastano nettamente con le religioni che venerano un unico dio, maschio, che si rivela nella storia in un momento specifico.

Alcune forme di attività sessuale di tipo rituale erano praticate, dunque, dai servi (di entrambi i sessi) addetti al tempio nella maggior parte del Vicino Oriente antico. In Mesopotamia le testimonianza più antiche (soprattutto testuali) provengono dai Sumeri, tra i quali aveva particolare rilievo il culto della dea Inanna (Ishtar), che era associata in modo particolare a questa attività. In un inno scritto intorno al 2300 a.C. dalla grande sacerdotessa del dio lunare di Ur e intitolato *Esaltazione di Inanna*, la dea viene definita «la serva sacra di An» (An era il dio supremo dei Sumeri). Altri testi sumerici dimostrano che i templi di Inanna avevano al loro servizio molte prostitute sacre. Dopo la conquista accadica del paese di Sumer, durante il III millennio a.C., la dea Inanna si trasformò nella semitica Ishtar e le donne che concretamente realizzavano l'aspetto sessuale del suo culto vennero chiamate *ishtaritu*. Dato che Inanna era caratterizzata come serva sacra, è probabile che le donne al suo servizio nel tempio fossero a loro volta considerate la personificazione vivente della dea. Questa ipotesi è avvalorata da alcune testimoniaze etnografiche sulle *devadāsī* (le serve della dea) in India.

A Puri, le *devadāsī* del tempio di Jagannātha erano considerate l'incarnazione vivente di Lakṣmī, la consorte di Jagannātha. Lakṣmī è una dea della prosperità, dell'abbondnza e del benessere, e le *devadāsī* che, cariche di ornamenti preziosi, danzano e suonano due volte al giorno nel tempio, sono il segno visibile della ricchezza della dea. La loro attività sessuale come cortigiane le mette in relazione con il benessere, dal momento che il piacere erotico è considerato la principale espressione di questo stato. Le *devadāsī* rappresentano i felici auspici dello stato matrimoniale e impersonano l'attività sessuale della sposa.

Anche la documentazione testuale che proviene dalla Mesopotamia sembra focalizzarsi sull'identificazione tra la serva del tempio e la donna sposata. Entrambe, infatti, portavano il velo, a imitazione di Ishtar, che nell'iconografia è spesso rappresentata velata. Anche in India sia le *devadāsī* che le donne sposate coprono il loro capo con il lembo del sari, un gesto che spesso

viene interpretato come un portare il velo. Nei paragrafi 127 del Codice di Hammurabi si afferma che le ierodule devono proteggersi dalle molestie allo stesso modo delle donne sposate. Un altro elemento che accosta l'istituzione mesopotamica a quella indiana è che, in entrambi i casi, le donne consacrate continuano a vivere nelle proprie case. Anche quando le *devadāsī* sono le concubine del re e dei sacerdoti, esse non possono essere considerate appartenenti all'ordine maschile. Le *devadāsī* invitano chi vogliono nelle loro abitazioni; ma si suppone che non procreino: esse adottano delle ragazze che dovranno un giorno sostituirle. Nei paragrafi 178 e seguenti, il Codice di Hammurabi parla soltanto dei bambini adottati dalle serve del tempio. Analogamente, la prosperità e l'abbondanza per le quali le *devadāsī* agiscono costituiscono la prosperità generale del paese e il benessere del reame: esse in realtà non sono affatto destinate a essere fertili. Le *devadāsī* sono esperte nell'*ars erotica* così come nella musica, nella danza e nella letteratura: un gran numero di testimonianze le descrive come estremamente educate sia nell'arte che nella filosofia. La letteratura epica indiana (tra il III secolo a.C. e il III d.C.) mostra come queste cortigiane incarnino la ricchezza, la raffinatezza e la cultura delle città prosperose e ben governate.

Un ruolo del tutto simile è svolto dalla prostituta nell'*Epopea di Gilgamesh*, uno delle opere più antiche e di più ampia diffusione della Mesopotamia (alcune versioni risalgono all'inizio del II millennio a.C.). Gilgamesh, il sovrano della città di Uruk, opprime il suo popolo; allora la dea Aruru, per sottometterlo, crea Enkidu, un essere mezzo uomo e mezzo bestia. Enkidu vive nell'innocenza, tra gli animali della foresta. A questo punto gli viene inviata una prostituta, che dovrà umanizzarlo; costei fa l'amore con lui e gli insegna a comportarsi da uomo. Enkidu viene condotto nella città di Uruk e incontra infine Gilgamesh, che cessa di maltrattare i suoi sudditi. In questo modo l'attività sessuale della prostituta si tramuta in benessere per gli abitanti di Uruk.

Questa storia presenta stretti paralleli con il mito indiano di Ṛṣyśṛṅga. Costui era un grande saggio, che portava un corno sulla fronte. Fu partorito da una femmina di daino, resa incinta dal seme disperso da un uomo in uno stagno. Ṛṣyśṛṅga crebbe da solo nella foresta, mangiando bacche e radici e senza mai vedere alcun essere umano. In un reame vicino una terribile siccità, prodotta dalla cattiva condotta del sovrano, devastava il territorio. Il re fu informato che soltanto Ṛṣyśṛṅga avrebbe potuto salvare i suoi sudditi, ma bisognava attirarlo in città e solamente le cortigiane sarebbero state capaci di farlo. Una di loro sedusse, allora, il cornuto abitatore della foresta, insegnandogli non soltanto il piacere erotico, ma anche a cuocere i cibi, a vestirsi e tutte le altre raffinatezze della vita urbana. Quando infine la cortigiana e Ṛṣyśṛṅga entrano in città, la pioggia scende copiosa dal cielo, con grande gioia di tutto il popolo. L'attività sessuale della cortigiana è dunque – proprio come nell'esempio mesopotamico – lo strumento che produce il benessere del re e della comunità.

In entrambe le storie la cortigiana rappresenta la cultura ed è capace di trasformare una creatura semiselvaggia in un uomo civilizzato. La somiglianza tra le due storie può essere una conseguenza degli ampi contatti, archeologicamente bene attestati, intercorsi tra l'antica Mesopotamia e la civiltà della valle dell'Indo dell'India nordoccidentale dal IV al II millennio a.C. Benché più di un millennio separi la fine della civiltà della Valle dell'Indo dalle sezioni più antiche dell'*Epopea*, gli studiosi hanno riconosciuto nella successiva civiltà indiana numerosi elementi che risalgono alla precedente civiltà della Valle dell'Indo, che era preindoeuropea e agricola. L'ipotesi che la prostituzione legata al tempio sia un elemento di questa continuità storica con il periodo più antico deve essere presa in seria considerazione, specialmente se si tiene conto delle strette somiglianze che accostano le pratiche della Mesopotamia all'istituzione indiana.

Un altro complesso di idee connesse alle attività sessuali praticate in ambito cultuale riguarda il trasferimento sulla persona del sovrano del potere fecondante proprio della dea. Il re, sia nell'antica Mesopotamia che nell'India induista, era infatti considerato il garante della fertilità della terra e del suo popolo, e in generale della prosperità e del benessere del regno intero. Per esercitare questa funzione, il re doveva però ricevere il suo potere da una donna. Nell'antica Mesopotamia il potere gli veniva trasmesso attraverso un matrimonio sacro (*hieros gamos*) rituale, uno dei riti più ampiamente documentati, per un periodo di oltre duemila anni. Le attestazioni più antiche provengono dai Sumeri e risalgono all'inizio del III millennio a.C. Il rito consisteva essenzialmente in un rapporto sessuale cerimoniale e pubblico tra il sovrano, che rappresentava Dumuzi (l'accadico Tammuz), il consorte della dea, e una rappresentate di Inanna, probabilmente la sacerdotessa che presiedeva il gruppo delle ierodule del tempio. Scopo di questo rapporto sessuale non era affatto la procreazione, ma piuttosto la garanzia di raccolti abbondanti e la concessione al sovrano, da parte della dea, della capacità di governare. [Vedi *IEROGAMIA*].

A Puri il re, che prima della conquista musulmana e britannica governava un vasto impero (fino alla metà del XVI secolo), attraverso l'incoronazione rituale veni-

va simbolicamnte investito del potere generativo femminile. Più letteralmente le *devadāsī*, che sono le personificazioni viventi di Lakṣmī, infondono nel sovrano il potere fecondante della dea. Questo avviene nel corso dell'atto sessuale, quando il fluido sessuale femminile, contenente il potere vitale (*śakti*) della dea, entra nel corpo dell'uomo attraverso il suo organo sessuale. Nel caso indiano il rito del matrimonio sacro non viene compiuto letteralmente, ma simbolicamente, in occasione dell'incoronazione del sovrano e successivamente ogni anno.

Accanto a una attività sessuale di tipo cultuale praticata dalle donne, gli antichi testi mesopotamici menzionano anche alcuni ieroduli maschi, che rappresentano Dumuzi, il consorte della dea. Costoro erano degli eunuchi che indossavano vesti femminili ed erano impegnati in attività cultuali di tipo omosessuale. Come Dumuzi, anche le varie sue trasformazioni nel Baal fenicio-cananeo, nell'Adone greco-siriaco, nell'Attis frigio e lidio e nell'Osiride egizio, erano tutti consorti-figli della dea. Analogamente la mesopotamica Inanna si trasformò nelle corrispondenti figure di Asherah, Astarte/Afrodite, Cibele e Iside.

Un elemento comune che ricorre nelle tradizioni mitiche relative a queste divinità è il tema dell'autoevirazione del dio, alla quale segue la morte e un soggiorno agli Inferi: la dea infine libera da questo regno dei morti il suo compagno, riportandolo alla vita. Spesso la morte del dio comporta la sterilità della natura, la cui fertilità viene restaurata solamente dal ricongiungimento della dea con il suo consorte. Un antico inno babilonese paragona Tammuz alle pianticelle che velocemente appassiscono. Questo tema si propaga attraverso i millenni e trova la sua classica espressione nel rito greco che celebra la morte di Adone, le feste Adonia, durante le quali le cortigiane dispongono certi semi in piccoli contenitori che collocano sulla sommità del tetto. Qui le pianticelle germogliano velocemente e crescono al calore dell'estate, ma appunto appassiscono in fretta, dal momento che le loro radici non hanno il tempo di irrobustirsi. Questi «giardini di Adone» rappresentano metaforicamente la precoce sterilità del dio, poiché le piante muoiono prima di dare frutto, riecheggiando così in una concreta azione rituale il tema mitico dell'autoevirazione del dio. Alcuni autori romani (Ovidio, Servio) riferiscono che in Frigia e in Lidia (Asia Minore), all'interno del culto di Cibele e Attis, alcuni uomini consacrati si eviravano nel corso di certe particolari cerimonie, mentre si trovavano in uno stato di *trance* provocata dalla danza e dalla musica. Costoro diventavano servi del tempio della dea, indossavano vesti femminili e praticavano atti cultuali di tipo omosessuale. [Vedi *OMOSESSUALITÀ*, vol. 3].

Il culto di Cibele fu introdotto a Roma nel 204 a.C., in seguito a un decreto ufficiale. In occasione della guerra contro Annibale, i Romani consultarono gli oracoli sibillini, che li invitarono a condurre a Roma l'immagine della dea asiatica (una pietra nera). L'operazione fu eseguita tra solenni cerimonie e la dea fu insediata sul colle Palatino. I suoi sacerdoti eunuchi, chiamati Galli, continuarono però a seguire le usanze del loro culto di origine. Il culto di Cibele sopravvisse a Roma fino al v secolo d.C.

Il divieto di travestirsi che compare nelle Scritture ebraiche (Dt 22,5) è inteso dalla maggior parte degli studiosi come facente parte del più ampio movimento di lotta contro i culti di fertilità. La connessione simbolica che unisce gli sterili eunuchi travestiti al rinnovamento stagionale della fertilità della terra è attestata in numerosi miti relativi a Ishtar e Tammuz. Questa connessione è confermata anche etnograficamente, per esempio da un analogo fenomeno che si riscontra in India, quello degli uomini travestiti conosciuti genericamente come *hijra*. Per questi travestiti, diffusi ampiamente sia nell'India settentrionale che in quella meridionale, l'autocastrazione è un dovere di casta (*dharma*). L'operazione viene compiuta in un contesto rituale: il neofita viene fatto sedere di fronte all'immagine della dea Bauhchara Mātā e ripete continuamente il suo nome mentre viene compiuta l'evirazione, che costituisce l'iniziazione tradizionale alla comunità *hijra*. Nel mito la dea si taglia un seno e lo offre al posto del suo corpo ai banditi che vorrebbero violentarla. Autoevirandosi e vestendosi da donne, i suoi devoti acquisiscono una sorta di identità con lei. [Vedi *RUOLI SESSUALI*].

La maggior parte degli *hijra* sono prostituti omosessuali; il loro principale compito religioso consiste nel suonare e danzare nelle case in cui è nato un figlio maschio. Gli *hijra* procurano fertilità, prosperità e salute al bambino e alla sua famiglia. La connessione degli *hijra* con la fertilità della terra – e non solo con quella del popolo – è raccontata in una delle storie che li riguardano, una storia che presenta strette somiglianze con quella della seduzione dell'asceta Ṛṣyśṛṅga da parte della cortigiana. Una siccità devastava il territorio e soltanto l'incontro intimo tra il sovrano e due *hijra* ospiti della città poteva provocare la pioggia. Il parallelismo tra l'istituzione degli *hijra* e gli eunuchi sacri del Vicino Oriente antico è dunque notevole. Come nel caso del parallelismo relativo alle attività sessuali di tipo cultuale praticate dalle donne, non può essere esclusa la possibilità di un contatto tra le due aree culturali.

Sia l'istituzione degli *hijra* travestiti che quella delle cortigiane del tempio presentano un analogo legame

tra la sterilità e la fertilità universale, un legame che a prima vista può apparire paradossale. Le *davadāsī*, infatti, come le donne al servizio del tempio nel Vicino Oriente, non sono destinate alla procreazione; esse adottano i loro figli, ma non li procreano. Gli eunuchi, d'altro canto, hanno sacrificato alla dea la loro capacità riproduttiva e dunque la loro attività sessuale è del tutto sterile. Peraltro l'analisi dei riti e dei miti delle cortigiane del tempio di Jagannātha, a Puri, non lascia dubbi sul fatto che è proprio la loro attività sessuale ciò che assicura il benessere e la prosperità universali. La documentazione sugli *hijra* e sugli eunuchi sacri del Vicino Oriente antico porta a conclusioni del tutto simili. Il sacrificio della propria capacità riproduttiva è simbolicamente simile alla morte. Questo legame è particolarmente evidente nel mito dell'autoevirazione di Tammuz, di Adone e di Attis, che è immediatamente seguita dalla morte. Il paradosso che vuole la fertilità universale prodotta dall'attività sessuale di persone che hanno, invece, rinunciato alla propria fertilità può essere risolto interpretandolo come un'espressione simbolica del diffuso tema sacrificale del rinnovamento della vita attraverso la morte.

L'antichità mediterranea e asiatica occidentale e il subcontinente indiano non sono, comunque, le sole regioni del mondo nelle quali vengono praticate attività sessuali di tipo cultuale. Purtroppo i resoconti degli etnografi sono, su questi argomenti, piuttosto imprecisi e dunque non sono disponibili informazioni sufficienti per arrivare a una soddisfacente comprensione di queste pratiche. Alcune forme di prostituzione sacra sono documentate presso vari gruppi nell'Africa occidentale. A.B. Ellis (*The Ewe-Speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa*, London 1890), riferisce che nel Dahomey le sacerdotesse che si sono votate a una divinità vengono considerate le sue spose: esse non hanno un marito umano e si dedicano, piuttosto, alla prostituzione. Sono conosciute come *kosi*, un termine che deriva da *kono*, che significa infruttuoso, dal momento che le donne così consacrate – così come ogni bambino nato da esse – perdono il rapporto con la propria famiglia natale e appartengono, invece, alla divinità. Queste donne indossano vesti speciali e, a differenza delle altre donne, si coprono il petto, una singolare peculiarità che le accomuna alle cortigiane indiane, le sole che hanno il seno coperto negli affreschi della grotte di Ajanta (intorno al VII o VIII secolo d.C.). Le sacerdotesse del dio pitone Dangbi si distinguono da quelle che appartengono alle altre divinità per il fatto di avere una propria organizzazione. Ogni donna può entrare in questa organizzazione attraverso la possessione da parte del dio, che si realizza nel corso di una esperienza di *trance*. La sua persona, allora, diviene sacra e inviolabile. Queste donne vivono in comunità, in abitazioni separate; a loro è concessa grande libertà personale.

Più a oriente, tra gli Ibo dell'attuale Nigeria, la dea della terra aveva un importante santuario nella città di Nguru. Amaury Talbot riferisce (*Some Nigerian Fertility Cults*, Oxford 1927) di circa trecento vergini donate al servizio del tempio. Esse praticavano attività sessuale di tipo cultuale, soprattutto con uomini sterili, che si recavano al tempio per ottenere un potenziamento della loro virilità. Queste donne non dovevano procreare: tutti i neonati venivano esposti.

Per la zona occidentale, Ellis riferisce (*The Tshi-Speaking Peoples on the Gold Coast of Africa*, London 1887) dell'esistenza di una forma di prostituzione sacra tra le tribù della costa dell'attuale Ghana. Al servizio degli dei ci sono sia sacerdoti che sacerdotesse. I sacerdoti si sposano mentre le sacerdotesse non possono farlo: esse, come in India, sono considerate spose della divinità. Queste donne si dedicano alla danza, entrano in stato di *trance* e profetizzano. Hanno rapporti sessuali con uomini di loro scelta, che convivono con loro per tutta la durata della relazione. Questo resoconto etnografico – come molti altri – è assai lacunoso sull'argomento. Probabilmente questi esempi non sono affatto gli unici casi di attività sessuale di tipo cultuale nel continente africano.

Nell'America centrale precedente alla Conquista e nel Borneo è documentata la presenza sia di travestiti maschi impegnati in attività omosessuali sia di donne sessualmente libere. Nella capitale Teocolhuacán, nel Messico settentrionale, ai templi erano annessi gruppi di travestiti e di donne che si dedicavano ad alcune forme di attività sessuale di tipo cultuale. Nel Borneo, invece, numerose tribù possedevano sacerdoti e sacerdotesse iniziati ad alcune forme di prostituzione. Tra i Posso-Todjo Toraja, gli Olo Nyadju, gli Olo Dusun e i Kayan, per esempio, la maggior parte degli iniziati al sacerdozio sono donne. I membri del gruppo sacerdotale derivano la loro conoscenza dei riti dagli spiriti del mondo celeste. Sia i sacedoti che le sacerdotesse hanno una conoscenza particolare della magia della fertilità e della guarigione. Le sacerdotesse conducono gli spiriti dei defunti, specialmente dei capi, nella terra dei morti. Esse celebrano anche speciali cerimonie connesse alla costruzione della casa. I sacerdoti indossano vesti femminili e praticano una prostituzione omosessuale, mentre le sacerdotesse agiscono come prostitute pubbliche.

Oltre alle forme di attività sessuale di tipo cultuale praticate in modo regolare da certi uomini e donne, vi sono anche casi nei quali una attività sessuale di questo genere viene praticata soltanto in determinati periodi.

Nell'Africa settentrionale, per esempio, la tribù Awlad Nā'il discende da un celebre santo del XVI secolo. Tutte le donne della tribù sono sacerdotesse del santuario dedicato al santo: giunte alla pubertà, esse scendono in città e si prostituiscono sino a quando non hanno messo da parte una dote soddisfacente. A questo punto ritornano al villaggio e si sposano. Nessuna infamia è attribuita al loro modo di procurarsi il denaro. Edmond Doutté ricorda (*Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Algiers 1908) che quando gli amministratori coloniali francesi tentarono di impedire tali pratiche, l'intera popolazione protestò vigorosamente, insistendo sul fatto che sradicare o limitare questa usanza avrebbe comportato la rovina dei raccolti. Questo caso costituisce forse un esempio di continuità storica, dal momento che Agostino (*Città di Dio* 2,4), riferisce che nell'Africa settentrionale era venerata la dea madre semitica, sotto il nome di Astarte e di Tanit; durante i giorni festivi le donne consacrate praticavano la prostituzione sacra. Erodoto, del resto, racconta (1,199) che a Pafo (nell'isola di Cipro) le donne, prima di sposarsi, usavano prostituirsi al servizio di Adone/Tammuz; Giustino precisa che lo facevano per procurarsi i soldi della dote.

Questa offerta nordafricana di prestazioni sessuali prematrimoniali per procurarsi denaro è simile a certe usanze osservate nell'arcipelago di Palauan, nel Pacifico occidentale. Quando raggiungono la pubertà, le fanciulle sono condotte dalle loro madri a servire come concubine nella casa degli uomini di un altro villaggio, per tre mesi ogni anno. Come pagamento per le loro prestazioni, gli uomini mandano del denaro alle famiglie delle ragazze. Questo sistema di prostituzione temporanea genera un'importante rete di scambi economici tra i villaggi. Questa istituzione è considerata anche una forma di protezione magica per il villaggio nel quale la donna prende temporaneamente residenza. Il fatto viene comunicato a tutti collocando sul frontone della casa degli uomini una statua che raffigura una donna nuda, con gli organi genitali in evidenza. Il mito che spiega le origini di questa figura narra di una donna che svolgeva il suo compito di concubina nella casa degli uomini, provenendo da un altro villaggio. Gli uomini del suo villaggio natale erano considerati suoi fratelli e perciò vederla nuda sarebbe stato per loro un grave peccato. Per questo motivo gli abitanti della casa comune sulla quale viene esposta l'immagine sono protetti dalle incursioni degli uomini del villaggio di provenienza della donna ospitata.

Uno studio comparativo delle varie istituzioni che comportano una attività sessuale di tipo cultuale, maschile e femminile, sia su basi permanenti che semipermanenti, non è stato ancora intrapreso. L'argomento è ancora ricoperto da un pregiudizio negativo, che deriva probabilmente dall'antica associazione tra questo genere di attività sessuale e l'apostasia.

BIBLIOGRAFIA

La migliore sintesi sul tema della prostituzione sacra è W. Kornfeld, *Prostitution sacrée*, nel *Supplément* al *Dictionnaire de la Bible*, VIII, Paris 1972: l'articolo tratta soltanto dell'area del Vicino Oriente antico e del Mediterraneo orientale. Alcuni eccellenti studi sull'argomento sono contenuti in C. Olson (cur.), *The Book of the Goddess. Past and Present*, New York 1983. Cfr. in particolare: Judith Ochshorn, *Ishtar and her Cult*, pp. 16-28 (sulla prostituzione sacra); Renée Salzman, *Magna Mater. Great Mother of the Roman Empire*, pp. 60-67 (sul culto di Cibele a Roma e sui suoi sacerdoti eunuchi); St. Davies, *The Canaanite-Hebrew Goddess*, (buona introduzione al tema). Sulle feste greche degli Adonia, celebrate dalle cortigiane nel tempio di Afrodite, cfr. M. Detienne, *Les jardins d'Adonis*, Paris 1972 (trad. it. *I giardini di Adone*, Torino 1975): innovativo e affascinante.

Per quanto riguarda gli studi etnografici sulle pratiche contemporanee, l'unico ampio studio sulla prostituzione sacra in India è Frédérique Apffel Marglin, *Wives of the God-King. The Rituals of the Devadasis of Puri*, Oxford 1984. Per un vasto studio sulle cortigiane nella letteratura indiana attraverso i secoli, cfr. M. Chandra, *The World of the Courtesans*, Delhi 1973. Un classico è J.J. Meyer, *Sexual Life in Ancient India*, I-II, London 1930, sulle donne e la sessualità nell'epica. Ottimo studio etnografico sui travestiti (*hijra*) in India è S. Nanda, *The Hijras of India. A Preliminary Report*, in «Medicine and Law», 3 (1984), pp. 59-75.

FRÉDÉRIQUE APFFEL MARGLIN

IEROGAMIA. Espressione di origine greca che significa «matrimonio sacro» (*hieros gamos*), «festa per un matrimonio sacro», o «rapporto sessuale consacrato». Si tratta di un termine tecnico che indica l'unione mitica o rituale tra un dio e una dea, oppure, più in generale, tra un essere divino e un essere umano e, in particolare, tra un sovrano e una dea. Questo termine ha avuto il suo impiego più ampio nello studio della regalità presso le culture urbane del Vicino Oriente antico. Il simbolismo fondamentale, tuttavia, è quello dell'unione tra un uomo ed una donna, che costituiscono una coppia di opposti facilmente leggibile come l'opposizione tra est e ovest, tra nord e sud, tra cielo e terra. Quest'ultima coppia, il cielo e la terra, vengono spesso presentati come dotati di caratteristiche sessuali e sono perciò profondamente legati al nostro argomento.

È necessario precisare in questa parte introduttiva che un certo puritanesimo vittoriano, persistente tra

gli studiosi del XX secolo, imbarazzati e allo stesso tempo affascinati dal simbolismo sessuale, ha talora prodotto forme inadeguate di interessamento nei confronti delle diverse forme di ierogamia. Si è così fatto ricorso a un grande numero di eufemismi, di allusioni e di spiegazioni non necessarie, dimenticandosi che in molte civiltà, al di fuori dell'Europa e dell'America del XIX e XX secolo, i rapporti sessuali non sono affatto oggetto di questo genere di riservatezza. (Una tipica manifestazione di questo atteggiamento, nei saggi scientifici almeno fino alla metà del XX secolo, è la traduzione in latino di tutti i passaggi testuali di carattere sessuale, che descrivono parti genitali, rapporti sessuali, prostitute, cortigiane e simili). È invece indispensabile comprendere che il simbolismo del matrimonio sacro costituisce nelle culture superiori in primo luogo una variante rispetto a manifestazioni simboliche molto antiche e molto comuni. Anche la classica ma troppo meccanica interpretazione dei riti di ierogamia come un impulso o una magia per ottenere la fecondità degli uomini, degli animali e dei campi, sulla scia di Wilhelm Mannhardt (1831-1880) e di James G. Frazer (1854-1941), non è in grado di rendere piena giustizia della poesia, della profondità, della drammatica qualità e complessità della documentazione in nostro possesso.

Radici antichissime. Lo studioso francese di preistoria André Leroi-Gourhan (1911-1986) arrivò alla conclusione che certi segni e certe figure dell'arte delle culture di cacciatori del Paleolitico, diffuse dalla Spagna alla Francia e fino in Siberia, costituiscono un insieme coerente nelle loro espressioni, sia nei segni che nelle rappresentazioni. Fra queste espressioni, una delle più caratteristiche è la polarità dei simboli maschili e femminili, per esempio il bisonte (femminile) e il cavallo (maschile). Marija Gimbutas ha raccolto un grande numero di manufatti scoperti nell'Europa orientale, databili a partire dal 7000 sino al 3500 a.C.: la maggior parte degli oggetti di questa collezione è in modo evidente correlata alle forme femminili, all'unione tra uomo e donna e al parto. I dettagli sono naturalmente assai difficili da interpretare, ma ci aiuta nella valutazione l'ampia diffusione di simboli identici o simili in culture posteriori, nelle quali il significato è più chiaro; in questo modo possiamo conoscere alcuni modelli generali. Queste antichissime immagini presuppongono linguaggi articolati e narrazioni mitologiche. Inoltre, per quanto riguarda il nostro argomento, possiamo affermare con sicurezza che le tematiche «sessuali» e «coniugali» costituivano argomenti centrali dell'espressione religiosa.

Bisogna segnalare che, accanto all'unione sessuale tra il cielo e la terra, sul tipo di quella di Urano e Gaia nella *Teogonia* di Esiodo, di Dyaus e Pṛthivī nei testi vedici, possediamo anche una documentazione su Esseri supremi «bisessuali». Esseri di questo genere sono insieme uno e due, maschili e femminili allo stesso tempo; per questo sono più esattamente definiti «androgini» [Vedi *ANDROGINO*, vol. 4]. L'Essere supremo dell'antico Messico, per esempio, è Ometecuhtli-Omecihuatl («padre-madre»). A Kisar, una delle Molucche, compare la figura di Apna-Apha («nostra madre-nostro padre»). I Konyak Nagas dell'Assam conoscono un Essere supremo Ga-Wang («terra-cielo»). È importante notare che in molti di questi casi l'elemento femminile, cioè la terra, viene menzionato per primo e sembra costituire l'aspetto più importante; in molti miti, inoltre, si afferma che la terra e il cielo costituivano in origine una unità, e che l'atto della creazione si è realizzato attraverso la loro separazione.

Queste rappresentazioni provenienti dalla preistoria e da numerose culture tribali risultano essenziali per la nostra comprensione del simbolismo della ierogamia: si tratta di una immagine che si rivela particolarmente fertile in molte culture, anche se in ciascuna con i suoi specifici impulsi storici e il suo sviluppo che comunque, come nel simbolismo originario, ruotano sempre intorno al tema della pienezza dell'esistenza. Ciò che separa le forme più recenti di ierogamia dalle forme più antiche è una forma di espressione assai più sviluppata e drammatica e una evidente associazione con il potere, politico ed economico.

Agricoltura e simbolismo sessuale. L'invenzione dell'agricoltura, la novità di una vita comunitaria che dipenderà d'ora in poi dal grano o dal riso, rappresenta un importante cambiamento. Gli studiosi, grazie alle loro ricerche sulla preistoria, sono ora più cauti nel sottolineare il significato di questo mutamento; essi sono inclini a vedere nell'arte preistorica molto più che una semplice «magia dei cacciatori» e a riconoscere in essa maggiori articolazioni e sottigliezze. Per questo l'improvviso emergere dell'agricoltura appare meno una frattura radicale rispetto al passato e più una trasformazione profonda. Lavorare il suolo è un atto compiuto sulla terra (femminile); gli strumenti arcaici per la coltivazione sono comunemente raffigurati come falli. In modo del tutto letterale, dunque, il lavoro dell'agricoltore è un rito sessuale. Il processo della generazione, che in precedenza non era neppure riconosciuto, diventa ora un evento nel quale entrano in gioco tutte le forme della vita e della preservazione e salvaguardia dell'esistenza. Anche le stagioni assumono un nuovo significato, e la grande dea è l'unica figura divina, che governa sia il calendario, ossia il tempo, che il mondo materiale. [Vedi *AGRICOLTURA*, vol. 1].

Nelle civiltà protostoriche della Valle dell'Indo que-

sta dea occupava uno spazio notevolissimo e i manufatti mostrano chiaramente che essa era identificata con l'espressione fisica del potere vegetativo. Il potere della dea non è necessariamente legato a quello di un partner maschile, ma anche in questo caso (come per Devī, la grande dea dell'Induismo, legata a Śiva), la sua unicità e la sua trascendenza non ne sono affatto diminuite. Essa è la fonte inesauribile di tutto ciò che è. [Vedi *DEA, CULTO DELLA*]. La produzione agricola ha ovviamente lasciato i suoi segni sull'espressione religiosa, ma sarebbe una congettura non autorizzata considerare questa grande dea una figura completamente differente dalle forme femminili preistoriche di mille anni prima, come la cosiddetta Venere di Willendorf o la Venere di Lespugue, come peraltro sarebbe egualmente scorretto negare ogni continuità con il passato.

Il potere della dea si esprime nella sua capacità di generare tutto da sola: la sua funzione caratteristica è dunque quella di *generatrix* (Przyluski, 1950) e la partecipazione maschile rimane secondaria e irrilevante. La comparazione con una maternità «ordinaria» è del tutto fuorviante. Abbiamo a che fare con un simbolo religioso: generando da sé stessa, la dea manifesta quello che in un linguaggio astratto costituirebbe la propria essenzialità trascendente. Un testo vedico (*Ṛgveda* 10,125) afferma che la dea Vāc («Parola») è la regina della terra e la portatrice di tesori, ma anche la prima a partecipare al sacrificio (prima rispetto alle altre divinità) e quella che realmente agisce quando qualcuna delle principali divinità entra in azione. Essa, in altre parole, è la dominatrice assoluta, persino del mondo divino.

Come è possibile afferrare questa assoluta trascendenza? In questo caso il «classico» simbolismo coniugale del mondo neolitico e agricolo, con le sue specifiche radici preistoriche, manifesta in pieno la sua forza. Il lavoro dell'agricoltore è come il cerchio più esterno di una serie di cerchi concentrici, rispetto ai quali, secondo modalità di espressione simbolica, le immagini sessuali e coniugali costituiscono il centro.

Il cambiamento economico prodotto dall'agricoltura è uno degli aspetti più immediatamente evidenti per un osservatore moderno. Per la prima volta, innnanzi tutto, fu possibile conservare a lungo le provviste di cibo. (Si comprende inoltre come, dal punto di vista dell'economia, questo sia da considerare il momento di nascita di una precisa nozione di capitale: senza una qualche forma di permanenza, infatti, «capitale» rimane un concetto del tutto indistinto). La possibilità di immagazzinare il grano produce le condizioni necessarie per l'organizzazione di comunità più ampie. Questi fatti sono estremamente significativi per lo storico, tuttavia essi costituiscono soltanto astratte ipotesi, delle quali, peraltro i ritrovamenti archeologici, i manufatti artistici, le rappresentazioni, i luoghi di culto e i miti ci parlano direttamente e concretamente. Nella cultura dell'antica Grecia, ad esempio, il grano veniva conservato in grandi contenitori per metà interrati: questi erano il luogo da cui comparivano le divinità ctonie.

Le azioni della grande dea, il carattere divino della terra, l'importanza della donna, la natura rituale del lavoro agricolo e il suo legame con il rapporto sessuale equivalgono a una nuova e totale esperienza del mondo, nei suoi aspetti quotidiani e nelle sue strutture fondamentali. Quanto insolito fosse questo nuovo simbolismo noi lo possiamo capire dall'insistenza e dalla ferocia con cui i conquistatori stranieri cercarono di distruggerlo. L'espansione delle tribù indoeuropee (dal 3000 al 1500 a.C. circa), la cui organizzazione religiosa era di tipo pastorale piuttosto che agricola, rallentò considerevolmente lo sviluppo della civiltà (Gimbutas, 1982). Nell'India settentrionale, ad esempio, le varie incursioni dei nomadi indoeuropei, così come, molto più tardi, le invasioni dei musulmani (anch'essi con un'organizzazione religiosa fondamentalmente pastorale), distrussero moltissimi templi; gli invasori, infatti, erano particolarmente provocati dalle immagini sensuali (che per i musulmani erano anche i volti privi di velo delle dee e delle ninfe raffigurate sulle pareti dei santuari).

A sua volta, la vita agricola divenne stabile e tradizionale: i riti sessuali continuarono a essere praticati. Questo fatto richiamò in seguito l'attenzione di noti studiosi (come Mannhardt, Frazer, J.J. Meyer e molti altri) non soltanto verso i riti delle società del passato, ma anche verso i costumi popolari del presente. Il potere che possiede una donna nuda, soprattutto nei confronti dell'incremento dei raccolti, è attestato da numerose cerimonie di culto. Anche le immagini delle divinità femminili (della preistoria, della protostoria e della tradizione storica) confermano l'antichissimo significato della nudità; lo stesso si può dire di certe raffigurazioni di dee completamente vestite, ma accompagnate da alberi ombrosi di foglie (Przyluski, 1950). La prosperità e l'abbondanza sono simbolicamente inserite nel dinamismo della vita rituale. Mannhardt e Frazer hanno raccolto un buon numero di casi in cui l'atto sessuale era creduto un atto magico. [Vedi *SESSUALITÀ*]. Lo stesso concetto di magia, del resto, si comprende soltanto ricordando che la magia deve la sua esistenza a una coerente visione di questo mondo e del suo divino complemento.

Alcune delle immagini più antiche della dea e alcuni disegni preistorici intrecciarono probabilmente gli elementi femminili a qualche caratteristica maschile, anti-

cipando idee e speranze successive. Comunque sia, non vi è dubbio che le vivaci società agricole poterono, anche in epoca molto remota, sviluppare certi aspetti di questo simbolismo.

Città-stato e ierodulia nell'antichità. La ierogamia come cerimonia regale coincide, nell'antichità, con la creazione delle città-stato, che sono fondate sul benessere fornito dall'agricoltura. La ierogamia non cancellò affatto gli antichi culti «primitivi» del villaggio, ma li estese e li organizzò in forme che derivavano (attraverso particolari viariazioni) da un più antico simbolismo. Uno di questi antichi culti è quello che prevedeva il rapporto sessuale tra il sovrano e una «sacerdotessa», come accade in una delle cerimonie dell'Akitu, la grande Festa del Nuovo Anno dell'antica Babilonia. Il modello per questo rito si incontra già nei miti sumerici e nelle usanze del tempio. Del tutto inadeguata è certamente la nostra conoscenza, nell'antico mondo mesopotamico, delle pratiche religiose diffuse tra la gente comune, ma sappiamo con sicurezza che le principali procedure rituali venivano compiute, a nome dell'intera popolazione, attraverso la mediazione di funzionari e di specialisti religiosi di vario tipo. [Vedi *FESTA DEL NUOVO ANNO*].

Intorno al 2100 a.C., il re Gudea aveva costruito un tempio per il dio Ningirsu, che gli era apparso in sogno. Tra i riti celebrati nel nuovo tempio vi era la sacra cerimonia del matrimonio del dio e della sua consorte, Baba, che durava sette giorni. Probabilmente questo genere di matrimonio costituiva una parte necessaria della liturgia per ciascuna delle principali divinità già presenti nella cultura sumerica, come avvenne in seguito nei culti babilonesi e più tardi tra gli Assiri e nei culti semitici occidentali.

Il rito della ierogamia, associato alla Festa del Nuovo Anno e celebrato in diversi centri di culto, simboleggia l'unione del re della città e della dea della città, rappresentata talvolta dalla consorte del re e più spesso da una ierodula, una donna al servizio del santuario, una «sacerdotessa». (Sarebbe forse fuorviante e offensivo tradurre i termini sumerici e accadici con «prostituta sacra»). [Vedi IERODULIA]. Venivano offerti molti sacrifici cruenti, che fungevano probabilmente da doni matrimoniali senza peraltro perdere il loro tipico valore sacrificale: l'uomo veniva coinvolto in attività caratterizzate dal rischio dell'incontro con il mondo divino e nel rischio legato a questo incontro egli metteva alla prova la propria esistenza. L'intera cerimonia del matrimonio costituisce una replica, una controparte visibile, dell'unione che si svolge in cielo. Non soltanto la ierodula era la personificazione della dea: anche il sovrano, se alcune condizioni venivano rispettate, doveva essere considerato il rappresentante del dio.

Un antico prototipo di questo rito della ierogamia è la storia sumerica della dea Inanna e della sua relazione con Dumuzi. Quest'ultimo viene descritto come un giovane pastore, del quale la dea suprema, dotata di tuti i poteri, si innamora. Nel dramma la dea discende agli Inferi per motivi non del tutto chiari, ma che sono certamente in rapporto con la sua ambizione di completare il suo dominio estendendolo anche al regno dei morti. La dea fallisce nel suo tentativo e la «sorella maggiore», Ereshkigal (la regina del grande mondo sotterraneo), non ha pietà di lei; essa fissa il suo «sguardo di morte» su Inanna. Inanna non può sfuggire alla morte, a meno che non si trovi un sostituto. Ella si impegna a trovarlo. Nel frattempo Dumuzi, il suo amore, sulla terra passa il suo tempo assiso in trono, in mezzo ai segni della ricchezze e del potere. Benché Inanna non avesse affatto l'intenzione di consegnarlo agli Inferi al suo posto, ora essa fissa il suo «sguardo di morte» su di lui e ordina ai demoni di condurlo via e di torturarlo. La narrazione termina con una sorta di compromesso, in base al quale Dumuzi dimorerà sulla terra per metà dell'anno, mentre durante l'altra metà vivrà nel regno dei morti.

Questo genere di costruzione mitologica servì da modello per i sovrani sumerici e accadici; con i suoi temi, con i suoi motivi e le sue varianti costituì il modello della regalità e della religione nell'intero Vicino Oriente antico. *Ezechiele* 8,14 è uno dei testi che, nella tradizione di Israele, si oppone con maggior vigore alle usanze religiose connesse alla ierogamia: esso ci parla delle donne che, alle porte del tempio, ritualmente piangevano il destino di Tammuz (Dumuzi). Un buon numero di dettagli non rende del tutto improbabile che anche la storia evangelica di Gesù Cristo ricavi alcuni dei suoi tratti dal mito del dio-pastore che muore (Kramer, 1969). Dumuzi (Tammuz), peraltro, non viene affatto presentato come un dio e in origine non era una divinità ma semplicemente un sovrano il cui matrimonio con la grande dea (Inanna-Ishtar) fu necessario per conferire alla sua terra una certezza sacra, un futuro segnato dal benessere.

La regalità richiedeva evidentemente un fondamento sacro, che poteva essere offerto soltanto dall'onnipotenza della grande dea. La complessità della storia di Inanna e Dumuzi, tuttavia, anche se ridotta ad una estrema sintesi, ci permette di osservare qualcosa di più che un semplice proposito utilitaristico, una mera generalizzazione dell'ideologia regale. Il matrimonio sacro, infatti, lungi dall'essere una celebrazione priva di fondamenti teorici e soltanto politicamente efficace, costituisce un modo per raggiungere gli estremi delle angosce ultime dell'esistenza umana: esso da un lato sconfigge la morte, dall'altro delude definitivamente ogni tentativo di accumulare potere o ricchezza, nono-

stante l'inevitabilità di questi comportamenti. L'inevitabilità della morte e la caducità del potere e della ricchezza non sono soltanto fatti della vita; essi costituiscono le esperienze di un dramma fondamentale, che ogni anno deve essere rivissuto. La posizione del re e, attraverso la sua mediazione, la posizione di ogni uomo in relazione alla dea e al suo partner richiede una iniziazione ai misteri dell'esistenza. Si tratta, ovviamente, di qualche cosa di ben diverso da un semplice chiarimento sul destino dopo la morte, da una spiegazione o uno stimolo rivolto alla seminagione e alla mietitura del grano, oppure da un commento sul ciclo vitale dei cereali.

Nella religione babilonese il potere del dio supremo Marduk, proprio come quello della sua compagna Ishtar (il nome accadico di Inanna), non è limitato a un sola area. Benché il mito presenti la dea come non completamente vittoriosa nel suo viaggio nell'altro mondo, ella infine ritorna e il suo governo viene sempre presentato come universale. Al contrario, Dumuzi risulta associato alla vita pastorale anche nei miti più antichi e pare che il suo dominio sulla terra sia in realtà limitato; questa medesima impressione si ricava anche dai testi di epoca più tarda. Tale dominio, peraltro, deriva proprio dalla ierogamia.

La sicurezza di governare sul territorio e la garanzia del suo benessere sono estremamente importanti e provengono dalla determinazione del destino del sovrano. Proprio come il potere del dio Marduk fu stabilito quando egli ricevette le «tavolette del fato» (nell'*Enuma elish*, il famosissimo mito della creazione), così il re si presenta come un sovrano quando fissa le leggi e le regole che garantiscono il corretto funzionamento dell'universo. Il rito, assai complesso, per mezzo del quale il re determina le leggi è legato alla festa dell'Akitu e il sacro matrimonio è considerato «il terzo modo di determinare il destino» (Pallis, 1926). L'unione con la dea, evidentemente, è di suprema importanza per il governo della terra.

Il potere e l'amore della dea. Abbiamo visto che uno dei più importanti temi della mitologia e dei riti del matrimonio sacro è il potere della dea. Tale potere è associato alla guerra e alla collera distruttiva, ma anche alla vita inarrestabile e all'amore. Da qui provengono numerosi temi poetici d'amore, anche in tradizioni che, come quella di Israele, rifiutarono il suo simbolismo e il suo rituale. Le parole del *Cantico dei Cantici* (8,6): «forte come la morte è l'amore», per esempio, derivano la loro forza e il loro significato proprio dal medesimo nuovo atteggiamento che produsse il simbolismo della ierogamia. [Vedi *AMORE*, vol. 3].

Anche se la rappresentazione mesopotamica del matrimonio sacro costituisce senza dubbio la testimoninanza più antica, tuttavia alcuni simbolismi comparabili sono sorti in altre religioni (per esempio in Messico e in India), sempre in un contesto agricolo e in genere in regioni tropicali o temperate più o meno vicine all'equatore. Contrariamente a quanto si pensò per lungo tempo, la dea suprema non è in primo luogo madre, ma piuttosto amante. Quando vengono alla ribalta le supreme divinità maschili, come Marduk a Babilonia o Viṣṇu e Śiva nell'Induismo, i devoti in genere si rivolgono non già all'elemento maschile della coppia ma ancora a quello femminile, dal quale fluisce la grazia e che fornisce, nella sua relazione amorosa, la perfetta possibilità del contatto. Nell'esperienza religiosa del Visnuismo (la venerazione di Viṣṇu, regale e mascolino, benché compassionevole), i devoti si rivolgono istintivamente a Lakṣmī (Śrī), la consorte di Viṣṇu, che viene presentata dalla letteratura induista come particolarmente accessibile, anche più accessibile dello stesso Viṣṇu. Anche attraverso i tanti flussi della storia culturale e i mutamenti religiosi è ancora tangibile l'antichissima esperienza dell'amore della grande dea.

In modo forse ancora più notevole, nel Buddhismo Mahāyāna, specialmente in Tibet, la dea Tārā conserva la sua popolarità nonostante la tradizionale preminenza dell'elemento maschile che caratterizza tutto il Buddhismo, nel quale, per consenso quasi unanime, soltanto una esistenza finale in forma di uomo può aprire la via del *nirvāṇa*. Tārā, tuttavia, è collocata sullo stesso livello dei vari *bodhisattva*, coloro che sarebbero pronti a entrare nel *nirvāṇa* ma rinunciano a farlo per assistere coloro che non hanno ancora raggiunto la salvezza. Ancora una volta la beatitudine si rivela più accessibile attraverso il femminile. [Vedi anche *MATRIMONIO*, vol. 3].

BIBLIOGRAFIA

Per un'ampia raccolta di immagini che riconducono alla religione delle dee preagrarie e al simbolismo maschile e femminile, cfr. Marija Gimbutas, *The Goddesses and Gods of Old Europe, 6500-3500 B.C. Myths and Cult Images*, Berkeley 1982. Per informazioni sulla diffusione delle statuette femminili preistoriche, cfr. A. Leroi-Gourhan et al., *La préhistoire*, Paris 1965. Per una discussione sui problemi e sulle diverse teorie interpretative, cfr. A. Leroi-Gourhan, *Les religions de la Préhistoire (Paléolitique)*, Paris 1964 (trad. it. *Le religioni della preistoria. Paleolitico*, Milano 1970, 1993); e *Le geste e la parole*, I-II, Paris 1964-1965 (trad. it. *Il gesto e la parola*, I-II, Torino 1977).

Lo studio principale sui miti e riti della ierogamia è S.N. Kramer, *The Sacred Marriage Rite*, Bloomington/Ind. 1969 (nella traduzione francese: *Le mariage sacré*, Paris 1983, si veda l'interessante appendice di J. Bottéro: *La hiérogamie après l'époque sumérienne*). Eccellente sintesi sulla religione babilonese e sul si-

gnificato dei suoi miti e riti: J. Nougayrol, *La religion babylonienne*, in H.Ch. Puech (cur.), *Histoire des religions*, Paris 1970, I, pp. 203-49 (trad. it. Bari 1977). S.A. Pallis, *The Babylonian Akîtu Festival*, Copenaghen 1926, è lo studio classico sulle cerimonie del Nuovo Anno, delle quali la ierogamia fa parte. Lo studio di Th. Jacobsen su Tammuz (Dumuzi) in W.L. Moran (cur.), *Toward the Image of Tammuz and Other Essays on Mesopotamian History and Culture*, Cambridge 1970) è un tentativo di presentare la religiosità che ruota intorno a Tammuz all'interno di un ambiente umano, rendendola così comprensibile anche ai moderni. Riguarda la continuazione del dramma rituale nelle forme dell'arte e dell'intrattenimento Th.H. Gaster, *Thespis. Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East*, 2ª ed. Garden City/N.Y. 1961. S.H. Hooke (cur.), *Myth and Ritual*, Oxford 1933, riguarda solo indirettamente la ierogamia, ma richiama l'attenzione sulla Festa del Nuovo Anno e su altri schemi rituali del Vicino Oriente antico.

Consente di osservare i riflessi dei rituali mesopotamici in Israele R. Patai, *Man and Temple in Ancient Jewish Myth and Ritual*, 2ª ed. New York 1967. W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassische Epoche*, Stuttgart 1977 (trad. it. *I Greci*, I-II, Milano 1983) discute, tra l'altro, la relazione tra le rappresentazioni e i temi mitici del Vicino Oriente antico e quelli greci. J. Przyluski, *La grande déesse. Introduction à l'étude comparative des religions*, Paris 1950, benché criticato specialmente su base linguistica, è indispensabile sul simbolismo delle grandi dee, dall'Egeo sino all'Asia sudorientale.

Sull'Asia meridionale: J.J. Meyer, *Sexual Life in Ancient India*, I-II, London 1930; e *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation*, Zürich 1937, contengono ricco materiale sulla letteratura e sui costumi folclorici riguardanti le donne, le dee e il matrimonio. Per la descrizione del classico matrimonio induista, cfr. C.J. Fuller, *The Divine Couple's Relationship in a South Indian Temple. Mīnākṣī and Sundareśvara at Madurai*, in «History of Religions», 19 (1980), pp. 321-48; per il simbolismo di Tārā, cfr. St. Beyer, *The Cult of Tārā. Magic and Ritual in Tibet*, Berkeley 1973.

M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949 (trad. it. *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1954); e *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I-III, Paris 1976-1983 (trad. it. *Storia delle credenze e delle idee religiose*, I-III, Firenze 1979-1983), presentano, con ricca bibliografia, rispettivamente l'ampio contesto della religiosità relativa alla terra, alla donna e alla fertilità (cap. 7), e la funzione delle grandi dee e della ierogamia nello sviluppo storico-religioso dell'umanità. R. Pettazzoni, *L'onniscienza di dio*, Torino 1955, fornisce dati e riferimenti bibliografici sugli Esseri supremi, nonché preziose informazioni sugli androgini e sulle divinità femminili. Anche G. Windegren, *Religionsphänomenologie*, Berlin 1969 (trad. it. *Fenomenologia della religione*, Bologna 1984), contiene utili riferimenti agli studi sulla ierogamia.

Infine W.M. Spink, *The Axis of Eros*, New York 1973, è un interessante tentativo di considerare in modo coerente tutte le manifestazioni artistiche dell'umanità (che fin dall'antichità sono state giudicate forme «religiose») come espressioni «secolari» di carattere erotico.

KEES W. BOLLE

IMMAGINI, VENERAZIONE DELLE. La venerazione delle immagini (statue, dipinti e altre rappresentazioni di santi, dei, eroi, ecc.) è stato un fenomeno diffuso nella storia delle religioni, ma non è stato ugualmente caratterizzato nelle diverse tradizioni religiose del mondo. Alcuni studiosi hanno cercato di collocare le principali religioni storiche lungo una sorta di spettro che spazia da quelle tradizioni tendenzialmente aniconiche (Islamismo, Ebraismo profetico) a quelle in cui le immagini hanno prosperato (Buddhismo Mahāyāna, Induismo). Ad opportuni intervalli tra questi estremi, hanno posto il Vedismo, il Protestantesimo, lo Scintoismo, l'antico Buddhismo, il Giainismo, il Cattolicesimo, l'Ortodossia orientale e le religioni dell'antico Egitto e della Grecia antica, per citare solo qualche esempio. Occasionalmente, hanno tentato di inserire in varie posizioni anche le religioni primitive.

Un simile schema, tuttavia, è fuorviante. Anche se forse risulta utile nel delineare un quadro globale dell'importanza delle immagini nelle diverse tradizioni, presenta una visione semplicistica e superficiale della materia. Vari fattori rendono il quadro più complesso.

Prima di tutto, storicamente, gli atteggiamenti di molte religioni nei confronti delle immagini non sono stati affatto uniformi. Sia il Buddhismo che l'Induismo hanno cominciato con un atteggiamento aniconico e solo gradualmente hanno accettato le immagini nel loro culto. Il Cristianesimo ha fatto lo stesso, ma ha poi vacillato a proposito della loro accettabilità. Noi dobbiamo pertanto esaminare la storia delle immagini nelle singole tradizioni, prima di generalizzare sulla loro venerazione.

In secondo luogo, quel che una tradizione o un individuo può dire o pensare sulla venerazione delle immagini non sempre corrisponde a quel che veramente si fa o si sente di fronte a un'immagine reale. Nel Buddhismo Theravāda, ad esempio, coloro che venerano un'immagine del Buddha non possono affermare che egli sia presente nella sua statua o che sia in qualche modo capace di rispondere alle loro offerte o alle loro preghiere, ma a volte si comportano come se lo fosse. Lo stesso si potrebbe dire sulla venerazione delle immagini in molte altre tradizioni religiose.

In terzo luogo, in ogni determinato periodo nell'ambito di una singola tradizione, è possibile che vengano espresse varie attitudini differenti nei confronti delle immagini. Il maestro cinese zen, ad esempio, che bruciò una statua del Buddha perché aveva bisogno di legna da ardere, aveva da dire a questo proposito cose diverse dal monaco che era rimasto scandalizzato da tale atto. Più in generale, la misura in cui si pensa che le immagini venerate incarnino veramente il divino o il soprannaturale può variare in maniera considerevole.

Alcune persone – ad esempio gli iconoclasti – pensano che le immagini non abbiano affatto o non dovrebbero avere alcun rapporto con la divinità. Altri, tuttavia, sostengono concezioni più positive. C'è, ad esempio, quel che Albert C. Moore chiama l'«adoratore totale delle immagini», che «quando entra nel tempio... vede l'icona centrale come un'incarnazione vivente del dio» (Moore, 1977, p. 32). Ciò non significa affatto che per lui il dio *è* l'immagine. Infatti, un simile grado di idolatria si trova solamente nelle dichiarazioni fuorviate di etnografi monoteisti o missionari contro le tribù «pagane» che si suppone adorino «bastoni e pietre». Ma per un simile adoratore l'immagine può anche essere divina – può esserci cioè un rapporto, permanente ed intimo, tra il dio e l'immagine, nella quale la divinità può anche essere presente. A questa categoria dovevano appartenere quei cittadini ateniesi che nel v secolo a.C. mandarono in esilio il loro compatriota Stilpo perché aveva affermato che la statua di Atena di Fidia non era la dea in persona. Così era anche il mistico devozionale dell'India meridionale Āndāl, che sposò un'immagine di Viṣṇu e venne poi miracolosamente assorbito nel suo abbraccio.

D'altro canto, c'è il devoto che in qualche modo considera il dio presente nell'immagine, ma solo per la durata di un rito. In effetti, in molti casi, si crede che i riti stessi comportino o affermino tale presenza. La divinità viene invitata a partecipare al rito o all'inizio di esso viene risvegliata, per poi essere congedata o messa a riposare alla fine della cerimonia. Così ogni mattina, nei templi di tutto l'antico Egitto, il sommo sacerdote doveva aprire le porte della camera del tempio, prendere la statua del dio, cambiargli i vestiti, pulirla, nutrirla e adornarla, prima di ritirarsi e lasciarla nell'oscurità.

Infine, c'è chi pensa che le immagini siano utili centri di venerazione, ma che in definitiva non rappresentino altro che riflessi e richiami delle caratteristiche della divinità. Costoro in realtà non adorano l'immagine, ma adorano davanti all'immagine, che viene considerata come un effettivo canale di preghiera, devozione o meditazione. Così J.B. Pratt parla in *The Religious Consciousness* (New York 1920) di un induista che spiegava che l'immagine che adorava non era Śiva (che stava in Cielo), ma che essa nondimeno gli rendeva possibile pregare Śiva.

Testimonianze preistoriche e primitive. Le origini nel tempo della venerazione delle immagini sono piuttosto difficili da accertare. Alcuni studiosi hanno avanzato l'ipotesi che certi resti paleolitici – come la figura femminile scolpita nota come Venere di Willendorf o il cosiddetto Stregone Danzante trovato dipinto sui muri di un «santuario» nella grotta di Les Trois Frères nella Francia meridionale – costituiscano primitivi esempi di culto delle immagini. Ma l'arte preistorica è notoriamente difficile da interpretare.

Altri studiosi hanno invece rivolto il loro interesse a casi di culto delle immagini presso culture non letterate o primitive, sostenendo in modo esplicito o implicito che se gli Africani, gli indigeni dell'Oceania e gli indigeni americani venerano le immagini, questa deve essere una pratica antica. Ma anche in questo caso sorgono delle difficoltà, perché, anche se si accetta tale prova come rilevante per il problema delle origini storiche, i dati etnografici risultano confusi: alcune tribù venerano immagini, mentre altre no. Inoltre, il dibattito appare ulteriormente complicato da un'altra questione: immagini di chi? Molte culture primitive non rappresentano la figura del loro dio elevato o Essere supremo, ma possono anche venerare immagini di varie divinità inferiori, spiriti o antenati. Ad esempio, i Maori non rappresentano il loro dio elevato Io, ma stranamente collocano nei santuari degli antenati immagini scolpite di spiriti inferiori. Esempi simili si possono trovare in Africa e nelle Americhe.

Si dovrebbe anche sottolineare che il contatto con il mondo occidentale ha spesso intaccato fortemente le tradizioni immaginistiche indigene. Le dottrine maori su Io, ad esempio, possono anche aver costituito una risposta alle dottrine cristiane su Dio. Analogamente, quando gli abitanti di Tonga si convertirono al Cristianesimo nel XIX secolo, distrussero praticamente tutti i loro «idoli», tranne alcuni, che, ironia della sorte, furono salvati da un missionario per un museo. Per converso, gli Asmat della Nuova Guinea non cominciarono a fabbricare e a venerare immagini fino alle soglie del XX secolo, quando, in parte in risposta alla domanda occidentale di arte primitiva, scoprirono che potevano limare chiodi di ferro (importati) e usarli come piccoli scalpelli per creare immagini.

La venerazione delle immagini nelle culture primitive sfugge così a qualsiasi generalizzazione, complicata com'è dall'insufficienza di informazioni attendibili e da questioni di ordine teologico, culturale e anche tecnologico.

Induismo. Per secoli la tradizione induista è stata essenzialmente aniconica. Le varie divinità del pantheon vedico non venivano rappresentate, almeno non in maniera antropomorfica, e i sacrifici rituali che le comprendevano sottolineavano l'importanza non della forma divina come tale, ma del suono sacro (*mantra*), del fuoco e dell'altare sacrificale.

Solo con l'irrigidimento della tradizione sacrificale, il crescente uso di templi e la nascita di movimenti devozionali (*bhakti*) le immagini degli dei diventarono un tratto saliente dell'Induismo. Viṣṇu, Kṛṣṇa, Śiva,

Kālī e altri dei e dee finirono tutti con l'essere rappresentati nelle loro varie forme in statue e dipinti e furono venerati in templi e case di tutta l'India.

Il modello tipico della venerazione induista delle immagini si può vedere nel rito domestico della *pūjā*. Questo rito può aver luogo diverse volte al giorno, ma tipicamente si celebra la mattina. Il devoto prima di tutto si purifica ritualmente facendo il bagno, cambiandosi gli abiti e così via, in modo da potersi accostare al dio. Egli fa poi delle offerte all'immagine, che comprendono fiori, incenso, lodi, profumi, luci, acqua, un bagno, ornamenti freschi, cibo e bevande. In altri termini, l'immagine viene trattata come se fosse un ospite d'onore. In effetti, la *pūjā* replica per il dio tutti i comuni atti indiani di ospitalità; è un modo di rendere il dio presente, o in famiglia in un modo particolarmente onorevole nella propria dimora oppure in un tempio.

Due importanti atti connessi con la *pūjā* sono il *praṇāma* e mangiare il *prasāda*. *Praṇāma* indica una prostrazione o un inchino o un equivalente saluto in segno di rispetto. Non si rivolge soltanto alle immagini degli dei, ma anche alle persone autorevoli. Come in molte altre tradizioni, esprime subordinazione e in particolare l'impurità di un individuo di fronte alla divinità. Si tributa venerazione ponendo la parte più pura del corpo, la testa, sotto la parte più impura del corpo del dio, i piedi.

Il *prasāda*, d'altro canto, è il cibo che è stato offerto alla divinità e poi distribuito ai devoti. L'assunzione di tale cibo – presente in molte tradizioni sacrificali di tutto il mondo – viene spesso interpretata come un atto di comunione o commensalità con il dio. Nell'Induismo, invece, essa rappresenta un ulteriore atto di venerazione. Il devoto non partecipa in realtà al pasto del dio; mangia dopo di lui. Il *prasāda* rappresenta gli avanzi del dio – che nella cultura induista sarebbero considerati fortemente contaminanti se provenissero da un altro essere umano. Consumando così gli avanzi della divinità, il devoto ancora una volta afferma simbolicamente la sua relativa impurità e la divinità del dio.

Buddhismo. È risaputo che il Buddhismo, fondato nel VI secolo a.C., vide per la prima volta l'immagine del suo fondatore intorno al I secolo d.C. I bassorilievi del Buddhismo primitivo rappresentano il Buddha in maniera aniconica. Altre figure – devoti, discepoli e divinità – vengono raffigurate fisicamente, ma non il Buddha, la cui presenza viene affermata solo attraverso vari simboli, come orme, alberi, ruote, stupa e troni vuoti. Questi stessi simboli, tuttavia, erano già oggetti di una venerazione molto simile a quella che fu in seguito tributata alle immagini del Buddha. In altri termini, anche se il Buddhismo si sviluppò da una fase aniconica a una fase iconica, gli atti di venerazione nel Buddhismo possono anche non essere molto cambiati nel corso di questo processo. L'immagine era soltanto un altro simbolo del Benedetto.

Gli storici dell'arte hanno molto discusso sull'origine dell'immagine del Buddha. Secondo alcuni essa emerse per la prima volta dai dipinti indigeni delle divinità locali (*yakṣa*); secondo altri fu ispirata dall'importazione di immagini e di artisti ellenistici nell'India nordoccidentale. Comunque possa essere stato, non fu molto prima che i testi buddhisti cominciassero ad assumere una posizione definita sulla venerazione delle immagini. L'*Aśokāvadāna* del II secolo d.C., ad esempio, afferma che è accettabile venerare un'immagine del Buddha, a patto che si pensi al Buddha e non si fissi la propria attenzione sul legno o sull'argilla di cui la statua è fatta.

Tuttavia, la venerazione delle immagini nel Buddhismo – almeno nella tradizione Theravāda – è stata complicata dalla dottrina del *parinirvāṇa* del Buddha. Secondo tale dottrina, il Buddha è morto e defunto; il suo potere appartiene ormai al passato; egli ha compiuto tutto quel che doveva compiere. Non può così essere pregato, ricevere offerte, rispondere ai suoi devoti. I Theravādin sono a conoscenza di questa dottrina, eppure, come Richard Gombrich (1971) ha sottolineato, affettivamente sentono a volte che il Buddha è presente, che la sua immagine è in qualche modo viva e pertanto gli offrono nella *pūjā* fiori, incenso, luci e anche cibo e bevande. Questo non rende, tuttavia, il Buddha un dio nel senso induista del termine. È significativo che nello Sri Lanka il cibo offerto alle immagini del Buddha non venga poi mangiato dai devoti come *prasāda*. Non può essere condiviso o ripreso, per cui viene buttato via o dato ai cani o ai poveri Tamil (induisti).

Le offerte stesse, tuttavia, creano uno stato d'animo, o meglio un ambiente, in cui il Buddha e i suoi insegnamenti possono essere contemplati. Ad esempio, nel presentare un fiore a un'immagine del Buddha, il devoto spesso recita un verso che lo fa riflettere sulla dottrina dell'impermanenza: «Come questo fiore appassisce, così il mio corpo va verso la distruzione» (Gombrich, 1971, p. 116). E nell'accendere una lampada, egli contempla il Buddha stesso, «la lampada veramente illuminata dei tre mondi» (p. 117). La venerazione di un'immagine di Buddha, pertanto, qualunque sia lo stato ontologico del Buddha, costituisce anche un atto di meditazione.

Al tempo stesso, naturalmente, è un atto soteriologicamente orientato. Anche se il Buddha, alla fine della sua strada a senso unico, non può tornare indietro, i

devoti buddhisti possono avanzare verso di lui. Solitamente essi esprimono i loro scopi abbastanza chiaramente nel fare offerte alle immagini del Buddha, cercando così di acquistare dei meriti che li aiutino ad ottenere una migliore rinascita e l'illuminazione finale.

Cina e Giappone. Dopo che l'idea dell'immagine del Buddha e della sua venerazione si stabilizzò in India, prosperò in maniera impressionante e contribuì allo sviluppo di un intero pantheon di esseri illuminati. La venerazione di Buddha celesti come Amitābha e di *bodhisattva* come Avalokiteśvara e Mañjuśrī divenne una delle principali caratteristiche del Buddhismo Mahāyāna.

Le immagini buddhiste, in effetti, costituirono un mezzo importante di diffusione della fede e uno stimolo allo sviluppo di tradizioni iconiche in tutta l'Asia orientale. La Cina, durante il I millennio a.C., non sembra essere stata fondamentalmente interessata a rappresentare e a venerare i suoi dei in immagini antropomorfiche. (Si narra ad esempio che uno dei suoi primi leggendari re saggi abbia ordinato ai suoi soldati di combattere con le statue di varie divinità; quando i suoi soldati vinsero, proclamò la superiorità dell'uomo e la follia del culto di dei fatti di argilla). L'introduzione del Buddhismo nel I secolo d.C., tuttavia, trasformò la concezione cinese. Anche il Confucianesimo ufficiale alla fine tenne conto delle immagini di Confucio (anche se in seguito tale decisione venne revocata con un ritorno alle semplici lapidi lignee degli antenati per rappresentare il maestro defunto).

Nel Taoismo e nella religione popolare, tuttavia, un intero pantheon di divinità popolari, ispirate alle immagini buddhiste, finì con l'essere dipinto e venerato. Alcune figure, come Mi-lo, il cosiddetto «Buddha che ride», risultavano chiaramente da un sincretismo. Altri, come Kuanti, il dio della guerra, erano eroi deificati. Le porte di molte case cinesi erano custodite da immagini di dei guardiani e le cucine sorvegliate da stampe di carta di Tsao-wang, il dio della terra. Il culto di Tsao-wang, infatti, riflette quel che è stato definito il «senso terra a terra della presenza della divinità nell'immagine» dei Cinesi (Moore, 1977, p. 80). Alla fine di ogni anno, quando si credeva lasciasse il suo posto nella cucina per andare a riferire all'Imperatore di Giada tutto quel che era successo nella casa durante l'anno passato, riceveva offerte particolarmente pregiate come allettamento. La sua immagine veniva allora rimossa e i pochi giorni della sua permanenza in cielo erano un periodo di rilassamento non sorvegliato, finché una nuova immagine non veniva riappesa a Capodanno per indicare il suo ritorno.

Anche in Giappone la venerazione delle immagini fu importata con l'introduzione del Buddhismo. Lo Scintoismo primitivo impiegava vari simboli od oggetti naturali per rappresentare la presenza di potenze sacre (*kami*), ma solitamente non tentava di raffigurarle direttamente. Questa reticenza dello Scintoismo sopravvive ancor oggi: i santuari raramente contengono statue o dipinti, anche se occasionalmente si possono trovare raffigurazioni del *kami* individuale.

Ma con l'importazione del Buddhismo all'inizio del VI secolo d.C., l'autorevole e solenne iconografia Mahāyāna si affermò presto. Alcuni Buddha e *bodhisattva* continuarono a essere venerati pressappoco come lo erano stati in Cina. Ma il culto di altri fedeli si orientò verso nuove direzioni. Così Dainichi Nyorai (Vairocana), il Grande Buddha del Sole, assunse un ruolo importante nella formazione di un'ideologia nazionale giapponese. Fudō (Acala), che non fu mai popolare nel Buddhismo indiano e neanche in quello cinese, divenne in Giappone oggetto di un culto fiorente con sfumature esoteriche. La venerazione del *bodhisattva* Jizō (Kṣitigarbha), il custode del cammino dei viaggiatori e dei bambini e il consolatore degli esseri all'inferno, sincretizzava vari elementi disparati (compreso il fallicismo giapponese) di modo che la sua immagine divenne una delle più popolari a livello locale.

Grecia antica. Nel mondo occidentale, la venerazione di immagini antropomorfiche di divinità fece la sua comparsa nella Grecia antica molto prima che in India o nell'Asia orientale. Alcuni studiosi hanno avanzato l'ipotesi che l'antropomorfismo greco emerse solo gradualmente da forme aniconiche, collocando immagini come le erme (pilastri di pietra che rappresentavano solo la testa e il fallo di Hermes) a metà strada in tale processo.

La mitologia greca, tuttavia, possedeva da molto tempo un'interpretazione antropomorfica degli dei, di modo che già nel VII secolo a.C. cominciarono a comparire immagini di divinità come individui atletici e fisicamente perfetti. L'antropomorfismo raggiunse il suo apice, forse, con l'opera di Fidia (V secolo a.C.), lo scultore che lavorò al Partenone e a varie statue colossali di singoli dei, come Atena e Zeus.

Le immagini solitamente erano situate nei templi, dove diventavano oggetto di suppliche, preghiere e sacrifici. Davanti ad esse venivano innalzati altari, all'interno o all'esterno del tempio vero e proprio, sui quali venivano poste le offerte. Le offerte potevano essere incruente, di cereali, verdura o frutta, specialmente nel periodo del raccolto, oppure sacrifici animali che richiedevano un rogo. Soltanto alcune parti della vittima venivano bruciate per la divinità; il resto veniva cucinato per un banchetto comune.

Tale venerazione di immagini antropomorfiche, tuttavia, in Grecia non andava esente da continue criti-

che, specialmente tra gli intellettuali. Si dice che il filosofo presocratico Eraclito (V secolo a.C.) abbia paragonato le preghiere rivolte alle immagini degli dei al tentativo di conversare con un edificio. Senofane (VI secolo a.C.) è famoso per aver affermato che, se i cavalli e i buoi potessero fabbricare immagini, rappresenterebbero i loro dei in forme equine e bovine; l'antropomorfismo costituiva così, nella sua concezione, il fuorviato tentativo dell'uomo di imbrigliare forze essenzialmente non fisiche.

Cristianesimo. Nella tradizione cristiana, Cristo veniva in principio rappresentato in forma aniconica, con vari simboli, come il pesce o l'agnello, o con monogrammi sacri, come la combinazione delle lettere greche chi-rho (per *Christos*). Immagini personali – di Cristo e dei santi, poiché la tradizione cristiana è sempre stata restia a raffigurare Dio Padre – non fecero la loro comparsa fino al IV secolo e la loro effettiva venerazione non fiorì sino alla seconda metà del VI secolo.

In principio, le immagini possono essere servite per scopi essenzialmente didattici e decorativi; o almeno, venivano difese su tali basi. Ma presto passarono ad adempiere a funzioni espressamente devozionali. Questo vale soprattutto nel caso delle icone, che divennero un tratto saliente dell'Ortodossia orientale. Deliberatamente non naturalistiche, queste immagini di Cristo, della Vergine e dei santi si credeva rispecchiassero l'altro mondo e cancellassero il ricordo di questo. Finirono, veramente, con l'essere considerate specchi o impressioni dirette delle figure che rappresentavano, analoghe all'impronta fatta da un timbro o da un sigillo. Si pensò così fossero cariche di potere sacro e potenzialmente miracoloso e di conseguenza divennero veri e propri oggetti di preghiera e di venerazione. [Vedi *ICONA*, nel volume sul Cristianesimo].

Varie ragioni sono state fornite per la nascita della venerazione delle immagini nel Cristianesimo. Peter Brown (1973) vede in essa una continuazione della devozione rivolta ai santi e agli uomini pii. Ernst Kitzinger (1976) ha sottolineato il suo rapporto con il culto romano del ritratto imperiale, pratica che continuò anche dopo il trionfo del Cristianesimo sotto gli imperatori cristiani. È, infatti, una delle ironie dell'inizio del V secolo che un cristiano potesse venerare la statua di Costantino a Roma con candele, incenso e preghiere, ma non (o almeno non ancora) una statua di Cristo.

Una volta stabilitasi, tuttavia, la venerazione delle immagini divenne presto oggetto di tendenze aniconiche. Nell'VIII secolo, gli Iconoclasti, con l'appoggio dell'imperatore bizantino, proclamarono e mantennero per più di un secolo l'interdizione per tutte le rappresentazioni di Cristo, tranne la croce e il monogramma dell'alfa e dell'omega. Essi sostenevano che le immagini erano proibite nella Bibbia, che le rappresentazioni iconiche di Cristo negavano la sua divinità e che la loro venerazione costituiva un ritorno all'idolatria pagana. Essi potevano anche avere motivazioni politiche.

Nel 787, tuttavia, il secondo concilio di Nicea cercò di ripristinare e di giustificare la funzione delle immagini nella devozione cristiana. Il concilio proclamò che, anche se il culto vero e proprio era riservato solo a Dio, era legittimo tributare onori alle immagini e che tali onori erano realmente efficaci, dal momento che venivano trasmessi alla persona raffigurata. La venerazione non doveva essere diretta all'immagine di Cristo o dei santi, ma a Cristo e ai santi nelle loro immagini.

Non tutti accettarono immediatamente la proclamazione conciliare. Continuarono a esserci per un certo periodo imperatori iconoclasti in Oriente e anche Carlomagno in Occidente si oppose ad essa. Nondimeno, la posizione di base del concilio divenne quella della Chiesa medievale, almeno nella sua accezione popolare, anche se formulazioni più sofisticate (come quella di Tommaso d'Aquino) avvertivano l'esigenza di ulteriori distinzioni tra immagini di santi, che riflettevano il dono della grazia, e immagini di Cristo, che riflettevano la sua incarnazione.

Tuttavia gli atteggiamenti nell'ambito del Cristianesimo continuarono a variare. Bernardo di Chiaravalle (1090-1153), ad esempio, che diffidava dell'effetto delle immagini sui monaci, interdì sculture, dipinti, mosaici e vetri colorati da tutte le chiese cistercensi. A partire dal XVI secolo, durante la Riforma protestante e le sue varie conseguenze, le immagini occasionalmente furono distrutte o più spesso semplicemente rimosse dalle chiese nelle città tedesche, svizzere e inglesi.

Ebraismo e Islamismo. Lo stesso tipo di oscillazione tra iconoclastia e iconolatria si può trovare, quantunque in un contesto piuttosto differente, nell'Ebraismo. Il bando posto dal Decalogo sugli idoli e sulle immagini di qualunque cosa si trovi in cielo, sulla terra o nelle acque sotto la terra (Es 20,4; ma si veda anche 20,23), contrasta con l'elogio tributato all'«artista del deserto» (Es 31,1-5) e all'ampia utilizzazione dell'arte nel tempio di Salomone. Anche se di solito Dio non veniva raffigurato, lo erano altre figure, come i cherubini. Inoltre, la denuncia ripetuta del culto degli idoli da parte di vari profeti dell'Antico Testamento (Osea, Isaia, Michea, Geremia, Ezechiele, ecc.) viene generalmente considerata una prova della continua popolarità e venerazione delle immagini, se non sempre pubblica, almeno in case private.

È anche possibile che l'iconoclastia profetica non sempre avesse motivazioni religiose. Come ha messo in evidenza Joseph Gutmann, nell'antico Israele «la pre-

dicazione profetica era iconoclasta per ragioni politiche. Non costituiva... un ritorno all'esigenza di un culto aniconico nel cosiddetto Jahvismo ufficiale normativo. I profeti... disprezzavano deliberatamente le immagini [perché queste] simboleggiavano i valori delle odiate classi superiori nella loro forma più sacra» (Gutmann, 1977, p. 8).

La situazione nell'Islamismo si presenta al tempo stesso più semplice e più complessa. La generale opposizione della tradizione alla rappresentazione di tutti gli esseri viventi è ben nota, ma dichiarazioni esplicite di tale opposizione (come quella del Decalogo) sono difficilmente reperibili nelle fonti islamiche primitive. Alcuni passi del Corano (ad esempio, 5,29; 6,74) denunciano l'adoratore degli idoli, ma quasi incidentalmente. Altri (ad esempio, 34,12-13; 3,43) indicano che Dio solo è il creatore delle forme viventi.

Anche se questi testi equivalgono a malapena a una velata condanna di tutte le rappresentazioni artistiche di esseri animati, essi esprimono il soverchiante interesse musulmano che Dio non debba avere concorrenza di nessun tipo. Non è l'arte di per se stessa che viene disapprovata, ma la sua venerazione e specialmente la sua creazione, poiché la creazione è prerogativa di Dio. Così, nell'*ḥadīth*, non sono le immagini a essere condannate, ma i fabbricatori di immagini, i quali, creando forme potenzialmente animate, vengono visti come imitatori di Dio.

Anche se tali concezioni ovviamente favorirono lo sviluppo nell'Islamismo di arti non figurative, come la calligrafia e le belle decorazioni geometriche che adornano tante moschee, non eliminarono affatto le immagini. Tradizioni legalistiche posteriori, infatti, tentarono di specificare i modi in cui le immagini potevano essere utilizzate; erano permesse nei vestiboli, sui pavimenti o nei bagni – in luoghi cioè dove non era probabile venissero venerate.

Inoltre, quando l'Islamismo uscì dall'Arabia e cercò di diffondersi in nuovi territori, tendeva a volte a essere più liberale nei suoi atteggiamenti verso le immagini. In Persia, ad esempio, libri illustrati raffiguravano esseri celesti e il profeta Maometto stesso, mentre in alcune parti dell'Africa occidentale, nonostante alcune esplosioni di iconoclastia, tendenze sincretistiche hanno permesso che alcuni convertiti mantenessero le immagini di divinità africane tradizionali, che sono state incorporate nel mondo spirituale dell'ortodossia.

La venerabilità delle immagini. Abbiamo detto abbastanza per dare un'idea della storia della venerazione delle immagini in varie tradizioni religiose. Molti problemi, tuttavia, non sono stati toccati. Essi ruotano essenzialmente intorno alle questioni di perché e come le immagini siano diventate sacre – degne cioè di venerazione – in primo luogo, e perché e come certe immagini siano diventate più venerate di altre.

In linea generale, le immagini religiose sono oggetti fabbricati dall'uomo. Sono prodotte in officine da artigiani che hanno come mezzo di sussistenza o come compito quello di soddisfare la richiesta di immagini. Non c'è così motivo, almeno in questa prospettiva, per cui si debba credere che esse incarnino il divino più di una qualsiasi altra cosa.

Questo problema è stato affrontato in vari modi dalle diverse tradizioni che abbiamo preso in considerazione. Una soluzione è stata quella di negare semplicemente che le immagini fossero veramente fabbricate dall'uomo. Le numerose storie di immagini sacre che venivano miracolosamente o casualmente scoperte, sepolte sotto terra o nascoste in una fenditura della roccia, possono riflettere questo tipo di asserzione. Più esplicitamente, nell'Induismo, si pensa che certe immagini di Kṛṣṇa o di Śiva si siano costituite naturalmente, o che siano state fabbricate dalla divinità stessa. Nella Grecia antica, si pensava analogamente che certe statue (come quella di Artemide a Efeso) fossero di origine divina, piovute dal cielo per opera di Zeus. Nel Cristianesimo si sviluppò la tradizione delle *acheiropoietai*, immagini «non fatte da mani d'uomo» e pertanto infuse di venerabilità fin dall'inizio. La più famosa di queste, forse, era il *mandylion*, un'immagine del volto di Cristo, che si dice egli abbia impresso miracolosamente su un telo e inviato al re Abgar di Edessa. Fu assai copiata nel mondo bizantino e si pensava che le riproduzioni fossero infuse di un potere solo di poco inferiore a quello dell'originale.

La stessa nozione di immagine come impronta diretta del suo archetipo è presente anche in varie altre tradizioni. Si dice ad esempio che il Buddha abbia lasciato un riflesso o un'ombra di se stesso in una grotta dell'India nordoccidentale e anche questa fu assai riprodotta, specialmente nell'arte buddhista cinese. Analogamente, secondo una tradizione aborigena australiana, si pensava che i Wandjina (esseri creatori del Sogno) fossero entrati molto tempo prima in certe grotte, dove semplicemente si erano trasformati in dipinti parietali e come tali sono venerati ancor oggi.

Per converso, certe immagini dovevano il loro carisma alla fama di essere state dipinte da diretti contemporanei del soggetto che raffiguravano. Esse pertanto erano riproduzioni fatte dall'uomo ma attendibili, che catturavano qualcosa della presenza del santo o della persona pia raffigurata. Inoltre, si pensava spesso che gli artisti che dipingevano tali ritratti fossero essi stessi dei santi. Si diceva che l'apostolo Luca fosse l'autore di una delle più famose immagini antiche della Vergine. Secondo almeno una tradizione, la prima celebre im-

magine del Buddha di legno di sandalo, commissionata dal re Udyāna, fu scolpita da artisti che furono inviati nel cielo dove il Buddha stava trascorrendo il ritiro delle piogge.

Immagini miracolose. Risulta comprensibile che tali immagini, come ulteriore accrescimento della loro venerabilità e del loro stretto rapporto con il divino, dovessero anche essere capaci di compiere miracoli. Alexander Soper (1959) ha studiato racconti di immagini miracolose sia nelle tradizioni orientali che in quelle occidentali e ha individuato in esse alcune notevoli coincidenze, anche nei dettagli. In India, in Cina, nel mondo greco-romano e nell'intera Cristianità si narrano storie di immagini che sanguinano, lacrimano, sudano, hanno i capelli che crescono, emanano luce, si muovono o si rifiutano di muoversi e danno altri tipi di segnali che mettono in guardia o rassicurano i loro devoti. Alcune immagini venivano considerate difensori particolarmente potenti delle loro chiese o delle loro città e venivano venerate con questa consapevolezza. Un famoso esempio nella tradizione cristiana era costituito dal *mandylion* precedentemente menzionato, che salvò Edessa da un assedio persiano. Altre venivano usate in guerra con fini offensivi, come palladi per gli eserciti. Alcune venivano venerate perché mandavano la pioggia o usate come amuleti o talismani personali. In tutte le tradizioni, molte erano famose per i loro poteri medicinali e curativi. La pratica di sfregare o di toccare la parte dell'immagine di un santo corrispondente alla parte del proprio corpo che si vuole guarire è presente sia nel Cristianesimo che nel Buddhismo.

Naturalmente, si pensava anche che le immagini di quando in quando non riuscissero a effettuare guarigioni o a offrire protezione divina. In tali casi, potevano essere realmente punite o distrutte. Si sa ad esempio che i Cinesi, in periodi di siccità o di calamità, hanno flagellato le statue delle divinità della terra locali, che secondo loro non stavano adempiendo ai loro doveri; e a Siena, nell'Italia del XIV secolo, una statua nuda di Venere, da poco rinvenuta, fu collocata nella piazza della città solo per essere incolpata della peste del 1348 e quindi eliminata dal governo della città.

La consacrazione delle immagini. Non tutte le immagini, tuttavia, erano di natura miracolosa o avevano una fama contornata da miti e leggende. Il modo più comune di rendere venerabili le immagini dipendeva dal rito. Le cerimonie di consacrazione potevano trasformare una statua o un dipinto essenzialmente inerte nell'immagine animata di una divinità.

Nell'antico Egitto, la cerimonia per animare l'immagine veniva celebrata quando questa si trovava ancora nella bottega dello scultore. Era il rito dell'«aprire la bocca», per mezzo del quale nella pietra prima inerte veniva infusa la forza vitale della divinità (*ba*). La stessa cerimonia veniva compiuta, occasionalmente, sulle mummie, e presenta chiare connessioni con il racconto dell'Antico Testamento in cui l'uomo, fatto ad immagine di Dio, viene animato dal soffio divino. In una curiosa inversione iconoclasta, nella tradizione islamica si dice che gli artisti nel giorno del Giudizio saranno esposti allo scherno, quando sarà loro chiesto di infondere la vita nelle loro opere e si riveleranno incapaci di farlo.

Dallo Sri Lanka al Giappone, le cerimonie di consacrazione buddhiste culminavano con la pittura o l'inserzione degli occhi, per mezzo della quale l'immagine diventava un oggetto sacro e venerabile. Come ha affermato un diretto osservatore delle cerimonie dello Sri Lanka: «Prima che gli occhi siano fatti, non viene considerata come un Dio, ma un blocco di comune metallo e gettata nel negozio senza alcun particolare riguardo... Dopo che sono stati modellati gli occhi, da quel momento in poi è un Dio» (Gombrich, 1971, p. 114). In quei momenti si crede comprensibilmente che sia pericoloso fissare direttamente gli occhi del Buddha, così l'artista che sta compiendo il rito deve lavorare stando di lato o attraverso uno specchio.

Nel Buddhismo e nella religione popolare cinese, oltre alla pittura degli occhi, vari oggetti che rappresentano organi interni possono essere collocati dentro l'immagine, per aggiungere ad essa un carattere realistico. Alternativamente, reliquie (come a volte nella pratica cristiana) o copie di testi buddhisti possono essere posti all'interno delle statue per accrescere la loro venerabilità.

Conclusione. Nel suo recente studio *Man's Quest for Partnership* (Assen 1981), Jan van Baal ha avanzato l'ipotesi che ogni atto rituale di venerazione abbia due aspetti: «l'uno è volto alla realizzazione del contatto e della comunicazione con il soprannaturale, l'altro all'espressione di timore reverenziale tramite l'osservanza di una distanza rispettosa» (p. 163).

Anche se abbiamo preso in considerazione sufficienti esempi di venerazione di immagini per sapere che le cose stanno in maniera assai più complicata, questa semplice formulazione presenta una qualche utilità. L'osservanza di una distanza rispettosa può essere espressa in vari modi. Fisicamente, le immagini hanno di solito il loro spazio e possono essere ulteriormente separate dai devoti da una cortina o da uno schermo oppure tenute completamente nascoste. Inoltre, una zona intermedia può essere creata da individui (sacerdoti) che soli hanno il permesso o la capacità di avvicinarsi ad esse. Inoltre, riti preliminari di purificazione (bagno, cambio di abiti, digiuno, ecc.), certe posizioni fisiche (inginocchiarsi, inchinarsi, prostrarsi) e

certi divieti (non toccare un'immagine, non fissarla direttamente) possono servire a esprimere questo sentimento di timore reverenziale e di distanza. Ma forse l'espressione più radicale si trova nelle concezioni aniconiche e iconoclaste adottate da certe tradizioni.

Il contatto con il soprannaturale, d'altro canto, può anche essere affermato in varie maniere. Le preghiere per ottenere aiuto o benefici di qualche tipo solitamente presumono che stia avendo luogo qualche forma di comunicazione con il divino. Lo stesso vale, in linea generale, anche per gli atti di lode e per le offerte, siano queste semplici candele accese davanti a un'icona o un dono di fiori per adornare una statua del Buddha oppure animali vivi sacrificati all'immagine di un dio olimpico o la toletta completa quotidiana di una divinità induista o egizia. In tutti questi casi, il sacro si trova in qualche modo incarnato nell'immagine stessa e la distanza tra questo e il profano è stata colmata.

[Per visioni teologiche negative delle immagini e della loro venerazione, vedi *FETICCIO*, vol. 1; e *IDOLATRIA*].

BIBLIOGRAFIA

In linea generale, discussioni sulla venerazione delle immagini possono essere raccolte dalle opere di storici dell'arte, di antropologi e di storici delle religioni, dal momento che vi sono pochissime discussioni comparative generali su questo argomento. Utili trattazioni, tuttavia, sono reperibili nella lucida e utile opera di C. Moore, *Iconography of Religions. An Introduction*, Philadelphia 1977; e nella serie di articoli intitolata *Images and Iconoclasm*, nella *Encyclopedia of World Art*, New York 1963. I saggi sotto *Images and Idols* e sotto *Culto*, in J. Hastings (cur.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, voll. VII e XII, Edinburgh 1914 e 1921, variano notevolmente in qualità. Alcuni sono ora del tutto superati; altri risultano ancora utili.

Per l'Induismo, si dovrebbe far riferimento al capitolo sulla *puja*, in L.A. Baab (cur.), *The Divine Hierarchy. Popular Hinduism in Central India*, New York 1975, pp. 31-68; e, per fini puramente descrittivi, a Sivaprasad Bhattacharyya, *Religious practices of the Hindus*, in K.W. Morgan (cur.), *The Religion of the Hindus*, New York 1953, pp. 154-205.

Per il Buddhismo, un valido punto di partenza è la discussione di R.F. Gombrich, *The Buddha as Worshipped. Man or God?*, nel suo *Precept and Practice. Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon*, Oxford 1971, pp. 103-43. Di interesse più specialistico sono il più volte citato *The Consecration of a Buddhist Image*, in «Journal of Asian Studies», 26 (1966), pp. 23-36; e la meno nota ma importante traduzione del testo recitato durante la cerimonia della pittura degli occhi nello Sri Lanka, *Kosala-Bimba-Vannana*, in H. Bechert (cur.), *Buddhism in Ceylon and Studies on Religious Syncretism in Buddhist Countries*, Göttingen 1978, pp. 281-303. Una ricca fonte di informazioni sulla venerazione delle immagini buddhiste in Cina, ma anche in India, è A. Soper, *Literary Evidence for Early Buddhist Art in Cina*, Ascona 1959.

Per due studi autorevoli sulle immagini nel culto cristiano primitivo, si veda E. Kitzinger, *The Cult of Images in the Age before Iconoclasm*, nel suo *The Art of Byzantium and the Medieval West*, Bloomington 1976, pp. 90-156; e P. Brown, *A Dark-Age Crisis. Aspects of the Iconoclastic Controversy*, in «English Historical Review», 88 (1973), pp. 1-34. Una utile discussione sulle attitudini musulmane verso le immagini è reperibile in O. Grabar, *The Formation of Islamic Art*, New Haven 1973, cap. 4. Infine, per una serie di affascinanti studi sull'iconoclastia e la venerazione delle immagini nell'Ebraismo, nell'Islamismo e nel Cristianesimo primitivo, medievale e riformato, si veda J. Gutmann, *The Image and the Word*, Missoula/Mont. 1977.

JOHN S. STRONG

INCANTESIMO. La pratica dell'incantesimo (latino *incantatio*, da *incantare*, «cantare una formula religiosa») presenta notevoli differenze da una cultura all'altra. Tuttavia, per i fini di questo studio generale dell'incantesimo nei diversi ambiti culturali, l'incantesimo può essere definito come l'uso autorizzato di parole dotate di potere e ordinate ritmicamente, che vengono cantate, pronunciate o scritte allo scopo di realizzare un determinato desiderio obbligando potenze spirituali ad agire in modo favorevole.

Poiché l'incantesimo usa delle parole per mettere in moto potenze spirituali e per portare a compimento un risultato desiderato, questa pratica è in relazione con altri usi del linguaggio sacro come la preghiera, l'invocazione, la benedizione e la maledizione. Formule verbali associate alla preghiera supplicano le potenze spirituali perché compiano determinate azioni oppure mantengono il rapporto con la lode e la sottomissione. Tuttavia, le formule verbali associate all'incantesimo sono destinate a compiere il risultato che si desidera ottenere «obbligando» (latino *ob-ligare*, «legare») potenze spirituali. L'invocazione, la benedizione e la maledizione sono usate sia con la preghiera che con l'incantesimo.

Il potere dell'incantesimo. Anche se le pratiche dell'incantesimo differiscono ampiamente da una cultura all'altra, il suo valore o la sua efficacia sembrano dipendere dal consenso culturale su un certo numero di fattori primari, cioè il potere della formula verbale pronunciata, l'autorità dell'incantatore, la recettività delle forze spirituali sia buone che cattive, la relazione con la tradizione religiosa o mitologica ed il potere del rituale di accompagnamento.

Il potere della formula. Le società che utilizzano gli incantesimi li considerano come performativi, ossia essi compiono quello che dicono. L'atto di pronunciare

la formula verbale stessa è dotato di potere. Gli studiosi hanno offerto diverse spiegazioni dell'effetto che gli incantesimi hanno per il popolo. Le teorie più antiche consideravano l'incantesimo una forma di magia, un tentativo di controllare e manipolare le forze della natura. Teorie più recenti hanno suggerito che gli incantesimi esprimano bisogni e desideri o simboleggino un risultato desiderato, oppure che essi abbiano l'effetto psicologico di ristrutturare la realtà nella mente delle persone. Benché queste spiegazioni possano offrire elementi per la comprensione del significato dell'incantesimo, è necessario ricordare che, per le persone coinvolte, la giusta intonazione della formula stessa ha poteri performativi. Per loro essa non esprime o simboleggia nessun'altra azione – essa *compie* l'azione. Quando, per esempio, gli esperti di incantesimi delle isole Trobriand cantano sopra le radici di igname piantate di recente, «Innalza il tuo stelo, O taytu, fallo divampare, fallo estendere da un capo all'altro!» (Malinowski, 1935, I, p. 146), il popolo sa che l'«udire» questi comandi da parte dei tuberi è ciò che li farà germogliare e crescere.

Tuttavia, non tutte le parole hanno questo potere. Gli incantesimi sono particolari formule verbali che in una varietà di modi, dipendenti dalla particolare tradizione culturale, attingono al potere sacro. Esse possono, per esempio, contenere potenti espressioni bibliche, *mantra* o nomi sacri. [Vedi *NOME*, vol. 1]. Di solito sono organizzate in modo ritmico e cantate ripetutamente. Esse possono utilizzare espedienti particolari come parole straniere od inintelligibili, «abracadabra», frasi senza senso. Il trattato anglosassone *Lacnunga*, che contiene incantesimi medici, ci offre un esempio, poiché utilizza nomi dotati di potere e parole impressionanti prive di senso:

> Canta questa preghiera sopra le nere vescicole cutanee nove volte: primo, Paternoster. «Tigath tigath tigath calicet aclu cluel sedes adclocles acre earcre arnem nonabiuth aer aernem nidren arcum cunath arcum arctua fligara uflen binchi cutern nicuparam raf afth egal uflen arta arta arta trauncula trauncula. [In latino:] Cerca e troverai. Io ti scongiuro per il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo che tu non cresca di più ma che ti asciughi completamente... Croce di Matteo, croce di Marco, croce di Luca, croce di Giovanni».
>
> (Grattan e Singer, 1952, p. 107).

Si dovrebbe notare che, benché il potere principale di un incantesimo risieda nella sua presentazione orale, una volta che queste formule siano state messe per iscritto, il chirografo (manoscritto) stesso contribuisce alla potenza dell'incantesimo. Da prima del 600 d.C. provengono i testi in aramaico degli incantesimi, scritti da esperti su bocce e destinati ad allontanare diversi generi di male. Questo potere si potrebbe estendere ora persino al regno dei morti, come nel caso degli incantesimi del Medio Regno egizio iscritti sulle pareti interne dei sarcofaghi, per mezzo dei quali i diversi dei e demoni incontrati dall'anima sarebbero costretti ad agire in modo benefico.

L'autorità dell'incantatore. Strettamente connessa al potere della formula verbale è l'autorità degli incantatori. Questi possono essere esperti dal punto di vista della conoscenza o dell'autorità ecclesiastica, come i sacerdoti taoisti o come i monaci cristiani; possono essere persone che sono state particolarmente iniziate all'uso di tale potere, come i diversi generi di sciamani; possono essere santi carismatici che osservano speciali regole o pratiche che sanzionano la loro autorità. Nello stesso incantesimo, l'incantatore spesso si riveste dell'aura dell'autorità e del potere divino. Uno sciamano della Malesia, che trae la sua autorità sia dall'Induismo che dall'Islamismo, grida al temporale:

> Om! Vergine dea, Mahadewi! Om!
> Io sono un cucciolo di una forte tigre!
> Filo di 'Ali discendi attraverso di me!
> La mia voce è il rombo del tuono...
> Per la virtù del mio incanto ricevuto da 'Ali
> e della confessione islamica di fede.
>
> (Winstedt, 1925, p. 59).

Recettività delle forze spirituali. Il potere dell'incantesimo deriva inoltre dalla conoscenza condivisa dal popolo della natura e della recettività delle potenze spirituali ad essere mosse e obbligate dalle parole potenti. Questa entità spirituale può essere semplicemente un oggetto o una persona che deve operare in un certo modo. Altre volte, l'incantesimo invoca, con attenta menzione dei nomi, spiriti o dei che controllano aspetti della natura e della vita, conferendo loro dei poteri od obbligandoli ad agire in modo benefico. Gli specialisti del rito di Giava, quando seppelliscono il cordone ombelicale di un neonato, intonano le seguenti parole: «Nel nome di Dio, il Misericordioso, il Compassionevole! Padre Terra, Madre Terra, io affido alla vostra cura il cordone della nascita del bambino... Non molestate il bambino. Questo è necessario a causa di Allah. Se voi lo molesterete, sarete puniti da Dio» (Geertz, 1960, p. 46).

Un grande numero di incantesimi è indirizzato a spiriti maligni o demoni, scongiurandoli di andare via o di stare lontano. È estremamente importante che l'incantatore nomini e identifichi l'origine e le caratteristiche della potenza maligna allo scopo di obbligarla. Gli incantesimi maya anteriori alla Conquista spagnola, per esempio, elencano in modo particolareggiato le

conoscenze relative allo spirito maligno delle malattie, descrivono dettagliatamente la sua stirpe, l'impulso sensuale che ispirò la sua vergognosa nascita, e tutte le sue caratteristiche; essi quindi procedono a consegnare lo spirito all'aria nauseabonda del mondo sotterraneo o a gettarlo nel vento perché cada oltre il cielo. Un incantesimo aramaico diventa molto preciso nel nominare uno dei numerosi demoni: «Io ti scongiuro, Lilith Ḥablas, nipote di Lilith Zarnai... quella che riempie i luoghi profondi, percuote, colpisce, getta giù, soffoca, uccide e getta giù ragazzi e ragazze, embrioni maschili e femminili», mentre un altro testo scongiura per nome quasi ottanta demoni e spiriti del male o della malattia (Isbell, 1975, p. 61, 121-22), dimostrando che, occasionalmente, un incantesimo nominerà un'intera serie di spiriti maligni e di demoni solo per essere sicuro che vi è incluso quello giusto.

Relazione del canto con la tradizione. Il successo dell'azione provocata dall'incantesimo dipende dal suo rapporto con la tradizione religiosa o mitica del popolo. In un modo o nell'altro, l'incantesimo si adatta alle particolari circostanze umane all'interno del più ampio modello dell'esistenza e del potere sacri come sono conosciuti nella religione del popolo. Gli incantesimi nei quali tali modelli sono resi espliciti possono essere chiamati incantesimi narrativi. Per esempio, gli incantesimi scozzesi sono regolarmente fondati su storie o leggende che riguardano Cristo e i suoi discepoli, come nel caso seguente: «Cristo viaggiava sopra un'asina, / essa prese una storta a una zampa / Egli smontò / e guarì la sua zampa; / come Egli guarì quella, / possa Egli guarire questo, / e qualcosa di più grande di questo, / se Egli lo vorrà fare». (Carmichael, 1928, II, p. 17). Un antico incantesimo narrativo egizio, raccontando per esteso come Iside salvò suo figlio Horus dalla puntura di uno scorpione, conclude con l'argomento principale: «Questo significa che Horus vive grazie a sua madre – e che allo stesso modo chi soffre vive grazie a sua madre; questo veleno è inefficace!» (Borghouts, 1978, pp. 62-69).

Le azioni rituali di accompagnamento. Sebbene gli incantesimi possano essere utilizzati soli, senza nessuna azione di accompagnamento, nella maggior parte delle culture il canto degli incantesimi è di solito associato con il potere di altre azioni rituali. L'incantesimo può essere messo in relazione con un oggetto rituale che esso dota di potenza con una forza sacra. Per curare un bambino con i vermi, il dottore giavanese canta sopra un'erba particolare: «Nel nome di Dio, il Misericordioso, il Compassionevole! Spirito della nonna, spirito del nonno... I vermi nocivi – possano tutti morire. I buoni vermi – possano rimanere per l'intera durata della vita del bambino» (Geertz, 1960, p. 93). Gli specialisti cherokee quasi sempre cantano i loro incantesimi sopra il tabacco, «rifacendolo» o dotandolo di potere perché operi il beneficio desiderato. Un sacerdote taoista canta questo incantesimo sopra un piccolo pupazzo mentre lo strofina sopra un paziente: «Sostituiscilo, sii tu nel luogo della parte anteriore del corpo... sii tu nel luogo delle parti posteriori... sii tu sul fianco sinistro, che la salute possa essere assicurata a lui per anni ed anni» (de Groot, 1967, VI, p. 1260). I testi degli incantesimi sono spesso accompagnati dalle istruzioni per le azioni rituali. Per esempio, un antico incantesimo della Mesopotamia per la potenza sessuale ordina: «Lascia che l'asino si ingrossi! Lascialo montare la femmina! Lascia che il caprone abbia un'erezione! Lascia che egli ancora ed ancora monti la giovane capra!»; quindi seguono le indicazioni rituali: «Minerale di ferro magnetico polverizzato metti in olio puro; recita l'incantesimo sopra di esso sette volte; l'uomo frizioni il suo pene, la donna la sua vagina con l'olio, quindi possono avere il rapporto» (Biggs, 1967, p. 33). Incantesimo e rituale insieme compiono l'effetto desiderato.

Forme di indirizzo. All'interno della grande differenza di forme presa dalle formule di incantesimo nelle differenti culture ed anche nella stessa cultura, possiamo distinguere un certo numero di tipi fissi nel modo con cui ci si rivolge alle potenze spirituali. Molti operano con la forma del comando, usando imperativi o dichiarazioni di obbligo per costringere le potenze spirituali a compiere l'azione desiderata. Altri incantesimi usano il modo declamatorio per ottenere il risultato sperato. Vi sono anche altri incantesimi che si avvicinano al modo della preghiera, supplicando o affascinando le potenze spirituali perché compiano l'azione vantaggiosa. Molte volte, naturalmente, gli incantesimi utilizzano una combinzione di queste tre forme.

La forma del comando, nel suo tipo più semplice, consiste nel nominare la potenza spirituale e nell'obbligarla a compiere l'azione desiderata con un imperativo. L'incantesimo alto tedesco «Pro Nessia» del IX secolo d.C., che scaccia lo spirito del verme che causa le malattie, è un chiaro comando:

> Va' via, nesso,
> con i nove piccoli,
> via dal midollo nelle vene,
> dalle vene nella carne,
> dalla carne nella pelle,
> dalla pelle in questa freccia.
> Tre paternoster.
>
> (Hampp, 1967, p. 118).

In Birmania, un esorcista si rivolge a numerose potenze del mondo soprannaturale con un incantesimo

allo scopo di far convergere il suo potente comando sull'*ouktazaun* (spirito minore) che possiede il suo cliente: «A tutti i *samma* ed i *brahma deva* del paradiso celeste; a tutti gli spiriti, i mostri, e le altre creature maligne; agli orchi della terra; alle principali streghe ed ai principali stregoni; ai maligni *nat* e agli *ouktazaun*: io vi ordino di partire. Lo ordino per la gloria delle Tre Gemme (Buddha, Dhamma e Sangha)» (Spiro, 1967, p. 177).

Molto spesso gli incantesimi usano un modo declamatorio per ottenere il risultato desiderato, ossia obbligare le forze del male o forzare quelle del bene, dichiarando che lo stato desiderato è una realtà nel presente o nel futuro. Un incantesimo cherokee destinato a dividere una coppia felicemente sposata, a beneficio di un amante dimenticato, dichiara semplicemente che il risultato sarà così:

> Ora! Molto presto poserete il vostro capo sopra lo Spirito del Cane, fuori, dove c'è la solitudine!
> Il vostro nome è ______ .
> Nel punto più centrale dei vostri due corpi la solitudine sta per venire a pensare.
> Voi dovete essere divisi nel Sentiero.
> Ora! Dove è l'unione è sul punto di essere divisa.
> Le vostre due anime stanno per essere divise in qualche luogo nella Valle.
> Senza infrangere la vostra anima, io dovrò solo istupidirvi con il Fumo del Tabacco Blu.
> (Kilpatrick e Kilpatrick, 1965, pp. 139s.).

Quando lo stregone delle Trobriand gira per i giardini con le foglie per l'innesto, egli intona, «L'igname cresce e aumenta come un cespuglio-nido di gallina. L'igname cresce a aumenta come un mucchio di pane nel forno... Perché questi sono i miei ignami, ed i miei parenti li mangeranno sino all'ultima briciola. Mia madre morirà per la sazietà, ed io stesso morirò di pienezza» (Malinowski, 1935, I, p. 146). È in questo modo declamatorio che le benedizioni e le maledizioni sono spesso formulate, focalizzandosi sulla persona o sulla cosa che deve essere coinvolta e dichiarando che lo stato favorevole o sfavorevole è una realtà.

Un terzo modo di espressione in numerosi incantesimi consiste nel supplicare o nell'affascinare le potenze sacre perché agiscano con benevolenza. Questa forma si avvicina a quella della preghiera e, a volte, è indistinguibile da essa. Tuttavia le tipiche espressioni, «Tu puoi», «Dio, permetti», «Ti domando», e simili, si possono intendere anche come formule destinate a costringere o ad obbligare le potenze spirituali, non solo come implorazione a loro rivolta. Un dottore birmano canta una preghiera-formula magica sopra una ragazza ammalata, ripetendola tre volte mentre egli dà pieni potere a molti esseri spirituali perché compiano l'azione: «Possano i cinque Buddha, i *nat* ed i Brahma posarsi sulla fronte (della paziente); possa Sakka posarsi sugli occhi e sulle orecchie, Thurasandi Devi sulla bocca, e Matali sulle mani, sui piedi e sul corpo... e possano essi proteggere e custodire me» (Spiro, 1967, p. 152).

E l'incantatore malese si rivolge persino a Iblīs (Satana) e agli altri spiriti e diavoli richiedendo in modo fermo un'azione immediata a vantaggio di un suo cliente malato d'amore:

> Nel nome di Dio, il Misericordioso, il Compassionevole!
> Amico mio, Iblis!
> E tutti voi spiriti e diavoli che amate affliggere l'uomo!
> Io vi chiedo di andare e di entrare nel corpo di questa ragazza,
> bruciando il suo cuore come brucia questa sabbia,
> infiammata d'amore per me.
> (Winstedt, 1925, p. 165).

Scopi degli incantesimi. I motivi per l'uso degli incantesimi differiscono grandemente e coprono l'intera gamma di bisogni della vita degli individui e delle società. È possibile, tuttavia, classificare gli incantesimi, in base ai loro scopi, in tre categorie generali: difensivi, produttivi e malevoli.

Incantesimi difensivi. Per quanto riguarda gli incantesimi difensivi, il loro scopo principale è preventivo o apotropaico, ossia servono a respingere gli spiriti maligni e le sofferenze che provocano, specialmente nei passaggi critici della vita. Classici tra gli incantesimi apotropaici sono quelli diffusi nel Vicino Oriente antico, diretti contro potenze demoniache chiamate *lilith* (spiriti amanti degli uomini), che attaccano le donne durante i loro periodi e al momento del parto, e che divorano i bambini. Una sfera incantatoria obbliga questi demoni:

> Io vi scongiuro, lilith di ogni specie, nel nome della vostra discendenza che demoni e lilith hanno generato... Siate maledetti, voi che calpestate, flagellate, mutilate, spezzate, disturbate, opprimete, imbavagliate e dissolvete come acqua... Voi siete timorosi, spaventati e legati dal mio esorcismo, voi che apparite ai figli degli uomini – agli uomini in sembianze di donne e alle donne in sembianze di uomini – voi che vi trovate con la gente durante la notte e durante il giorno.
> (Isbell, 1975, pp. 17s.).

Un incantesimo vedico dall'antica India è diretto contro i demoni che causano l'aborto alle donne incinte: «Il demone succhia-sangue e colui che tenta di rubare la salute, Kanva, il divoratore dei nostri figli, distruggilo, o Prisniparni (pianta medicinale), e vinci!»

(*Atharvaveda* 2,25,4, citato in Bloomfield, 1964, p. 22). I testi dei sarcofagi egizi testimoniano la necessità di incantesimi per allontanare le potenze del male che minacciano l'anima nel passaggio della morte.

L'altro uso principale degli incantesimi difensivi consiste nell'espulsione di potenze maligne che hanno preso possesso di un corpo. Uno sciamano musulmano della Malesia esorcizza il demone della malattia, recitando prima la storia della creazione e poi cantando:

> Dov'è questo genio che entra e si ripara?...
> Genio! Se tu sei nei piedi di questo paziente,
> Sai che questi piedi sono mossi da Allah e dal Suo profeta;
> Se tu sei nel ventre di questo paziente,
> Il suo ventre è il mare di Dio, il mare, anche, di Maometto...
> (Winstedt, 125, pp. 62s.).

La malattia può essere anche la conseguenza di un attacco da parte di rivali umani e quindi la misura appropriata è un contro-incantesimo. Il sacerdote Atharva dell'antica India canta sopra una particolare pianta rituale: «La formula magica che essi abilmente preparano... noi la scacciamo!... Con quest'erba possa io distruggere tutte le formule magiche... Sia male a chi prepara del male, la maledizione si ritorca contro colui che pronuncia maledizioni: noi la rigettiamo indietro contro di lui, che possa ammazzare colui che foggia la formula magica» (*Atharvaveda* 10,1,1.4-5, citato in Bloomfield, 1964, p. 72).

Incantesimi produttivi. Un secondo scopo degli incantesimi è benefico, ossia essi promuovono la crescita, la salute, e la felicità sia premendo sulle potenze responsabili della situazione, sia causando interferenze benefiche per mezzo delle potenze divine. Un guaritore di Giava usa un massaggio ed uno sputo rituale con questo incantesimo:

> Nel nome di Dio, il Misericordioso, il Compassionevole!
> Possa il Profeta Adamo riparare (la persona),
> Possa Eva ordinare (la persona).
> Districate le vene aggrovigliate,
> Raddrizzate le ossa slogate,
> Fate che i fluidi del corpo sentano piacere,...
> La salute scenda con il mio bianco sputo,
> Bene, bene, bene, secondo il volere di Dio.
> (Geertz, 1960, p. 94).

Un gran numero di incantesimi del tipo produttivo hanno a che fare con l'amore e l'attrazione sessuale, il matrimonio, la casa e la famiglia, la potenza sessuale, la felice nascita, e simili. I Cherokee, per esempio, hanno una grande varietà di incantesimi d'amore, per suscitare il senso di solitudine nella persona desiderata, per conservare l'affetto di un compagno indifferente, per inserire nella famiglia una moglie appena sposata, oppure per costringere un coniuge fuggitivo a tornare. Gli uomini e le donne cherokee possono usare incantesimi per «abbellirsi» e così diventare attraenti per un potenziale compagno:

> Ora! Io sono affascinante come gli stessi fiori perfetti!
> Io sono un uomo, voi siete belle, voi donne dei Sette Clan!...
> Tutte voi dovete guardare intensamente me solo, il più bello.
> Ora! Voi donne bellissime, già solo io ho preso le vostre anime!
> Io sono un uomo!
> Voi donne vivrete nel punto più centrale della mia anima.
> Per sempre io sarò affascinante come i risplendenti, rossi fiori!
> (Kilpatrick e Kilpatrick, 1965, pp. 86s.).

Col tempo, gli incantesimi produttivi sono stati richiesti per rimanere incinta, come questo che proviene dall'antica India: «Nel tuo grembo entrerà un germe maschile, come una freccia in una faretra! Possa qui nascere un uomo, un figlio di dieci mesi!» (*Atharvaveda* 3,23,2, citato in Bloomfield, 1964, p. 97)

Incantesimi malefici. Un terzo scopo degli incantesimi è connesso alla necessità di danneggiare e di punire nemici o rivali oppure di vendicarsi di loro. Una donna abbandonata può bersagliare il suo innamorato precedente con questa feroce imprecazione:

> Come la migliore delle piante tu sei ritenuta, o erba; trasforma per me oggi quest'uomo in un eunuco che ha i capelli decorati!...
> Poi Indra con un paio di pietre rompa entrambi i suoi testicoli! O eunuco, io ti ho trasformato in un eunuco; o castrato, io ti ho trasformato in un castrato!
> (*Atharvaveda* 6,138,1-3, citato in Bloomfield, 1964, p. 108).

Il Cherokee risoluto a vendicarsi impara dallo sciamano a recitare il nome del suo avversario, ripetendo il seguente incantesimo quattro volte e soffiando contro di lui dopo ogni recita: «I tuoi sentieri sono neri: era un bosco, non un essere umano! Gli escrementi del cane ti si attaccheranno in modo disgustoso. Tu vivrai in modo intermittente... Le tue nere viscere giaceranno tutte attorno... Il tuo sentiero si trova verso il Paese della Notte!» (Kilpatrick e Kilpatrick, 1967, p. 127).

Conclusione. Gli incantesimi, in quanto parole ritmiche o formulari dotate di potere che vengono utilizzate per raggiungere un determinato scopo obbligando potenze spirituali, sono state a volte considerate come magia piuttosto che religione, o come una forma di pratica religiosa inferiore alla preghiera. È vero che l'incantesimo obbliga le potenze a compiere l'azione mentre la preghiera la richiede. Ed è anche vero che gli incantesimi hanno a che fare con l'interesse personale

a volte a spese degli altri. Tuttavia, essi rappresentano un modo religioso di essere nel mondo, benché un modo di aggressione piuttosto che di semplice sottomissione alle potenze spirituali. Il potere delle formule di incantesimo si adatta agli eventi della vita umana all'interno del modello delle realtà sacre, che sono soggiacenti all'esperienza umana e la sostengono. Lungi dall'essere insignificanti, gli incantesimi offrono un aiuto per qualsiasi cosa affligga profondamente o riguardi gli uomini: salute, nascita, amore, matrimonio, famiglia, prosperità, morte. L'esistenza umana è intesa come un dramma che comprende l'interazione di molte potenze spirituali, e, attraverso il potere della formula di incantesimo, viene compiuta una ristrutturazione di queste potenze in modo che la vita possa diventare più sana, sicura, prospera e felice.

[Vedi *MAGIA*, vol. 1; e *FORMULE MAGICHE*].

BIBLIOGRAFIA

Fra i numerosi lavori che comprendono incantesimi da tutto il mondo, i seguenti offrono una panoramica rappresentativa delle culture antiche, medievali e moderne.

R.D. Biggs, *Šà.zi.ga. Ancient Mesopotamian Potency Incantations*, Locust Valley/N.Y. 1967. Traduzioni e studi testuali degli incantesimi utilizzati nella società mesopotamica per questi universali problemi sessuali.

M. Bloomfield (cur. e trad.), *Hymns of the Atharva-Veda*, Delhi 1964. Ristampa di «Sacred Books of the East», vol. 42, Oxford 1897. Traduzioni ed interpretazioni dei più importanti inni ed incantesimi del quarto Veda dell'antica India, ad opera di uno dei maggiori studiosi americani di sanscrito del XIX secolo.

J.F. Borghouts (trad.), *Ancient Egyptian Magical Texts*, Leiden 1978. Traduzione di una serie rappresentativa di incantesimi provenienti dall'antico Egitto, che riguardano gli eventi quotidiani dell'esistenza, specialmente del Medio Regno e del periodo successivo.

A. Carmichael, *Carmina Gadelica. Hymns and Incantations*, I-II, Edinburgh 1928. Diversi incantesimi raccolti oralmente nelle Highlands e nelle isole della Scozia e tradotti in inglese.

C. Geertz, *The Religion of Java*, Glencoe/Ill. 1960. Ampie informazioni sugli incantesimi sono contenute in questo importante studio del sistema religioso di Giava, che unisce l'Islamismo con le credenze native sugli spiriti.

J.H.G. Grattan e C. Singer, *Anglo-Saxon Magic and Medicine*, Oxford 1952. Alcuni incantesimi e cerimonie curative tratti specialmente dal testo semipagano *Lacnunga*, tradotto in inglese moderno.

J.J.M. de Groot, *The Religious System of China* (1892-1910), I-VI, rist. Taipei 1967. Specialmente il vol. VI di quest'ampia opera contiene riti tradizionali cinesi ed incantesimi contro gli spettri.

I. Hampp, *Beschwörung, Segen, Gebet. Untersuchung zum Zauberspruch aus dem Bereich der Volksheilkunde*, Stuttgart 1961. Una ricca raccolta di fonti sugli incantesimi delle culture germaniche, che offre anche uno studio dei tipi e degli scopi.

C.D. Isbell, *Corpus of the Aramaic Incantations Bowls*, Missoula/Mont. 1975. Testi e traduzioni di tutti i testi aramaici pubblicati incisi sulle sfere incantatrici, delle società imparentate con gli Ebrei in Babilonia.

J.F. Kilpatrick e Anna Gritts Kilpatrick, *Walk in Your Soul. Love Incantations of the Oklahoma Cherokees*, Dallas 1965. Incantesimi utilizzati nelle situazioni che riguardano l'amore ed il matrimonio tra i Cherokee.

J.F. Kilpatrick e Anna Gritts Kilpatrick, *Run toward the Nightland. Magic of the Okhlaoma Cherokees*, Dallas 1967. Incantesimi dei Cherokee da utilizzarsi in varie situazioni.

B. Malinowski, *Coral gardens and Their Magic*, I-II, London 1935. Testi di numerosi incantesimi intervallati da descrizioni degli abitanti delle isole Trobriand, ad oriente della Nuova Guinea, con importanti interpretazioni di questo famoso antropologo.

R.L. Roys (cur. e trad.), *Ritual of the Bacabs*, Norman/Okla. 1965. Traduzioni degli incantesimi curativi provenienti dalla cultura maya precolombiana.

M.E. Spiro, *Burmese Supernaturalism. A Study in the Explanation and Reduction of Suffering*, Englewood Cliffs/N.J. 1967. Un accurato studio del mondo spirituale birmano, che comprende incantesimi utilizzati nella cultura buddhista.

R.O. Winstedt, *Shaman, Saiva and Sufi. A Study of the Evolution of Malay Magic*, London 1925. Comprende traduzioni di numerosi incantesimi nell'ambito di uno studio delle pratiche religiose nella cultura malese, che mette insieme influenze religiose islamiche, induiste ed indigene.

THEODORE M. LUDWIG

INCENSO. Il termine *incenso* (dal latino *incendere*, bruciare o accendere) sta a significare in italiano sia la gommoresina di alcune Burseracee, sia l'effluvio prodotto dalla sua combustione. In quest'ultimo senso è sinonimo di *profumo* (latino volgare *perfumus*), ossia l'aroma emanato col fumo di una sostanza odorosa che brucia.

L'incenso può quindi assimilarsi al profumo esalato dalla combustione di sostanze aromatiche in generale. Anche aloe, canfora, chiodi di garofano, sandalo, mirra, cedro, ginepro, balsamo, gàlbano, trementina si sono usati per fumigazioni d'incenso. Fin dall'antichità l'incenso ha avuto una parte importante nelle pratiche e nei riti religiosi in varie regioni del mondo. Lo si usava per placare gli dei, per santificare un luogo o un oggetto, per manifestare rispetto e devozione, per onorare gli impegni, stringere patti, suggellare promesse e amicizie. Considerato un genere prezioso, veniva offerto in omaggio a personaggi importanti: incenso e mirra erano due dei doni che i savi d'Oriente recarono a Gesù.

Collegato ai concetti di purezza e di contaminazione, l'incenso è di grande importanza nelle pratiche e nei riti purificatori. Il suo fumo viene usato a questi scopi grazie al potere di trasformazione del fuoco e all'apparente potere purificatore degli odori gradevoli. Poiché si ritiene che gli dei ne gradiscano la fragranza, l'incenso ha avuto grande rilevanza nel culto e viene usato in cerimonie di offerta, di preghiera, di intercessione e di purificazione. Serve inoltre ad attirare l'attenzione e a stabilire il contatto con una divinità, oltre che per esorcizzare il male e le forze malefiche.

Estremo Oriente e India. La parola cinese *hsiang* può significare tanto «aromatico» quanto «incenso». In Cina l'incenso veniva talvolta bruciato in occasione di rappresentazioni artistiche, come pubbliche letture o concerti di musica. In Giappone era importante nella cerimonia del tè. Nel Taoismo cinese serviva a scacciare il male e a placare gli dei, oppure nei rituali per la cura delle malattie. L'infermità era considerata una punizione per le male azioni dello stesso paziente o di un suo antenato, e tale appunto veniva giudicata dai San Kuan (I Tre Ufficiali), i giudici e funzionari dei morti. Durante i rituali per la cura delle malattie, veniva rivolto un appello formale per mitigare o revocare il rigore del giudizio dei funzionari. Valendosi della fiamma e del fumo che salivano dal turibolo posto al centro dell'oratorio, per trasmettere un messaggio recato dagli spiriti trasferiti fuori del proprio corpo, i taoisti offrivano libazioni e sottoponevano petizioni (*chang*) all'apposito ufficio dei Tre Cieli (San T'ien), dove i funzionari pronunciavano il giudizio sull'appello e schieravano le forze celesti contro i demoni malefici, responsabili della malattia. L'incenso aveva una parte notevole anche in un altro rituale taoista inteso a tener lontane le malattie, rituale che si svolgeva all'aperto, su un'area sacra espressamente delimitata, o su un altare (*t'an*): si trattava di una contrizione collettiva, in cui l'effetto combinato delle nuvole d'incenso, della luce di numerose lampade e del canto della liturgia producevano nei partecipanti un'esperienza catartica.

L'incenso è anche importante nella liturgia taoista Chiao che rinnova la comunità attraverso la comunicazione con gli dei. I riti chiao si celebrano per le ordinazioni sacerdotali, per il compleanno degli dei, o per tener lontane le calamità. Nel contesto di questi riti, si svolge fuori del tempio una festa del villaggio, mentre nel tempio chiuso ha luogo una liturgia esoterica, in cui l'incensiere principale, l'oggetto più importante del tempio, è al centro del rituale. Un turibolo simbolico si «accende» nel corpo del sommo sacerdote, la cui meditazione lo trasforma in mediatore del divino, realizzando quindi lo scopo del rito. Si usa inoltre l'incenso per i viaggi estatici simbolici al cielo, compiuti entro un'area sacra contrassegnata da cinque secchi di riso. Insieme con l'incenso viene bruciato un documento («spedito verso il cielo») come «un'istanza rivolta al trono» (*chang*), che annuncia al Cielo la celebrazione della liturgia.

Anche in Corea l'incenso ha una parte rilevante nelle cerimonie rituali buddhiste. Prendendo i voti del sacerdozio buddhista, i giovani iniziati si sottopongono al rito detto Pul-tatta o «ricevimento del fuoco», durante il quale viene posto un «moxa», o cono d'incenso, sopra il braccio rasato del novizio. Il cono viene poi fatto bruciare lentamente e dolorosamente fin dentro le carni. La cicatrice che ne resta è considerata un segno di consacrazione e di santità e ricorda la cerimonia dell'iniziazione.

Si usa l'incenso anche nel culto degli antenati; su ogni altare domestico vengono poste le tavolette coi nomi dei defunti in caratteri neri e oro e si offrono sacrifici con incensazioni.

Almeno fino al tardo XIX secolo, nei templi buddhisti giapponesi l'incenso serviva come misuratore del tempo, per indicare gli intervalli al sacerdote che, battendo la campana, chiamava la gente alla preghiera. L'uso dell'incenso per misurare il tempo era un'idea presa in prestito dalla Cina, perciò in Giappone i bastoncini d'incenso erano chiamati «fiammiferi cinesi». Nella letteratura cinese questo uso è menzionato fin dal VI secolo, ma doveva risalire a molto tempo prima. Fu poi largamente praticato a partire dal X secolo. A questo scopo, si preparavano dei bastoncini o delle spirali con pasta d'incenso indurita, segnandovi degli intervalli orari. Secondo la stagione, il tempo di combustione dei bastoncini era normalmente fra sette e undici *k'o* (un *k'o* corrispondeva a circa mezz'ora di oggi). A volte, ancora, una lunga traccia d'incenso in polvere veniva segnata a distanze uguali e, bruciando, indicava il tempo trascorso. Il retaggio dell'uso di bastoncini d'incenso come controllo del tempo passò alle isole Hawaii, dove erano immigrati molti Giapponesi e Cinesi.

In India l'incenso si usa sia nei rituali induisti che in quelli buddhisti. Nei riti induisti viene offerto nei templi come atto di omaggio davanti alla statua della divinità; nella cerimonia *āratī*, per esempio, il turibolo, o il bastoncino d'incenso, vengono fatti ruotare davanti all'immagine divina come offerta e per ottenere benedizioni. L'incenso fragrante serviva inoltre a sospingere le preci fino agli dei e a cacciare i demoni immondi.

Vicino Oriente antico. L'incenso si usava spesso nei riti e nei culti dell'antico Egitto. Secondo Plutarco, gli Egizi lo bruciavano in onore del sole tre volte al giorno

ed Erodoto racconta che lo si offriva quotidianamente davanti all'immagine di una mucca. Al faraone, nel corteo dell'incoronazione, si offrivano sacrifici e incensazioni. L'importanza dell'incensazione è evidente dalla qualifica di un funzionario di corte, il «Capo della Casa dell'Incenso». Anche nelle funzioni funebri l'incenso aveva una parte notevole, giacché si riteneva che l'anima del defunto ascendesse al cielo mediante le fumigazioni.

L'incenso figura anche nella mitologia mesopotamica. Nell'*Epopea di Gilgamesh*, per esempio, la madre di Gilgamesh, Ninsuna, supplicando gli dei di proteggere e favorire il figlio, offriva incensazioni al dio della creazione, Shamash, per manifestare la propria venerazione e ottenere le sue benedizioni. Quando Gilgamesh intraprese la missione in cui doveva uccidere il demone Huwawa, udì le parole della madre e ricordò l'odore fragrante dell'incenso.

Ebraismo, Cristianesimo, Islam. Secondo le Scritture ebraiche, nell'antico Israele l'incenso era considerato sostanza sacra, riservata a Jahvè e offerta insieme col pane nel giorno del Sabato (Lev 24,7). Incenso veniva posto nel Padiglione del Convegno (Es 30,34) e usato con l'offerta primiziale (Lev 2,15-16); veniva offerto negli incensieri il Giorno dell'Espiazione, quando il sommo sacerdote si presentava davanti al seggio della misericordia (Lev 16,12ss.). L'uso come profumo è citato nel *Cantico dei Cantici* 3,6, in cui si dice che serviva per profumare il giaciglio di Salomone. Nel *Salmo* 141 si paragona l'incenso alla preghiera.

Fino al tempo di Costantino non era praticata l'incensazione nelle cerimonie cultuali pubbliche della Chiesa cristiana, in quanto severamente condannata dagli antichi Padri (per esempio, Cirillo di Alessandria e Giovanni Crisostomo), giacché si richiamava a pratiche pagane. I cristiani venivano identificati dal loro rifiuto di offrire incenso alla statua dell'imperatore; a causa di tale rifiuto Saturnino e Sisinnio subirono il martirio. Quei cristiani che cedevano per sfuggire alla morte erano detti *turificati*, o bruciatori d'incenso. Tuttavia, dal IX secolo si usò l'incenso in alcune chiese per la dedicazione e la consacrazione dell'altare e più tardi venne inserito nelle funzioni liturgiche delle Chiese d'Oriente e d'Occidente.

Nella tradizione islamica l'esalazione d'incenso ha lo scopo di produrre un aroma gradevole nei luoghi del culto, senza avere alcun significato religioso particolare. I musulmani indiani bruciano bastoncini d'incenso nelle liete occasioni, come matrimoni, nascite o feste religiose. Lo si offre di frequente ai santi, visitandone le tombe per ottenere benedizioni. Nel Sufismo si fanno spesso incensazioni quando si canta il *dhikr*.

BIBLIOGRAFIA

E.G.C.F. Atchley, *A History of the Use of Incense in Divine Worship*, London 1909.

A. Lucas, *Cosmetics, Perfumes and Incense in Ancient Egypt*, in «Journal of Egyptian Archaeology», 16 (1930), pp. 41-53.

W.H. Schoff, *Aloes*, in «Journal of the American Oriental Society», 42 (1922), pp. 171-85.

G.E. Smith, *Incense and Libations*, in «Bulletin of John Rylands Library», 4 (1917-1918), pp. 191-262.

G.W. Van Beek, *Frankincense and Myrrh*, in «Biblical Archaeologist», 23 (1960), pp. 70-95.

HABIBEH RAHI

INDUMENTI SACRI. [Questa voce comprende due parti:

Indumenti sacri in Oriente;

Indumenti sacri in Occidente.

Nell'insieme si fornisce una visione d'insieme circa il significato religioso dei diversi tipi d'abbigliamento].

Indumenti sacri in Oriente

Le tradizioni religiose orientali comprendono gruppi che attribuiscono un'importanza maggiore ai rituali comuni e gruppi per i quali la pratica religiosa è qualche cosa di natura piuttosto individuale e privata. Questa differenza di fondo coinvolge il modo in cui gli indumenti sacri si ricollegano alla nozione di credenza religiosa.

Indumenti rituali. In quelle comunità in cui un membro del clero agisce come intermediario tra sfera dell'umano e sfera del divino, sono prescritti frequentemente i riti e le celebrazioni pubbliche. In questo caso abiti speciali sono impiegati per trasformare il sacerdote nel celebrante di un rito. D'altronde, laddove la pratica religiosa è per sua natura in sé determinata e completa, il rappresentante del clero, anche se c'è, è meno coinvolto in cerimonie pubbliche e il suo abito, di conseguenza, svolge un ruolo meno cospicuo, tanto che la nozione stessa di indumento rituale risulta ben poco attestata.

Sciamanismo. Le pratiche sciamaniche delle culture tribali nella zona di lingua tungusa della Siberia orientale offrono alcuni dei più notevoli esempi di abito rituale specializzato per quanto concerne l'area dell'Asia orientale. Tali indumenti intendono trasformare chi li indossa (in genere un personaggio di sesso maschile) in un intermediario capace di colmare il divario esistente tra mondo fisico e mondo degli spiriti. Maschere ed indumenti tendono ad essere altamente per-

sonalizzati in quanto elaborati dallo sciamano dopo una visione o un intervento del mondo degli spiriti. [Vedi *MASCHERE RITUALI*]. Questi costumi talora hanno forma di uccello, di orso o di cervo ed il loro taglio, sia ricavato da una pelle d'animale o da una stoffa, è assai diverso da quello di un abito comune poiché dimostra, almeno in parte, il carattere oltremondano della pratica sciamanica. Le giacche, ad esempio, possono recare decorazioni caratteristiche come frange o gheroni per simulare la forma degli animali a cui intenderebbero riferirsi. Simboli del sole, della luna o della terra sono dipinti o applicati, realizzati in ferro, ed attaccati alla parte alta del costume. Altri elementi decorativi possono evocare la porta del cielo, che costituisce la meta del viaggio spirituale dello sciamano. Serpenti, uccelli, cavalli e altri animali propiziatori fanno spesso parte di questo programma decorativo. Uno scambio di abiti tra i due sessi è segnalato presso alcuni gruppi ove gli sciamani di sesso maschile indossano vesti femminili. [Vedi *RUOLI SESSUALI*].

Un altro tipo di costume è rappresentato da quello che si fregia di una decorazione ossea che produce l'impressione di una radiografia sul corpo di chi lo porta.

Le danze tibetane Cham, di origine prebuddhista ma più tardi incorporate nel rituale buddhista del Tibet, erano una forma di danza estatica che evocava da vicino la pratica sciamanica e i costumi in esse impiegati comprendono maschere, copricapi e vesti evocanti uccelli, cervi maschi, cavalli e altri animali familiari al pantheon siberiano. I costumi col diagramma scheletrico erano anch'essi impiegati nelle danze cerimoniali dei Buddhisti tibetani. Benché i modelli giunti sino a noi di tali costumi siano in seta importata dalla Cina o dall'India, le sciarpe svolazzanti e le maniche pendule, così come altri elementi decorativi, distinguono queste giacche da quelle indossate comunemente. Analoghi costumi erano usati dalle popolazioni mongole convertitesi al Buddhismo tibetano nel XIV secolo.

Taoismo. Benché trasformato in una più sofisticata religione di Stato per via dell'influsso buddhista, il Taoismo praticato in Cina in epoca tardo-imperiale impiegava vesti legate al modello sciamanico siberiano. Quando officiavano in celebrazioni pubbliche, i sacerdoti taoisti di rango più elevato indossavano un manto (*chiang-i*) recante simboli cosmologici simili a quelli trovati in ambito siberiano.

Il costume taoista è assai lungo, costituito da due lembi di tessuto cuciti sul dorso e sui fianchi e lasciati aperti sul davanti. Il dorso è decorato con simboli astrali disposti secondo un ordine che va dall'alto verso l'orlo e dal centro verso i bordi. I simboli e le fonti luminose sono collocati lungo la parte superiore del costume. Sulla spalla destra, il sole è rappresentato come un disco rosso col simbolo del gallo a tre zampe; la luna sulla spalla sinistra è raffigurata come un disco bianco in cui un coniglio pesta l'elisir dell'immortalità; al centro è posta una costellazione, convenzionalmente rappresentata da tre puntini uniti da linee. La documentazione che spiega tale simbologia si può far risalire al I secolo a.C.: attraverso questi simboli il tempo poteva essere scandito in termini di giorni, mesi ed anni, e un calendario – necessità fondamentale per le società agricole – poteva venire così fissato. [Vedi *CALENDARIO*, vol. 4].

La decorazione della parte restante del costume raggruppa motivi relativi ad un luogo celeste mai visto. In questo diagramma celeste ha posizione preminente e centrale l'immagine del paradiso, spesso dipinto come una torre a più piani all'interno di una cornice ovoidale di dischi che rappresentano le stelle: ciò fa riferimento alle tre isole degli Immortali ubicate nel Mare Orientale. Cinque forme astratte poste a semicerchio sotto la torre rappresentano i cinque mitici punti del mondo che vigilano sulle cinque principali direzioni: Est, Sud, Ovest, Nord e Centro. Al di sotto di essi, quattro strutture a forma di montagne o padiglioni indicano le direzioni fisiche delle porte terrestri. Una simile associazione col paradiso è spesso accresciuta da immagini raffiguranti varie divinità facenti parte di complessi pantheon. L'orlo può rappresentare l'Oceano universale con draghi, cavalli, tartarughe e serpenti o altri animali mitici. La parte anteriore della giacca è solitamente spoglia salvo che per un dragone che rappresenta l'Est e una tigre che rappresenta l'Ovest, i quali, fiancheggiando il lato aperto, fungono da emblemi protettivi.

I sacerdoti taoisti di secondo rango indossano abiti con le maniche: la decorazione è in pratica la stessa. A differenza dei costumi sciamanici, che assistono l'individuo nel suo viaggio spirituale, l'abito taoista ha una funzione simbolica e trasforma chi lo indossa in un animatore di sistemi politici e religiosi, in un promotore di stabilità e di controllo.

Tra gli abiti per le danze che vengono indossati nelle feste popolari cinesi si possono anche trovare costumi decorati con elementi ossei o imitanti gli animali che proteggono il potere sciamanico.

Religione cinese. La relazione tra religione e politica è assai evidente nell'abbigliamento di corte cinese e nelle acconciature di corte diffuse in zone influenzate dalla Cina, quali il Vietnam, la Corea, il Giappone e vari altri territori dell'Asia centrale. I motivi simbolici dell'acqua, della terra e del cielo erano posti su questi costumi per rappresentare il mondo fisico su cui il sovrano ha il controllo. Inoltre vari animali mitici, tra cui

è diffusissimo il drago, rappresentano i poteri soprannaturali e l'autorità morale dell'imperatore. La presenza di questi motivi trasmetteva un senso d'ordine universale riflettendo l'idea di un controllo geopolitico riferito ai punti della bussola. Indossando l'abito si dimostrava di possedere anche il controllo cosmico e si sottolineava il bilanciarsi delle forze dell'universo. Il corpo di chi portava il costume era così l'asse del mondo: il collo era la porta celeste che separava il mondo fisico (raffigurato dalla giacca) da quello spirituale (rappresentato dalla testa di chi indossava l'abito). In effetti, il costume era animato solo se indossato e rendeva ciascun cortigiano parte attiva nella partecipazione al potere imperiale.

I sacrifici obbligatori da parte dell'imperatore a beneficio dello Stato erano rafforzati in efficacia indossando costumi decorati da una speciale serie di dodici simboli includenti sole, luna, stelle, terra, elementi del mondo naturale e simboli dell'autorità politica: l'uso di tali vesti era di esclusiva pertinenza dell'imperatore.

Queste vesti imperiali hanno esercitato un influsso sulla società: in modo particolare l'acconciatura nuziale cinese imitava l'abbigliamento di corte e certi tipi di abbigliamento semiufficiale erano impiegati in occasione di feste buddhiste o taoiste e per speciali costumi creati per certe immagini religiose.

Tradizioni dell'Asia sudorientale. Per tutta l'Asia gli abiti usati in contesti religiosi sono tra i tipi di costume più primitivi che una cultura abbia conservato: si arriva fino agli abiti in fibra di palma indossati dagli uomini di medicina nell'isola di Buru, nell'Indonesia orientale. Il materiale viene impiegato così come si presenta all'origine, senza ulteriori processi di lavorazione. Le cappe e i manti di foglie verdi, o i ricami che li riproducono indossati da qualche immortale, riflettono tale primitivismo. Benché siano di seta assai pregiata e lussuosamente adornata, gli abiti dei sacerdoti taoisti di altissimo rango sopra descritti sono tra le forme più essenziali nell'area asiatica sudorientale. Quanto alla foggia, queste vesti presentano un forte contrasto con quelle più complesse, dotate di maniche, indossate dai sacerdoti di rango inferiore.

Ad un altro livello tale conservatorismo si riflette nel mantenimento di antiche forme di tessitura in ambito religioso: tendenza questa assai diffusa nell'Asia sudorientale. Tra le tribù Batak di Sumatra le manifatture più prestigiose sono quelle chiamate *ragidup*. Gli abiti consistono in tre lunghi lembi cuciti tra loro ai bordi; il pannello centrale è spesso più ampio e fatto in fibre colorate più lucenti. Nonostante la presenza di strumenti di produzione più sofisticati presenti in quella cultura, era il telaio semplice a venire impiegato per queste vesti usate in cerimonie religiose. Un costume simile, a tre lembi, col pannello centrale lucente chiamato *khamar*, è ancora usato nel Bhutan ed i buddhisti tibetani lo considerano un segno di distinzione; esso ha una funzione parallela a quella del *chaksay pankhep* regale, che viene portato sul grembo durante le udienze e viene impiegato come tovagliolo per asciugare le mani.

Scintoismo. Le vesti indossate dal clero scintoista sono legate al passato ma, a differenza degli esempi provenienti da Sumatra o dal Bhutan, le loro forme non sono né primitive né particolarmente antiche. Il kimono bianco e i calzoni bianchi o rossi (*hakama*), così come le giacche di sopra (*kariginu*) e i cappelli in seta nera laccata, si rifanno all'abbigliamento di corte del x secolo. I colori significano purezza. Lo stile di questi costumi e la loro identificazione politica coincide col periodo di centralizzazione del potere clericale nelle mani dei capi dei clan e con la forma più organizzata di potere che si sviluppò in reazione al Buddhismo e al Confucianesimo provenienti dalla Cina. Le forme di devozione incorporarono le pubbliche cerimonie e in alcune di esse fu dato spazio ad eventi quali le danze «kagura», per le quali si utilizzavano costumi e maschere speciali.

Buddhismo. Anche il Buddhismo s'è appropriato di costumi già esistenti. Inizialmente, come l'Induismo, da cui deriva, era una religione isolata dalla parte più ampia della popolazione ed i cui adepti vivevano in comunità monastiche indossando abiti che sottolineavano il ripudio della società mondana. Col passare del tempo, il costume in tre parti ispirato all'abbigliamento tipico del subcontinente indiano diventò abbigliamento rituale. La parte inferiore del corpo era coperta dal sarong (*antaravasaka*) mentre uno scialle (*uttarasaṅga*), realizzato con un panno piuttosto lungo fatto al telaio, era invece variamente drappeggiato intorno alla parte superiore del corpo; un terzo componente dell'abbigliamento era lo *saṅghati* (letteralmente «abito a dodici pieghe») portato sulla spalla sinistra.

Fu lo scialle a divenire il capo di vestiario più significativo del Buddhismo ed a conoscere un'evoluzione verso una forma rettangolare ottenuta dall'unione di tanti pezzi più piccoli per alludere alle vesti cenciose e rattoppate del mendicante Buddha. Questo mantello patchwork era chiamato anche *kaśāya* ed impiegato anche per distinguere chi lo indossava e identificarlo quale membro di una comunità religiosa soggetto pertanto al regolamento monastico. In origine, il termine *kaśāya* si riferiva ad una distinzione di colori che isolava i mantelli dal colore «impuro» dei monaci rispetto al comune abito bianco del laicato indiano. Col tempo il colore impuro dell'abito dei monaci della setta Hīnayāna fu accresciuto dal colore giallo che tuttora di-

stingue gli abiti dei monaci buddhisti di Sri Lanka e del Sud-est asiatico.

Lo speciale tipo di lavorazione composita del costume si diffuse per l'Asia settentrionale e centrale sotto la spinta dell'opera di proselitismo dei missionari buddhisti. In regioni dal clima meno temperato, quali l'Asia centrale, la Cina, la Corea e infine il Giappone, il costume a tre pezzi del Buddhismo fu invece abbandonato; si mantenne solo il mantello come apparato simbolico ma indossato sopra le vesti più tipiche delle diverse regioni. A tale proposito, una notevole eccezione è rappresentata dall'abbigliamento monastico in uso tra i Buddhisti tibetani, che usavano sarong e mantello in lana rossa. Presso tutte le sette Mahāyāna dell'Asia orientale un cappuccio proteggeva le teste tonsurate dei monaci ed era espressione di uno status particolare. In Tibet il colore del cappuccio distingueva la setta all'interno della più vasta comunità buddhista.

Nell'Asia orientale il costume monastico continuò ad essere regolato da prescrizioni che tenevano conto del rango e della funzione di chi l'indossava, ma con riferimento ad un solo capo d'abbigliamento: per esempio, in Giappone i significati originari degli abiti buddhisti erano adattati a descrivere varianti del mantello a toppe. Così l'*antaravasaka* è diventato un mantello lavorato a cinque pannelli e l'*uttarasaṅga* (lo scialle originario) un manto a sette pannelli indossato nelle riunioni. Lo *saṅghati* era invece divenuto un ampio mantello da viaggio di nove pannelli; altri due pannelli venivano aggiunti per ogni avanzamento di rango fino ai venticinque del *kaśāya* riservato al clero di primissima dignità.

In Asia centrale, Cina e Giappone il mantello a toppe ha poi conosciuto una variante significativa: alcune pezze poste agli angoli e lungo il lato di maggior estensione e più vicino al capo aggiungevano protezione in chiave simbolica. Le pezze agli angoli, spesso in tessuto contrastante, facevano riferimento ai sovrani *deva*, che avevano la funzione di guardiani delle leggi buddhiste in ciascuno dei punti cardinali della bussola; le toppe più larghe sul lato lungo, oltre ad un tipo particolare di *uttarasaṅga* in Cina e Giappone, sono menzionati dopo l'avvento dei *bodhisattva* Samantabhadra e Mañjuśrī, principali seguaci di Śākyamuni, il Buddha storico. Questi abiti, spesso di splendida seta di provenienza laica, donata ai templi da pii devoti, costituivano un centro d'attrazione colorato durante le cerimonie pubbliche e dimostravano l'autorevolezza ed il potere della «Chiesa» buddhista.

Islam. L'Islam non ha invece prodotto vesti particolari. Importanti capi religiosi come i mullah, mujtahid e ayatollah sono in effetti giuristi che interpretano la legge islamica e svolgono la funzione di maestri. Gli abiti usati da questi gruppi, senza riguardo per l'origine etnica, si ispirano all'abbigliamento dei fondatori della religione araba: un caftano di cotone o di lana, un mantello di lana (*aba*) ed un turbante di cotone. L'adorazione è un obbligo della fede ed è praticata, se possibile, in comune, ma colui che guida la preghiera, l'*imam*, non ha funzione d'intermediario tra Dio e uomo ed il suo abito resta indifferenziato rispetto a quello del resto della comunità. La gente è tenuta a praticare la propria religione mantenendo però, nello stesso tempo, un'attiva partecipazione alla vita della società. Coloro che hanno compiuto il pellegrinaggio alla Mecca possono portare abiti speciali, che però non hanno alcun ruolo liturgico.

Induismo. All'interno della tradizione induista le preghiere pubbliche, benché assai complesse, sono possibili anche senza l'intervento del clero. L'Induismo non ha fondatori né profeti e neppure strutture ecclesiastiche o istituzionali: pertanto non ci sono virtualmente costumi religiosi specifici. Tradizionalmente la classe dei brahmani era la casta da cui provenivano i sacerdoti, ma certi adepti potevano praticare individualmente la vocazione sacerdotale al di fuori della società, dediti agli studi delle fonti scritturali. Per essi il rituale aveva carattere strettamente privato, consistente nel porre a tracolla un cordone sacro che insieme legava il devoto alla religione e lo separava dalla società. La figura centrale dell'Induismo è il *guru*, o maestro, che segue un regime di vita determinato, spesso eremitico, tendente alla purificazione ed all'esclusione dal ciclo delle rinascite. Gli abiti dei brahmani sono semplici e ridotti, mentre, al contrario, il mondo secolare induista, attraverso l'Asia meridionale, offre esempi di costumi altamente specifici che sottolineano il vincolo tra mondo politico e religioso. I costumi variopinti, i copricapi e le maschere usati nelle danze teatrali induiste sono il fulcro delle cerimonie pubbliche e delle celebrazioni associate a ricorrenze religiose, benché le rappresentazioni in se stesse non siano forme di preghiera. L'abbigliamento d'uso nelle corti musulmano-induiste di Giava utilizzava una serie di modelli della locale tecnica di tessitura (*batik*) sopra il sarong o lo scialle per distinguere la dignità regale o i più alti gradi dell'aristocrazia. Molti di questi disegni tradizionali rappresentavano principi cosmici e sottolineavano il valore significativo della cerimonia di corte ed il suo vincolo con le credenze religiose.

Abiti secolari. Ad un livello più generale, anche gli abiti secolari possono trasmettere un significato religioso. Per certe società abiti specifici sottolineano che la comunità dei credenti è distinta dalla società in senso lato: ad esempio, l'abito bianco zoroastriano indica purezza. In India una tunica bianca di cotone ed un

cordone in lana d'agnello bianca forma l'abbigliamento tipico dei seguaci Parsi di Zarathustra (Zoroastro).

Anche le pettinature e i copricapi sono importanti per il loro significato. [Vedi *CAPELLI*, vol. 4]. Nell'Asia orientale i capelli annodati in cima o dietro la testa distinguevano le popolazioni urbanizzate del Sud dai nomadi del Nord, che avevano le trecce o le teste rasate. La tonsura e il codino imposti in Cina dai dominatori Manchu, dal XVII secolo agli inizi del '900, erano un aperto simbolo di dominio politico e culturale. La tonsura poteva anche dimostrare connessione con le pratiche monastiche buddhiste. In altri casi, l'acconciatura riflette invece credenze popolari: fissare i capelli ai quattro lati della testa in ciuffi si credeva che preservasse il bimbo cinese dal cadere nelle mani dei demoni, e lo stesso ciuffo forniva comunque un conveniente appiglio a divinità e spiriti benefici per recuperare il piccolo.

Nell'Asia occidentale rasarsi la testa o lasciarsi crescere i capelli solo in alcune parti aiutava a distinguere le popolazioni ebraiche da quelle musulmane. Per tradizione, diversi gruppi all'interno delle società islamiche erano distinti dai colori dei turbanti o da speciali copricapi che consentivano d'individuare certi gruppi: turbanti bianchi per i fedeli islamici, gialli per gli Ebrei e blu per i cristiani. Lo zucchetto portato dai maschi ebrei, pur non avendo prescrizione religiosa al di fuori della preghiera, è anche un simbolo politico e religioso.

BIBLIOGRAFIA

Variando notevolmente da cultura a cultura, particolarmente ricchi e variati sono i dati relativi agli abiti utilizzati come costumi o indumenti religiosi nelle tradizioni orientali. Nelle religioni che si basano su testi scritti, come l'Islamismo, il Buddhismo, l'Induismo e l'Ebraismo, la scelta degli indumenti sacri è influenzata dalle descrizioni e dai divieti che in quei testi sono contenuti.

La migliore documentazione per la pratica sciamanica è M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques de l'extase*, Paris 1951 (trad. it. *Lo Sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Roma 1954), con ricchi riferimenti bibliografici. Una descrizione particolareggiata degli abiti degli sciamani in Mongolia e tra i lama tibetani si trova in H.H. Hansen, *Mongol Costume*, Copenhagen 1950; ulteriori informazioni sulla pratica sciamanica nel Buddhismo tibetano sono in Eleanor Olson, *Catalogue of the Tibetan Collection and other Lamaist Articles in the Newark Museum*, I-V, Newark/N.J. 1950-1971.

Uno dei più ricchi repertori sulle pratiche religiose dell'Asia orientale è J.J.M. de Groot, *The Religious System of China. Its Ancient Forms, Evolution, History and Present Aspect; Manners, Customs and Social Institutions Connected Therewith*, I-VI, Leiden 1892-1910. Si tratta ancora di una delle opere migliori sulle pratiche religiose della tradizione cinese. Per le funzioni politico-religiose dell'abbigliamento di corte in Cina: S. Cammann, *China's Dragon Robes*, New York 1952; e J.E. Vollmer, *Decoding Dragons. Status Garments in Ch'ing Dynasty China*, Eugene/Oreg. 1983. Sulla pratica scintoista e sui suoi indumenti sacri: O. Soykyo, *Shinto. The Kami Way*, Rutland/Vt.-Tokyo 1962.

Numerosi articoli, di studiosi di vari paesi, che documentano i diversi tessuti e i diversi tipi di abbigliamento diffusi nell'arcipelago indonesiano, con ampie descrizioni delle usanze religiose, sono contenuti in Mattibelle Gittinger (cur.), *Indonesian Textiles. Irene Emery Roundtable on Museum Textiles, 1979 Proceedings*, Washington/D.C. 1980. Questo volume contiene una ricca bibliografia che fa riferimento alla letteratura specialistica in olandese, tedesco, francese e inglese. Oltre alle fonti scritte, sono ampiamente utilizzate anche le testimonianze dirette sulla pratica religiosa induista e musulmana.

JOHN E. VOLLMER

Indumenti sacri in Occidente

Numerosi elementi concorrono a formare l'abbigliamento tradizionale di una religione. La definizione stessa del sacerdozio è legata al grado in cui le vesti religiose si distinguono da quelle secolari: più il membro del clero sarà visto nella funzione di vero e proprio sacerdote e più sarà grande la differenza esteriore tra capi religiosi e resto della comunità. La teologia, scienza che assomma in sé gli elementi centrali della devozione religiosa, ispira le vesti, autorizzandone l'uso e rigettandone un altro ed offre l'interptetazione dei simboli esteriori (forme, decorazioni, colori). L'usanza liturgica adatta gli abiti a certe esigenze di evoluzione. Forte poi è l'influsso del contesto culturale in cui la religione si sviluppa, contesto che coinvolge la storia, lo stile delle vesti ed i costumi ereditati. Quando muta la cultura, la religione può rispondere con qualche cambiamento delle vesti che le sono proprie, così come attua innovazioni in campo liturgico, nel linguaggio, nell'arte e nell'architettura.

Ebraismo. Nei primi secoli della religione ebraica non c'erano abiti liturgici speciali e per quasi 500 anni, dall'epoca di Abramo fino alla cattività in Egitto, terminata nella prima metà del XIII secolo a.C., non si riscontrano abiti particolari per i semplici riti che potevano essere effettuati da qualsiasi maschio adulto.

La prima menzione di una veste all'interno di un contesto sacrale inizia col drammatico incontro di Dio con Mosè: all'uomo intimorito viene ordinato di togliersi i sandali «perché il suolo che calpesti è sacro». Dopo che Mosè ebbe condotto fuori dall'Egitto il popolo ebreo, la pratica religiosa fu formalizzata nell'ambito di un complesso di norme sia morali che religiose che, tra l'altro, implicava l'istituzione contemporanea

di un luogo di culto (il Tabernacolo) e di un sacerdozio ereditario (della tribù di Levi) che aveva il compito di regolare il lato formale delle cerimonie ed anche l'abbigliamento sacerdotale. Fin dalle sue origini, la veste fu quindi intesa come un mezzo per esprimere il senso spirituale delle parole rivolte da Dio a Mosè: «Farai per Aronne, tuo fratello, abiti sacri, che esprimano gloria e maestà... per l'esercizio del sacerdozio e in mio onore» (Es 28,2-3).

Benché la Bibbia contenga molti riferimenti al laicato che offre doni e sacrifici al Signore, esistevano riti formali che dovevano essere compiuti solo da un membro del clero levita in abiti sacrali. Tali vesti erano sontuose nei colori e nella decorazione: il lino era colorato di blu, porpora e rosso mentre la veste veniva arricchita da ornamenti in oro puro. L'alto pettorale (*ḥoshen*) dorato del sommo sacerdote era formato da dodici diverse gemme raffiguranti le tribù d'Israele.

Le parole di Es 28 e le minuziose descrizioni contenute nell'opera dello storico ebreo Giuseppe Flavio (vissuto dal 38 al 100 d.C.) ci mettono in condizione di formare un quadro chiaro ed esauriente di cosa fu indossato dai sacerdoti prima nel Tabernacolo e poi nel Tempio di Gerusalemme. I membri del clero e i sommi sacerdoti indossavano quattro capi in lino: 1) calzoni (*mikhnasayim*); 2) lunga tunica bianca (*kuttonet*); 3) lunga fascia ricamata (*avneṭ*); 4) turbante (*migba'at*).

Oltre a questi, il sommo sacerdote indossava altri quattro capi che erano in stretto riferimento coi suoi doveri di capo religioso e di intercessore. Sopra la tunica bianca ne portava un'altra, sempre lunga, di lino blu (*me'il*); il bordo inferiore era decorato con melograne rosse, porpora e blu, alternate a campanelle dorate che si credeva preservassero da morte improvvisa il sacerdote quando entrava in un luogo sacro. Un'altra interpretazione di Es 28,35 è quella per cui il tintinnio delle campanelle segnala al popolo che il sommo sacerdote non è morto al cospetto del Signore.

Infine veniva indossato l'*efod*, descritto da Giuseppe Flavio come una tunica a maniche corte a cui era cucita una fascia in materiale più prezioso di quello impiegato per quelle del clero comune. Un fermaglio in onice chiudeva sulle spalle le due metà dell'*efod*; ogni pietra era incisa con sei nomi delle dodici tribù di Israele, significando la responsabilità del sacerdote di raccogliere i voti della popolazione e presentarli al Signore. Il pettorale dell'*efod*, l'ornamento più misterioso dell'abbigliamento sacerdotale, serviva in qualche modo a chiedere consiglio a Dio e individuarne la volontà.

La tiara completava le insegne del rango di sommo sacerdote: una placca d'oro (*tsits*) incisa con le parole «Sacro al Signore» era allacciata sulla parte anteriore della tiara con nastri blu: così il copricapo del sommo sacerdote si distingueva da quello degli altri.

Il Giorno della Propiziazione (Yom Kippur) il sommo sacerdote dovrebbe deporre le sue splendide vesti ed entrare umilmente nel *Sancta Sanctorum* con indosso una semplice tunica di lino, una cintura ed un turbante. La tradizione propria del laicato, che a sua volta veste di bianco nel Giorno della Propiziazione, è nata tra gli Ebrei Ashkenazi nel Medioevo. Il bianco, colore del sudario, evocando l'idea della mortalità dovrebbe ispirare contrizione.

Dopo la distruzione del Tempio di Gerusalemme nel 70 d.C. e la conseguente Diaspora, l'Ebraismo si è decentralizzato e democratizzato: il Tempio è stato rimpiazzato dalle sinagoghe locali che hanno la funzione di simboliche residenze di Dio. Il sacrificio rituale che era compiuto dai sacerdoti si è trasformato nelle preghiere pronunciate da ogni ebreo. Il maestro della legge (rabbi) non ha un ruolo sacrale e pertanto non ha bisogno di abiti speciali che lo distinguano dal laicato: il suo abbigliamento è come quello degli altri uomini della sua congregazione: scialle per preghiera (*ṭallit*), i filatteri (*tefillin*) e zucchetto (*kippah*) o cappello.

Lo scialle si è sviluppato dal mantello rettangolare indossato nei tempi antichi. Le nappe (*tsitsit*) ai quattro angoli sono lì in osservanza del decreto divino che gli Israeliti portassero frange sui loro abiti. Dopo che la Diaspora ebbe costretto gli Ebrei ad avere frequenti contatti coi Gentili, il manto fu scartato come abito quotidiano e diventò una veste religiosa da usare durante la preghiera.

I filatteri sono due scatole di pelle nera contenenti passaggi delle Scritture; uno è appeso al braccio con una cinghia di pelle nera, l'altro è posto sul capo. È uso ebraico indossare lo zucchetto o il cappello. Simboli di umiltà e di rispetto davanti a Dio, gli abiti rituali ebraici sono ricordi visivi dei comandamenti di Dio a Israele e distinguono inoltre gli Ebrei dai Gentili.

Le insegne del sommo sacerdote sono state trasferite nella «veste» del rotolo della Torah: sotto un ricco manto simile alla tunica sacerdotale (*me'il*), la Torah è legata con una fascia. Le bacchette attorno a cui è arrotolato il manoscritto sono sormontate da corone (che richiamano la tiara) o da melograne e campanelle (le decorazioni all'orlo della tunica blu). Appeso alle bacchette c'è un largo pettorale metallico.

Sviluppo dell'abbigliamento cattolico a partire dal primo Cristianesimo. Per quattrocento anni il Cristianesimo non ha fatto distinzioni tra l'abito dei capi religiosi e quello dei laici. Più che la povertà della nuova religione e le persecuzioni subite, era una precisa e deliberata linea di condotta della gerarchia ecclesiastica delle origini a mantenere un'uguaglianza anche este-

riore con la comunità dei semplici credenti. All'interno delle comunità antiche non sono riscontrabili differenze tra Ebrei e pagani convertiti o tra schiavi e nati liberi. Il clero consacrato aveva un ruolo specifico, ma esercitava il proprio ministero all'interno di una Chiesa che l'apostolo Pietro aveva definito «regno dei sacerdoti». Durante l'ufficio divino, clero e comunità devota indossavano ogni giorno abiti puliti di foggia romana: sopra la *tunica alba* altrimenti chiamata *tunica talaris* o *linea*, in lino bianco con maniche lunghe, era indossato un mantello lungo fino alle ginocchia, costituito da un ampio tessuto circolare con un'apertura al centro del collo (*paenula*, *planeta* o *casula*). Il clero, sotto il pontificato di Stefano I (253-257) non poteva indossare le proprie «vesti» per l'abbigliamento quotidiano: per certi studiosi ciò significa che dalla metà del III secolo c'erano specifiche vesti religiose. Tuttavia, quando il vescovo della Gallia (Francia meridionale) introdusse l'uso di nuovi abiti rituali, ciò provocò un fiero rimprovero da parte di papa Celestino I (nel 425): «Noi vescovi possiamo distinguerci dal popolo per il nostro magistero, non per la nostra veste, per la nostra vita, non per i nostri abiti cerimoniali, per la purezza del cuore, non per l'eleganza».

Bontà interiore e semplicità estrema caratterizzavano analogamente lo stile del laicato. Nel Discorso della Montagna Gesù diceva ai suoi ascoltatori di non darsi pena di ciò che avrebbero indossato ma di dedicarsi piuttosto a cercare il regno divino e la sua giustizia (Mt 6,25-34). L'apostolo Paolo esortava i cristiani a vestirsi simbolicamente «dell'armatura di Dio» e menzionava «la corazza della giustizia» e «lo scudo della fede» (Ef 6,11-17).

Le donne seguivano particolari istruzioni. La loro bellezza non doveva essere quella esteriore... ma nell'interiore del cuore, nell'incorruttibilità di uno spirito pieno di mitezza e di pace (1 Pt 3,3-4): un'interpretazione restrittiva di questo passo ha indotto gli Avventisti del Settimo Giorno a temere d'indossare qualunque tipo di gioiello, anelli nuziali inclusi. La consuetudine femminile di coprirsi la testa, solo tardi abbandonata dalla confessione cattolica, si sosteneva su un passo paolino (1 Cor 11,5-10). I cristiani di provenienza pagana accolsero ciò che era indiscusso per i convertiti dal Giudaismo: era sconveniente che una donna apparisse in pubblico a capo scoperto. Tra gli Ebrei ortodossi non è strano che una donna sposata porti una parrucca sopra i propri capelli. Anche nella cultura laica occidentale per molti secoli velarsi i capelli era indizio in una donna di modestia e castità. Il capo coperto di una donna sposata indicava che la bellezza di lei era solo per gli occhi del marito. Quando una donna «prende il velo» e diventa monaca, il soggolo e il taglio dei capelli sottolineano la sua rinuncia al mondo e il sacrificio della sua bellezza. I monaci tonsurati hanno la loro origine nell'uso giudaico di rasarsi la testa per significare che si è sciolto un voto (At 18,18).

Lo stile delle vesti sacrali prende a differenziarsi da quello secolare nel secolo V, con le invasioni barbariche e la conseguente caduta di Roma (476). Nuove fogge, come tuniche più corte, venivano adottate dai laici mentre l'abito clericale continuava a mantenere le forme più antiche, sia per tradizionalismo che per preservare un modello romano e civile dal dilagante influsso straniero. Nell'abbigliamento liturgico i primi stili sono come «congelati» ed un'analoga tendenza è riscontrabile nel linguaggio liturgico (slavo ecclesiastico ed inglese di età elisabettiana).

I secoli che vanno dal V al IX sono di transizione: i paramenti sacri si diffondono ed uniformano per tutto il mondo occidentale in forza dei decreti papali. Le antiche vesti assumono un significato simbolico, associate prima con la Passione di Cristo (riattualizzata nella celebrazione della Messa) e con quelle qualità spirituali che il clero domanda nelle invocazioni che accompagnano la vestizione. Alcuni paramenti sono divenuti insegna di un rango o di una particolare funzione del celebrante.

Tra il IX e il XII secolo i teologi non erano interessati solo al simbolismo delle varie vesti ma anche a delineare una corrispondenza «fisica» tra queste e gli abiti dell'antico clero levita tra gli Ebrei: i primi scrittori cristiani, quali san Girolamo (342-420), si sono accontentati d'individuare una corrispondenza «mistica» tra essi. Molte vesti venute in uso in quest'epoca come il *subcingulum* (cintura interna), il razionale (corrispondente al pettorale del sommo sacerdote ebraico), la tiara, la tunica (versione riveduta della dalmatica indossata dai suddiaconi) e l'orale (una specie di corta mantelletta indossata dal papa nelle Messe solenni pontificali) erano probabilmente copie o adattamenti che avevano lo scopo di dimostrare l'esistenza delle suddette relazioni d'affinità.

Dopo il XII secolo non è più stata introdotta alcuna nuova veste. Dal secolo XIII al XVII tuttavia, gli abiti liturgici si modificano per forma ed ornamentazione ed il periodo è caratterizzato dallo splendore delle manifatture e dei ricami. Stilisticamente meno raffinati sono i motivi decorativi del XVII e XVIII secolo. Nel XIX i paramenti risentono talvolta del *revival* neogotico che aveva diffuso un generale gusto per un ritorno al Medioevo negli stili e nelle decorazioni.

Il complesso vestiario ecclesiastico della Chiesa romana include: camice, amitto, cintura, stola, manipolo (ora obsoleto), dalmatica, casula, piviale, tiara e pallio. Il camice, derivato dalla *tunica alba* latina, è il più im-

mutato nella forma tra gli abiti liturgici ed è indossato dal clero di qualsiasi ordine; il colore candido indica purezza. La cintura in lana, lino o seta che cinge il camice indica attenzione e disposizione al lavoro. L'amitto forma il collare del camice ed è una specie di fazzoletto da collo che impedisce alla pelle di strofinarsi contro la fattura dell'abito esterno e protegge le vesti dalla sporcizia e dal sudore. La lunga stola, simile ad una sciarpa, passa attorno al collo ed il modo in cui è portata segnala il rango di chi la porta: i vescovi lasciano che le due bande pendano parallele; un tempo il sacerdote, che deve sempre portare la stola quando celebra l'Eucaristia, la incrociava sul davanti assicurandola con una cintura, ma ora la porta nella stessa foggia del vescovo, mentre il diacono la indossa diagonalmente, dalla spalla sinistra al fianco destro dov'è assicurata. Questa stola è l'evoluzione dell'*orarium* (da *os*, bocca, in latino) simile ad un fazzoletto usato per pulirsi la bocca o asciugarsi il viso e le mani. Gli studiosi sono divisi sui motivi che hanno fatto adottare la stola tra i paramenti dell'uso liturgico cristiano: poiché i giovinetti che assistevano ai sacrifici in età romana portavano sulle spalle un simile indumento, forse questo aveva uno scopo funzionale che è andato perduto quando si fece ricorso a tessuti sempre più fini. Il manipolo, corta stola un tempo recata sul polso sinistro, ha conosciuto un'evoluzione analoga: da elemento pratico a funzione di ornamento, puramente decorativa.

Sopra il camice, il diacono indossa la dalmatica: questa tunica corta a forma di «T» con ampie maniche deriva dall'abito di lana tipico della provincia greca dalmata, che nel IV secolo aveva sostituito nel comune abbigliamento la scomoda toga romana ed è rimasta nell'abbigliamento dei consoli, degli imperatori e dei re di Francia per tutto il VII secolo. Tuttora il monarca inglese nella cerimonia dell'incoronazione porta la dalmatica.

La casula, o pianeta, tra tutte le vesti liturgiche è quella che ha conosciuto maggiori variazioni nel corso dei secoli. In origine era una voluminosa cappa (*paenula* o *planeta*) portata da uomini e donne della tarda età greco-latina. Le raffigurazioni antiche ce la descrivono di forma semicircolare con i due bordi cuciti insieme centralmente, in modo da ottenere una forma conica. Nel VI secolo è divenuta più essenziale, con un accorciamento dei lati e la cucitura centrale aperta per un tratto, al fine di agevolare i movimenti del celebrante, mentre anche le parti anteriori e posteriori venivano ridotte di lunghezza. Nel corso del Medioevo, quando gerarchia e cerimoniale ecclesiastico erano fortemente influenzati dai modelli delle corti regali, la casula ed altri paramenti erano particolarmente ricchi, appesantiti da oro e da grandi ricami assai complessi; l'aumentato peso dell'indumento provocò così l'ulteriore accorciamento di esso ed una riduzione del volume, cosicché la casula nel XVIII secolo era divenuta un complesso di due rigidi pannelli fermati e uniti sulla spalla.

Il pallio è invece riservato alla dignità vescovile e papale. Si tratta di una banda circolare che gira attorno alle spalle della casula con un lato pendente davanti e dietro e ornata da sei croci di porpora; indossato dal papa simboleggia l'ufficio pontificale nella sua pienezza; se conferito dal pontefice a vescovi o arcivescovi, indica invece partecipazione di questi all'autorità papale.

Il piviale è un mantello semicircolare indossato essenzialmente nelle processioni liturgiche. È una versione raffinata dell'antico mantello un tempo portato dai Romani sopra la toga in segno di distinzione o come indumento protettivo; il rudimentale cappuccio del piviale è forse un ricordo della sua vecchia funzione.

Parte delle insegne vescovili è la tiara o mitra, copricapo in forma di scudo con due bande frangiate che pendono posteriormente. Prima dell'XI secolo era portata solo da diaconesse e badesse. Secondo lo studioso di liturgia Joseph Braun, la prima testimonianza attendibile relativa ad una mitra episcopale è databile al 1049, quando papa Leone IX (1049-1054) concesse all'arcivescovo di Treviri il diritto di portarla. Così la tiara è diventata un'insegna episcopale e cardinalizia concessa dal papa. La tiara papale non è più indossata dopo il pontificato di Giovanni Paolo I (1978).

Il maggior impulso moderno alla riforma delle vesti ecclesiastiche si è avuto con il Concilio Vaticano II, terminato nel 1965, che aveva come scopo, secondo le intenzioni del pontefice che l'aveva indetto, Giovanni XXIII (1958-1963), il rinnovamento della vita religiosa della Chiesa. Rinnovamento e modernizzazione si rifacevano, di fatto, alla Chiesa delle origini, modello di semplicità nelle forme e nelle pratiche, caratterizzata da scarse differenziazioni esteriori tra clero e laicato; secondo tale spirito va inteso il documento ecclesiastico del 1968 con cui vengono abbandonate le vesti «obsolete e non più in armonia con il nostro tempo». Così è scomparso il manipolo, la cui originaria funzione era quella di una specie di asciugamano liturgico, andata però ben presto perduta a causa della sua precoce evoluzione in striscia di seta difficilmente utilizzabile allo scopo. La casula è invece divenuta ampia, bella più per fattura e forma che per ornamenti. Una maggior libertà lasciata alla scelta dei tessuti, inoltre, ha permesso che i paramenti venissero confezionati con materiali locali o fibre sintetiche, concedendo un distacco dalla tradizione e autorizzando ogni Chiesa locale a rispondere alle esigenze estetiche e culturali della comunità.

La modernizzazione ha riguardato anche gli abiti monastici. I lunghi e fluttuanti abiti, così come i severi soggoli, sono stati modificati perché sembrassero meno medievali e più vicini all'età contemporanea. L'obiettivo era sempre lo stesso: rendere l'apparato esteriore meno remoto e più «popolare». Parallelamente, anche la liturgia ha subito dei cambiamenti quali l'abbandono del latino nella Messa a vantaggio delle lingue locali e l'assunzione da parte del celebrante della posizione verso occidente (cioè di fronte all'assemblea) che era stata abituale fino all'VIII-IX secolo. L'assunzione, al contrario, della posizione verso oriente aveva coinciso con una maggior specializzazione dell'abito liturgico e con una profonda distinzione tra clero e laicato, tendenza che la Chiesa moderna vuole invece abolire, riducendo al minimo le distinzioni. I laici che prendono parte al servizio divino leggendo passi biblici o guidando le invocazioni possono indossare tuniche simili all'antica *alba*.

Chiesa ortodossa orientale. Riforma e modernizzazione non hanno toccato le Chiese ortodosse orientali nel loro apparato, vesti comprese, sostanzialmente immutati da secoli. Un analogo conservatorismo caratterizza anche l'arte religiosa.

Il complesso simbolismo delle vesti è stato spiegato nei suoi particolari mettendo in luce il senso mistico racchiuso nei paramenti liturgici ortodossi, che ben s'accorda col senso di mistero e riverenza suggerito da tutto l'apparato cerimoniale e dalla stessa architettura interna delle chiese, dove l'iconostasi costituisce un tramezzo che separa l'altare dalla folla dei devoti, sottolineando la divisione netta tra clero e laicato.

Gli abiti cerimoniali ortodossi possono essere divisi in due gruppi: quelli che per origine e aspetto s'ispirano all'abbigliamento ecclesiastico occidentale ed hanno funzione analoga a quella dei relativi modelli (*sticharion*, *phelonion*, *orarion*, *sakkos*, *zoni*, *omophorion*, *epitrachelion* e mitra coi suoi sostituti *kamilavchion* ed *epanokamilavchion*) e quelli di esclusiva appartenenza ed origine ortodossa (*mandyas*, *epimanikia*, *epigonation*).

Sticharion. È una tunica simile all'*alba* e come questa indossata dal clero di ogni ordine. Il nome deriva dalle bande colorate (*stichoi*) che un tempo l'adornavano, mentre ora sono riservate all'abbigliamento vescovile; simboleggia il legame con Cristo richiamandosi al sangue che sgorgò dal suo costato. Per Germano I, patriarca di Costantinopoli (715), il candore dello *sticharion* simboleggia la gloria di Dio e l'appartenenza del clero ad una cittadinanza di luce.

Epimanikia. Si tratta di polsini un tempo riservati ai vescovi ma ora indossati da tutto il clero con la funzione di tenere indietro le voluminose maniche dello *sticharion*. Ha avuto origine dai guanti che l'imperatore bizantino indossava entrando nel santuario per ricevere l'Eucaristia. Tuttavia, poiché i chierici potevano toccare il pane con le mani nude, questi guanti si sono ridotti a polsini. Vari studiosi hanno in modi diversi posto in relazione questi *epimanichia* coi guanti dei vescovi occidentali e col manipolo. In ogni caso, gli *epimanichia* simboleggiano un legame con la Passione di Cristo.

Orarion. Come la stola occidentale, è una banda di tessuto lunga e stretta (di pertinenza diaconale) spesso ricamata con l'inno angelico «Santo, Santo, Santo». Simeone di Tessalonica (morto nel 1429) credeva che l'*orarion* conferisse al diacono la bellezza di un angelo, il cui ruolo egli adempie nell'assistere alla Liturgia divina. Per Isidoro di Pelusio (360-435/449) l'*orarion* rappresenta il panno con cui Cristo asciugò i piedi degli apostoli durante l'Ultima Cena e simboleggia pertanto l'umiltà.

L'*epitrachelion* è l'equivalente della stola dei sacerdoti occidentali, è indossato da sacerdoti e vescovi ed è ottenuto dall'unione dei due lati lunghi di una stola ricamata, lasciando solo una fessura aperta per il passaggio della testa. Quando si celebra la Liturgia divina esso dev'essere indossato, anche se se ne può improvvisare uno con una cintura. A questo paramento sono stati attribuiti molti significati simbolici: giogo di Cristo, la corda postagli attorno al collo, il trasporto della croce, la canna postagli in mano a mò di scettro.

La *paenula* romana è diventata il *phelonion* del clero ortodosso; col tempo s'è accorciata sul davanti. Significa umiltà e richiama la veste indossata da Cristo durante la Passione.

Zoni. È una cintura ecclesiastica simile a quella occidentale, indossata da sacerdoti e vescovi per tenere a posto *sticharion* ed *epitrachelion*. La preghiera che si pronuncia mentre viene indossata fa riferimento al suo significato di forza spirituale e d'innocenza.

Epigonation. È un ornamento a forma di losanga che reca al centro una croce o un'immagine ricamata, è appeso con un nastro alla *zoni* e raggiunge il ginocchio destro; può essere lo sviluppo di un fazzoletto cerimoniale vescovile. Oltre al vescovo, altri ecclesiastici possono portarlo per privilegio speciale. Simbolicamente rappresenta «la spada dello Spirito» (Ef 6,17).

Sakkos. Ha la stessa forma essenziale a «T» della dalmatica, ma è meno lungo di questa e ha maniche più corte. È uno splendido paramento vescovile riccamente decorato e chiuso lungo i lati da piccole campanelle che ricordano quelle della tunica dei sommi sacerdoti ebraici. In origine era un capo di vestiario imperiale, non ecclesiastico, ma, in qualsiasi ambito, ha sempre simboleggiato l'umiltà.

Corrispondente al pallio occidentale è l'*omophorion* indossato dai vescovi attorno alle spalle e aperto sul davanti. Può essere derivato dal pallio colorato indossato sotto la *paenula* da certi funzionari romani in segno di distinzione di rango. Gli imperatori cristiani del IV secolo l'hanno probabilmente conferito ai vescovi. La Chiesa ne ha poi trasformato il simbolismo onorifico in cristologico: quello del Buon Pastore che reca sulle spalle la pecorella smarrita.

La mitra vescovile mantiene la forma della corona imperiale bizantina: è un berretto sferico decorato con medaglioni lavorati o smaltati. Quando non è obbligatoria la mitra, il vescovo porta un nero cappello cilindrico detto *kamilavchion* sotto l'*epanokamilavchion*, un velo nero lucido che cade dalle spalle sul dorso e simboleggia modestia e rinuncia (simbolismo di probabile origine monastica). Sacerdoti e talvolta diaconi indossano anch'essi il *kamilavchion*.

Mandyas. Benché sia per forma simile al piviale, non pare che i due paramenti abbiano origine o simbologia comuni. Secondo una teoria, il termine *mandyas* deriverebbe dal mantello militare persiano evolutosi poi nel prezioso mantello degli imperatori d'Oriente e poi in quello dei vescovi ortodossi. Un'altra ipotesi vuole che il *mandyas* sia l'evoluzione di un mantello monastico derivato a sua volta da quello tipico dei filosofi pagani; poiché i vescovi venivano selezionati all'interno degli ordini monastici, il mantello per loro tramite sarebbe poi entrato nell'abbigliamento liturgico. Alcuni ornamenti del *mandyas* si pensa rappresentino l'Antico e il Nuovo Testamento, da cui scorrono la dottrina e la grazia che il vescovo riversa sull'umanità.

Protestantesimo: clero e laicato. La diversità dell'abito clericale nelle Chiese protestanti riflette le varie concezioni relative alla funzione del clero e al ruolo della liturgia nei diversi ambiti. In generale, più la Chiesa enfatizza la centralità del momento eucaristico e più verrà esaltato attraverso i paramenti il ruolo del sacerdote come ministro del sacramento. Quando invece una Chiesa si concentra maggiormente sull'aspetto della preghiera e dell'insegnamento, il ruolo religioso del capo è piuttosto quello di una guida, di un pastore o di un ministro (nel senso etimologico del termine, cioè servo); di conseguenza i suoi abiti non tenderanno a distinguersi da quelli del resto della comunità. Tra i gruppi dei Nazareni, dei Battisti e delle Assemblee di Dio di solito viene indossato l'abito intero, che sarebbe la versione moderna della veste della domenica, tradizionale già tra i cristiani dei primi secoli. La Chiesa metodista e presbiteriana dà maggior spazio alla liturgia e l'abbigliamento del clero di queste comunità è più formale, ispirato alle fogge accademiche: i ministri presbiteriani, per esempio, indossano spesso un lungo abito nero a manica intera detto «tunica ginevrina». Altro indumento presbiteriano è la baverina, consistente in due corte mostrine bianche rettangolari attaccate davanti al girocollo.

Tra il clero luterano l'uso e il tipo di abbigliamento ecclesiastico varia: si possono trovare la cotta e la tunica come tutto l'apparato della celebrazione eucaristica. Il collare tipico del clero cattolico, luterano e del clero episcopale è una versione stilizzata del colletto portato da ogni gentiluomo nel secolo scorso.

Gli abiti della maggior parte dei protestanti laici, dei due sessi, attualmente non ha alcun simbolismo specifico. Tra certi gruppi, tuttavia, lo stile complessivo dell'abbigliamento rivela ispirazione religiosa. Ad esempio, negli anni '60 le donne delle comunità protestanti più conservatrici rifiutavano la popolare minigonna, anche se gli orli delle loro gonne, benché conservatori agli occhi delle loro contemporanee più moderne, avrebbero ugualmente scandalizzato le loro bisnonne. Questo vestire fuori moda non ha un significato religioso di per sé (nel senso dato, ad esempio, all'abito nuziale che indica purezza), ma è espressione di un'associazione, di tradizione biblica, tra cultura secolare ed abbigliamento ispirato a modestia. Un'interpretazione assai rigorista di questo rapporto è seguita dagli adepti del gruppo Amish, branca della religione riformata fondata nel 1693 dal vescovo svizzero mennonita Jacob Amman. Noti anche come «Mennoniti ganci e occhielli» (per il loro rifiuto dei troppo mondani bottoni), gli adepti di questa comunità col loro vestire all'antica si pongono al di fuori del mondo moderno. Ciò è vero anche, fino alla svolta del nostro secolo, per i membri della Chiesa dei Confratelli (Battisti tedeschi).

BIBLIOGRAFIA

Informazioni sulle vesti liturgiche e su quelle profane nella religione ebraica sono reperibili nell'*Encyclopaedia Judaica*, Gerusalemme 1971. Interessanti notizie anche in W.B. Marriott, *Vestiarium Christianum*, London 1868, che descrive numerosi indumenti liturgici ebraici e cristiani, ricavando i dati da passi di Giuseppe Flavio, di san Girolamo e di altri autori. J. Braun, SJ, *Die Liturgische Gewändung im Occident und Orient*, Freiburg 1907, offre un'interpretazione assai accurata di questi documenti, alla luce dello studio della liturgia. Per le posizioni scientifiche più recenti sui paramenti, la liturgia e il sacerdozio, cfr. Dom Gr. Dix, *The Shape of Liturgy*, 2ª ed. New York 1982, soprattutto nel capitolo dedicato all'evoluzione del cerimoniale. Percorrono la storia ecclesiastica attraverso l'evoluzione degli usi liturgici i voll. VII e VIII di Ch. Rohault de Fleury, *La Messe. Études archéologiques sur ses monuments*, I-VIII, Paris 1882-1889.

Christa C. Mayer-Thurman (cur.), *Raiment for the Lord's Ser-*

vice. A Thousand Years of Western Vestments, Chicago 1975, contiene molti esempi di indumenti liturgici tradizionali della Chiesa cattolica, anglicana e protestante, con la descrizione dei singoli elementi, ricche illustrazioni e bibliografia. Gli indumenti sacri sono disposti in ordine cronologico e secondo un elenco alfabetico dei luoghi in Hilaire e M. Hiler, *Bibliography of the Costume*, New York 1939. Chiare e ben organizzate sono la descrizione e l'illustrazione delle vesti ornamentali, dei colori tradizionali e delle consuetudini liturgiche tra i cattolici, gli ortodossi e gli anglicani in Mary Symonds e Louise Preece, *Needlework in Religion*, London 1924. R.A.S. Macalister, *Ecclesiastical Vestments*, London 1896, studia lo sviluppo, l'uso e il simbolismo (citando anche le formule pronunciate durante la vestizione) degli indumenti liturgici nella Chiesa d'Occidente e in quella d'Oriente. Informazioni sintetiche si possono trovare anche nella *New Catholic Encyclopaedia*, Washington/D.C. 1967, alle voci *Byzantine Rites* e *Liturgical Art*. Studi specifici sulla Chiesa d'Oriente sono: Pauline Johnstone, *The Byzantine Tradition in Church Embroidery*, London 1967; e T. Papas, *Studien zur Geschichte der Messegewänden im Byzantinischen Ritus*, München 1965.

DEBORAH E. KRAAK

INIZIAZIONE. [Il fenomeno dell'iniziazione viene qui analizzato in tre diversi articoli:
Panoramica generale;
Iniziazioni maschili;
Iniziazioni femminili.
Per una diversa trattazione, sotto altre prospettive, vedi *RITI DI PASSAGGIO*; vedi inoltre *SOCIETÀ SEGRETE*, vol. 3].

Panoramica generale

Il termine *iniziazione*, nella sua accezione più generale, indica un insieme di riti e di insegnamenti orali il cui fine è quello di produrre una radicale modificazione della condizione religiosa e sociale della persona che deve essere iniziata. In termini filosofici, si può dire che l'iniziazione equivale a un mutamento ontologico della condizione esistenziale. L'iniziato esce dalla sua prova come un essere totalmente differente: egli è diventato «un altro». In linea generale, esistono tre differenti categorie o tipi di iniziazione.

La prima categoria di iniziazione comprende i riti collettivi che hanno la funzione di realizzare la transizione dall'infanzia o dall'adolescenza all'età adulta e che sono obbligatori per tutti i membri di una determinata società. La letteratura etnologica definisce queste celebrazioni «riti puberali», «iniziazioni tribali» oppure «iniziazioni per classi d'età».

Le altre due categorie di iniziazione differiscono dall'iniziazione puberale in quanto non sono obbligatorie per tutti i membri della comunità; per la maggior parte, infatti, esse vengono eseguite individualmente o per gruppi relativamente piccoli. La seconda categoria comprende i vari tipi di rito di ingresso in una società segreta, in un *Bund* o in una confraternita. Queste società chiuse sono riservate a un solo sesso e sono estremamente gelose dei loro segreti. Sono quasi tutte maschili e costituiscono delle associazioni segrete (*Männerbünde*), ma esistono anche alcune società femminili. Nell'antico mondo mediterraneo e del Vicino Oriente, invece, questo genere di associazioni, o «misteri», erano aperte a entrambi i sessi. Anche se si tratta di tipi religiosi piuttosto diversi, possiamo comunque classificare anche i misteri del mondo antico in relazione a questo genere di confraternite segrete.

C'è, infine, una terzo tipo di iniziazione, quello che si presenta in connessione con una vocazione mistica. Nelle religioni primitive la vocazione può essere quella dello stregone o dello sciamano. Una caratteristica specifica di questa terza categoria di iniziazione è l'importanza attribuita all'esperienza personale. L'iniziazione alle società segrete e quella di tipo sciamanico hanno molto in comune. Ciò che in linea di principio le distingue è l'elemento estatico, che nell'iniziazione sciamanica riveste grande importanza. Nonostante abbiano scopi particolari, dunque, tra i diversi tipi di iniziazione c'è una sorta di denominatore comune, con la conseguenza che, da un certo punto di vista, tutte le iniziazioni appaiono assai simili tra loro.

Riti puberali. L'iniziazione tribale introduce l'iniziato nel mondo dei valori spirituali e culturali e fa di lui un membro responsabile della società. Il giovane uomo non impara soltanto i modelli di comportamento, le tecniche e le istituzioni degli adulti, ma anche i miti e le tradizioni sacre della tribù, i nomi degli dei e la storia delle loro opere; soprattutto viene a conoscenza dei rapporti mistici tra la tribù e gli esseri soprannaturali, quali furono stabiliti all'inizio dei tempi. Nella stragrande maggioranza dei casi, i riti puberali, in un modo o nell'altro, implicano la rivelazione della sessualità. In breve, attraverso l'iniziazione, il candidato passa al di là del modo «naturale» di essere – quello del fanciullo – e ottiene l'accesso al modo «culturale» di essere. Egli viene, in altri termini, introdotto ai valori spirituali. In occasione dei riti puberali spesso l'intera comunità viene religiosamente rigenerata, dal momento che i riti costituiscono la ripetizione di operazioni e di azioni compiute da esseri soprannaturali nel tempo mitico.

Ogni iniziazione per classi d'età richiede un certo numero di prove e di esperienze più o meno drammatiche: la separazione dalla madre, l'isolamento nel bo-

sco sotto la sorveglianza di un istruttore, la proibizione di mangiare determinati cibi, vegetali o animali, l'estrazione di un incisivo, la circoncisione (seguita talora dalla subincisione), la scarificazione e così via. Anche l'imprevista rivelazione di oggetti sacri (come il *bull-roarer*, le raffigurazioni degli esseri soprannaturali, ecc.) costituisce una prova di iniziazione. In molti casi l'iniziazione puberale implica una «morte» rituale, seguita da una «resurrezione» o da una «rinascita». Presso certe tribù australiane, ad esempio, l'estrazione di un incisivo viene interpretata come «morte» per l'iniziando e il medesimo significato viene attribuito, in modo ancora più evidente, nel caso della circoncisione. Gli iniziandi isolati nel bosco sono assimilati agli spettri: essi non possono usare le dita e devono prendere il cibo direttamente con la bocca, come si crede facciano appunto i morti. Talora essi vengono addirittura dipinti di bianco, a indicare la loro trasformazione in spettri. Spesso la capanna in cui sono isolati rappresenta il corpo di un mostro o di un animale acquatico: si ritiene che gli iniziandi siano stati ingoiati dal mostro e che restino nel ventre di quello finché non sono «rinati» o «resuscitati». La morte iniziatica risulta interpretata come un *descensus ad inferos* o come un *regressus ad uterum* e la «resurrezione» viene a volte presentata come una «rinascita». In molti casi gli iniziandi vengono simbolicamente sepolti, oppure fingono di aver dimenticato la loro vita passata, i loro rapporti familiari, i loro nomi e la loro lingua e di dover imparare di nuovo ogni cosa. A volte le prove iniziatiche raggiungono livelli assai elevati di crudeltà.

Culti segreti. Anche ai livelli culturali più arcaici (nell'Australia degli Aborigeni, ad esempio), l'iniziazione puberale può prevedere una serie di fasi. In questi casi la storia sacra viene rivelata soltanto gradualmente. L'approfondimento dell'esperienza e della conoscenza religiosa richiede una particolare vocazione, oppure una intelligenza e una forza di volontà fuori dal comune. Questo fatto spiega la nascita sia dei culti segreti che delle confraternite di sciamani e di stregoni. I riti di ingresso in una società segreta corrispondono sotto ogni aspetto a quelli dell'iniziazione tribale: isolamento, prove e torture iniziatiche, «morte» e «resurrezione», conferimento o imposizione di un nuovo nome, rivelazione di una dottrina segreta, apprendimento di un nuovo linguaggio. Alcune innovazioni sono, tuttavia, caratteristiche delle società segrete: tra queste la grande importanza attribuita alla segretezza, la particolare crudeltà delle prove iniziatiche, il predominio del culto degli antenati (con la rappresentazione degli antenati per mezzo di maschere) e l'assenza di un Essere supremo nella vita cerimoniale del gruppo. Nei *Weiberbünde*, o società femminili, l'iniziazione consiste in una serie di prove specifiche, seguite da rivelazioni relative alla fecondità, al concepimento e al parto.

La «morte» iniziatica rappresenta sia la fine dell'uomo «naturale», che diventa ora culturale, sia il passaggio a una nuova forma di esistenza, quella di un essere «nato allo spirito», di un essere cioè che non vive esclusivamente in una realtà immediata. Così la «morte» e la «resurrezione» iniziatiche rappresentano un processo religioso attraverso il quale l'iniziato diventa «un altro», plasmato sul modello rivelato dagli dei o dagli antenati mitici. In altre parole, ogni individuo diventa un vero uomo nella misura in cui assomiglia a un essere soprannaturale. L'importanza dell'iniziazione per la comprensione della mentalità arcaica consiste essenzialmente nel fatto che essa mostra quanto il vero uomo – quello spirituale – non sia «automatico», non sia il risultato di un processo naturale. Egli è «creato» dai vecchi maestri, secondo i modelli rivelati dagli esseri divini nei tempi mitici. Questi vecchi maestri costituiscono l'*élite* spirituale delle società arcaiche. Il loro ruolo principale è quello di trasmettere alle nuove generazioni il profondo significato dell'esistenza, di aiutarli ad assumere la responsabilità dell'uomo autentico e pertanto a partecipare attivamente alla vita culturale della comunità. Ma poiché i mezzi culturali, per le società arcaiche e tradizionali, sono rappresentati dalla somma dei valori ricevuti dagli esseri soprannaturali, la funzione dell'iniziazione può essere così sintetizzata: essa rivela a ogni nuova generazione un mondo aperto al transumano; un mondo, si potrebbe quasi dire, che è trascendente.

Sciamani e stregoni. Per quanto riguarda le iniziazioni sciamaniche, esse consistono in esperienze estatiche (sogni, visioni, *trance*) e in istruzioni impartite dagli spiriti o dai vecchi maestri sciamani (ad esempio: tecniche sciamaniche, nomi e funzioni degli spiriti, mitologia e genealogia del gruppo, linguaggio segreto). A volte l'iniziazione è pubblica e comprende un ricco e vario rituale; questo avviene, ad esempio, tra i Buriati della Siberia. Ma la mancanza di un rito pubblico di questo genere non implica affatto l'assenza dell'iniziazione; è perfettamente possibile che l'iniziazione si compia nei sogni o nelle esperienze estatiche del candidato. In Siberia e nell'Asia centrale, ad esempio, il giovane chiamato a diventare sciamano attraversa una vera e propria crisi psicopatica, durante la quale si crede che egli venga torturato dai demoni e dagli spiriti, che rivestono in questo caso il ruolo di maestri dell'iniziazione. Queste «malattie iniziatiche» contengono in genere i seguenti elementi simbolici: 1) tortura e smembramento del corpo; 2) raschiamento della carne e riduzione a scheletro; 3) sostituzione degli organi e rinnovamento del sangue; 4) soggiorno nell'oltretom-

ba e istruzione da parte dei demoni o delle anime degli sciamani defunti; 5) ascesa al cielo; 6) «resurrezione», vale a dire accesso a un nuovo modo di essere, quello di un individuo consacrato capace di comunicare personalmente e direttamente con gli dei, i demoni e le anime dei defunti. Uno schema in qualche modo analogo si ritrova anche nelle iniziazioni degli stregoni australiani. [Vedi *SCIAMANISMO*].

Quel poco che sappiamo su Eleusi e sulle iniziazioni nei misteri greci indica che l'esperienza fondamentale dell'iniziando (*mystes*) dipendeva da una rivelazione relativa alla morte e alla risurrezione del divino fondatore del culto. Grazie a tale rivelazione, il *mystes* accedeva a un diverso e superiore modo di essere e nel contempo si assicurava un migliore destino dopo la morte.

Il significato delle prove iniziatiche. In molte iniziazioni puberali, i ragazzi non devono coricarsi fino a tarda notte (si vedano alcuni esempi in Eliade, 1958, pp. 14s.; trad. it. pp. 33s.). Questa prova iniziatica risulta documentata non soltanto presso culture prive di scrittura (Australia, costa della California, Terra del Fuoco), ma anche in religioni altamente evolute. Così l'eroe mesopotamico Gilgamesh attraversa le acque della morte per cercare di sapere da Utnapishtim come si può ottenere l'immortalità. «Cerca di non dormire per sei giorni e sette notti!» è la risposta. Ma Gilgamesh cade subito addormentato e Utnapishtim lo sveglia il settimo giorno. Non dormire, in effetti, non rappresenta soltanto una vittoria sulla fatica fisica, ma soprattutto una dimostrazione di volontà e di forza spirituale; rimanere sveglio equivale a essere cosciente, presente al mondo, responsabile. [Vedi *ORDALIA*].

Un'altra tipica prova delle iniziazioni puberali è la proibizione di mangiare per alcuni giorni o di bere acqua, se non «succhiandola attraverso un giunco» (Australia, Terra del Fuoco). Presso alcune tribù australiane le proibizioni alimentari vengono poi revocate quando miti, danze e rappresentazioni mimiche insegnano agli iniziandi l'origine religiosa di ciascun tipo di cibo. Ma la maggior parte delle prove iniziatiche puberali sono crudeli e terribili. In Africa, come in Australia, la circoncisione equivale alla morte; gli operatori, che indossano pelli di leone e di leopardo, attaccano gli organi genitali dell'iniziando come se la loro intenzione fosse quella di distruggerli. Nel Congo e sulla Costa del Loango, i ragazzi fra i dieci e i dodici anni bevono una pozione che fa loro perdere conoscenza. Vengono poi trasportati nella giungla e circoncisi. Tra i Pangwe gli iniziandi vengono portati in una casa piena di nidi di formiche: qui sono ridotti a mal partito dai morsi, mentre i loro guardiani gridano: «Tu sarai ucciso! ora devi morire!» (Si vedano esempi in Eliade, 1958, pp. 23ss., 30ss.; trad. it. pp. 33ss., 54ss.). Eccessi di questo tipo portano a volte alla morte del ragazzo. In questo caso la madre non viene informata fino al periodo successivo a quello della segregazione nel bosco; allora le viene comunicato che il figlio è stato ucciso dallo spirito oppure che, dopo essere stato ingoiato da un mostro insieme con gli altri iniziandi, non è riuscito a fuggire dal suo ventre.

L'assimilazione delle torture iniziatiche alle sofferenze dell'iniziando che viene ingoiato e digerito dal mostro risulta confermata dal simbolismo della capanna in cui i ragazzi vengono segregati. Spesso la capanna rappresenta il corpo o le fauci aperte di un mostro acquatico, ad esempio un coccodrillo, oppure di un serpente. In alcune regioni dell'isola di Ceram l'apertura attraverso la quale passano gli iniziandi viene appunto chiamata bocca del serpente. Essere chiusi nella capanna equivale, dunque, a essere imprigionati nel corpo del mostro. Nell'isola Rooke (Umboi), quando gli iniziandi vengono isolati nella capanna nascosta nella giungla, alcuni uomini mascherati dicono alle donne che i loro figli sono stati divorati da un essere demoniaco terrificante. In Nuova Guinea l'edificio costruito per la circoncisione dei ragazzi ha la forma del mostro Barlun, che si crede ingoi gli iniziandi: l'edificio, cioè, ha un «ventre» e una «coda». L'ingresso dell'iniziando nella capanna equivale all'ingresso nel ventre del mostro. Presso i Nor-Papua gli iniziandi vengono ingoiati e in seguito vomitati da uno spirito la cui voce è simile al suono di un flauto. La capanna iniziatica rappresenta non soltanto il ventre del mostro vorace, ma anche il suo utero. La «morte» dell'iniziato significa anche un suo ritorno allo stato embrionale.

Nell'intervallo fra la «morte» e la «resurrezione» iniziatiche l'iniziando australiano viene introdotto gradualmente alla conoscenza della storia sacra della tribù e gli si concede di assistere, almeno in parte, alle rappresentazioni drammatiche di tale storia e alle danze cerimoniali. Imparando i miti delle origini, imparando cioè come le cose furono prodotte, l'iniziando scopre di essere la creazione di entità soprannaturali, il risultato di un particolare evento primordiale, la conseguenza di una serie di avvenimenti mitici, in breve, di una storia sacra. Tali rivelazioni, ricevute attraverso le prove di una «morte» rituale, caratterizzano la maggior parte delle iniziazioni relative alle classi d'età. La «resurrezione», o «rinascita», proclama la venuta all'essere di una nuova persona: un adulto consapevole della sua condizione religiosa e delle sue responsabilità nel mondo.

Dall'iniziazione tribale al culto segreto. Le iniziazioni puberali femminili sono meno diffuse di quelle maschili, nonostante risultino documentate nelle culture più arcaiche (Australia, Terra del Fuoco e altro-

ve). I riti sono meno sviluppati di quelli per le iniziazioni maschili. Inoltre le iniziazioni femminili sono individuali: coincidono, cioè, con la prima mestruazione. Questo sintomo fisiologico, segno della maturità sessuale, richiede una pausa, che si realizza con la separazione della fanciulla dalla comunità. La durata della segregazione varia da cultura a cultura: da tre giorni (in Australia e in India) fino a venti mesi (Nuova Zelanda) o addirittura alcuni anni (Cambogia). Per questo in molte parti del mondo le fanciulle alla fine costituiscono un gruppo e le loro iniziazioni vengono celebrate collettivamente, sotto la guida delle loro parenti più anziane (come in India) o di altre donne anziane (Africa). Queste maestre le istruiscono sui segreti della sessualità e della fecondità e insegnano loro le usanze della tribù e almeno alcune delle sue tradizioni religiose, quelle accessibili alle donne. L'istruzione è di carattere generale, ma religiosa nella sua essenza: consiste in una rivelazione della sacralità delle donne. La fanciulla viene ritualmente preparata ad assumere il suo specifico modo di essere, a diventare cioè «datrice di vita», e al tempo stesso apprende le sue responsabilità nella società e nel mondo, responsabilità che sono sempre di natura religiosa.

Presso alcuni popoli esistono diversi gradi di iniziazione femminile. Presso gli Yao della Thailandia, ad esempio, l'iniziazione comincia con la prima mestruazione, viene ripetuta in forma più elaborata durante la prima gravidanza e si conclude soltanto con la nascita del primo figlio. Vi sono anche alcune associazioni di culto femminili, molto probabilmente create sotto l'influsso delle società segrete maschili. In Africa alcune associazioni segrete femminili comprendono anche elementi maschili: la «direttrice», ad esempio, che simboleggia un leopardo, attacca e «uccide» le iniziande; alla fine gli uomini «uccidono» il leopardo e liberano le iniziande dal suo ventre. Presso i Mordvini russi esisteva una società segreta femminile il cui emblema era un cavalluccio di legno e i cui membri venivano chiamati «cavalli». Ma questi influssi maschili hanno agito principalmente sull'organizzazione esteriore delle società femminili. (Sulle iniziazioni femminili, si veda Eliade, 1958, pp. 44ss., 78ss.; trad. it. pp. 71ss., 117ss.; e soprattutto Lincoln, 1981; trad. it. 1983).

La morfologia delle società segrete maschili risulta estremamente complessa e la loro origine e la loro storia sono ancora ignote. Ma esiste una continuità tra i riti puberali e i riti di iniziazione alle società segrete maschili. In Oceania, ad esempio, sia le iniziazioni dei fanciulli che quelle richieste per entrare nelle società segrete implicano il medesimo rito di morte simbolica, per opera di un vorace mostro marino, seguita dalla resurrezione. Questo può indicare che tutte le cerimonie derivano storicamente da un unico centro. Anche nell'Africa occidentale troviamo un fenomeno analogo: le società segrete derivano dalle iniziazioni puberali. (Per altri esempi si veda Eliade, 1958, pp. 73ss.; trad. it. pp. 91ss.).

Il fenomeno socio-religioso dei culti segreti maschili e delle confraternite mascherate risulta particolarmente diffuso in Melanesia e in Africa. Come per le iniziazioni tribali, i riti per entrare nelle società segrete maschili presentano lo schema già noto: isolamento, prove e torture iniziatiche, rivelazione di una dottrina segreta, conferimento di un nuovo nome, istruzioni in un linguaggio speciale.

Nelle due Americhe l'atto di arrampicarsi su un albero o su un palo sacro riveste un ruolo importante non soltanto nelle iniziazioni puberali (come, ad esempio, nel Gran Chaco settentrionale e presso i Mandan, i Kwakiutl e i Pomo), ma anche in occasione di feste pubbliche (la Festa del Sole celebrata dai Ge; varie feste tra i Tupi e inoltre fra gli Indiani delle Pianure, i Salish, i Delaware, i Maidu) o nelle cerimonie e sedute di guarigione degli sciamani (Yaruro, Araucani, Maidu). Arrampicarsi sull'albero o sul palo sacro ha sempre il medesimo scopo: incontrarsi con gli dei o con le potenze celesti per ottenere una benedizione, sia essa una consacrazione personale, un beneficio per la comunità oppure la guarigione di un malato.

Iniziazioni marziali ed eroiche. Nella Grecia antica alcune tematiche eroiche possono essere individuate nella saga di Teseo: la sua discesa rituale negli abissi, ad esempio, che costituisce una prova equivalente al viaggio nell'aldilà, oppure la sua entrata nel labirinto per combattere il mostro. Altre prove iniziatiche sopravvivevano nella famosa disciplina spartana, attribuita a Licurgo, secondo la quale ogni adolescente veniva mandato sulle montagne, nudo, a vivere per un anno intero di quel che riusciva a rubare. In altri termini, i giovani spartani per un anno intero conducevano una vita da lupi.

Presso gli antichi Germani ogni giovane maschio doveva affrontare un certo numero di prove, tipiche dell'iniziazione dei guerrieri. Tacito ci riferisce che presso i Chatti il candidato non si tagliava né i capelli né la barba fino a quando non aveva ucciso un nemico. Un giovane Taifali doveva abbattere un cinghiale o un lupo; presso gli Eruli, invece, doveva combattere disarmato. Attraverso queste prove, il giovane assumeva il modo di essere di un animale selvaggio; diventava un guerriero temuto nella misura in cui si comportava come un animale da preda. Tali guerrieri erano noti come *berserker* (letteralmente: «in abito (*serkr*) di orso»), oppure come *úlfhedpnar* («uomini con la pelle di lupo»). Credevano, infatti, di potersi trasformare in lupo

indossando ritualmente la pelle di un lupo. Indossando questa pelle, l'iniziando assimilava il comportamento del lupo: diventava, in altre parole, un guerriero-belva selvaggia, invincibile e invulnerabile. «Lupo», del resto, era l'appellativo che individuava i membri delle associazioni militari degli Indoeuropei.

La prova iniziatica marziale *par excellence* era però il combattimento individuale, condotto in modo da portare alla fine il candidato alla «furia dei *berserker*». Gli antichi Germani chiamavano questa forza sacra *wut*, termine che Adamo di Brema tradusse con *furor*; si trattava di una sorta di frenesia demoniaca, che invadeva di terrore l'avversario e infine lo paralizzava. L'irlandese *ferg* (letteralmente: «rabbia») è un equivalente quasi perfetto di questa terrificante esperienza sacra, tipica del combattimento eroico. [Vedi *DELIRIO RELIGIOSO*, vol. 3].

L'iniziazione del giovane eroe Cú Chulainn illustra in maniera esemplare questa «furia» tumultuosa e ardente. Quando era ancora un ragazzo, Cú Chulainn chiese allo zio, il re dell'Ulster, delle armi e un carro e si avviò verso il castello di tre famosi nemici dello zio. Il ragazzo, nonostante questi eroi fossero invincibili, li vinse e tagliò loro la testa. Ma l'impresa lo eccitò a tal punto che una maga mise in guardia il sovrano: se non avesse preso delle precauzioni il ragazzo avrebbe ucciso tutti i guerrieri dell'Ulster. Il re, allora, inviò incontro a Cú Chulainn una truppa di donne nude, ma il ragazzo si coprì il viso per non vedere la loro nudità. Le donne lo strapparono dal carro e lo immersero in una serie di tinozze di acqua fredda per estinguere il suo ardore (*ferg*). Nella prima tinozza si spaccarono le doghe e i cerchi; nella successiva l'acqua bolliva a grandi bolle; «l'acqua della terza tinozza in cui entrò, alcuni uomini potevano tollerarla, ma altri no. Poi l'ardore del ragazzo sbollì ed egli venne rivestito dei suoi abiti» (*Táin Bó Cuailnge*, cur. J. Dunn, London 1914, pp. 60ss.).

L'iniziazione nell'Occidente cristiano. Motivi iniziatici possono essere individuati in molti gruppi religiosi medievali e postmedievali, mistici ed esoterici, alcuni dei quali, ma non tutti, considerati eretici dalle autorità ecclesiastiche. Il tema è troppo complesso, e fino ad oggi non sufficientemente studiato, per consentire una sia pur breve sintesi. Possiamo comunque dire che in quasi tutta l'Europa rurale, fino alla fine del XIX secolo, le cerimonie che segnavano il passaggio da una classe di età a quella successiva riproducevano ancora certi temi caratteristici delle tradizionali iniziazioni puberali. Nelle organizzazioni militari giovanili, inoltre, è possibile ancora riconoscere i simboli e i riti di una società segreta: le prove per l'ingresso nell'organizzazione, le danze tipiche (ad esempio la danza scozzese della spada) e anche i costumi. Anche le cerimonie di iniziazione delle corporazioni di artigiani presentano uno schema iniziatico, specialmente tra i maniscalchi e i muratori. Gli ambienti degli alchimisti, infine, conservavano ancora molti elementi iniziatici; l'*opus alchymicum*, infatti, implica il ben noto schema iniziatico che prevede le torture, la «morte» e la «resurrezione» (Eliade, 1978, pp. 142ss.).

Risulta particolarmente significativo che in epoca medievale e postmedievale alcuni schemi iniziatici fossero conservati sia nelle letterature orali che in quelle scritte: nei racconti popolari, nel ciclo arturiano, nell'epopea neogreca *Digenis Akritas*, nei poemi estatici dei Fedeli d'Amore e perfino in certi giochi infantili (si vedano alcuni esempi in Eliade, 1958, pp. 124ss.; Eliade, 1969, pp. 120ss.). Non meno significativa risulta la sopravvivenza di alcuni schemi iniziatici in molti romanzi preromantici e romantici, da *Wilhelm Meister* di Goethe a *Séraphita* di Balzac. Per quanto riguarda i riti di iniziazione praticati dalle varie associazioni segrete, in questo periodo, soltanto la Massoneria sembra perpetuare una vera e propria tradizione. La maggior parte degli altri gruppi segreti sono creazioni recenti e i loro riti di iniziazione furono istituiti dai fondatori oppure ispirati a una certa letteratura esoterica. Questo fenomeno di improvvisare associazioni segrete, con le relative prove iniziatiche, più o meno complicate, continuò anche nel XX secolo (cfr. Eliade, 1976, pp. 58ss.).

Ma anche tali improvvisazioni pseudoiniziatiche hanno un significato religioso. In tempi recenti la critica letteraria ha individuato temi iniziatici in gran parte della letteratura moderna, europea e americana; Nerval (*Aurélia*), Jules Verne (*Voyage au centre de la terre*, *L'île mystérieuse*), T.S. Eliot (*The Waste Land*) e molti altri autori contemporanei, come Sherwood Anderson, F. Scott Fitzgerald, Thomas Wolfe e William Faulkner, avrebbero fatto uso di questi elementi (si veda Eliade, 1969, pp. 123ss.). Altri autori hanno riconosciuto schemi iniziatici nelle arti plastiche contemporanee e soprattutto nel cinema. Nel moderno mondo occidentale, quindi, i simboli iniziatici sarebbero sopravvissuti a livello inconscio (nei sogni e negli universi immaginari). Ed oggi, in modo del tutto significativo, queste sopravvivenze vengono studiate con un interesse difficilmente immaginabile sessanta o settanta anni fa. Nel mondo occidentale, ormai desacralizzato, il sacro rimane presente e attivo principalmente nei regni dell'immaginario. Ma le esperienze dell'immaginario sono parte costitutiva dell'uomo nella sua globalità, non meno importanti delle sue esperienze quotidiane. Questo significa che la nostalgia nei confronti degli schemi iniziatici, nostalgia riconosciuta in tante crea-

zioni letterarie e artistiche, rivela il desiderio dell'uomo moderno di un rinnovamento totale e definitivo, di una *renovatio* capace di cambiare radicalmente la sua esistenza.

BIBLIOGRAFIA

La principale letteratura critica fino alla fine degli anni cinquanta è citata nel mio *Birth and Rebirth. The Religious Meanings of Initiation in Human Culture*, London 1958, pp. 137ss. (ristampato con il titolo *Rites and Symbols of Initiation*, New York 1965) (trad. it. *La nascita mistica. Riti e simboli d'iniziazione* Brescia 1974). Si veda anche la bibliografia citata in *Initiation and the Modern World*, nel mio *The Quest. History and Meaning in Religion*, Chicago 1969, pp. 112-26 (trad. it. *La nostalgia delle origini*, Brescia 1972).

A. Brelich, *Paides e parthenoi*, Roma 1969, si rivela insostituibile per la sua ricca documentazione e per le sue penetranti analisi. Fr.W. Young, *Initiation Ceremonies. A Cross-Cultural Study of Status Dramatization*, Indianapolis 1965, fornisce una interpretazione sociologica. La miglior monografia sull'iniziazione femminile è B. Lincoln, *Emerging from the Chrysalis. Studies in Rituals of Women's Initiation*, Cambridge/Mass. 1981 (trad. it. *Diventare dea. I riti di iniziazione femminile*, Milano 1983).

Sui culti segreti, cfr. M.R. Allen, *Male Cults and Secret Initiations in Melanesia*, London 1967, un'analisi esemplare delle cerimonie di iniziazione in Nuova Guinea; N. MacKenzie (cur.), *Secret Societies*, New York 1967; Denise Paulme (cur.), *Classes et Associations d'âge en Afrique de l'Ouest*, Paris 1971; e R.S. Ellwood, Jr., *Religious and Spiritual Groups in Modern America*, Englewood Cliffs/N.J. 1973. Sugli schemi iniziatici tra gli alchimisti, cfr. M. Eliade, *Forgerons et alchimistes*, Paris 1956, 1977 (trad. it. *Arti del metallo e alchimia*, Torino 1980). Per una trattazione delle prove iniziatiche nelle società segrete di questo secolo, cfr. M. Eliade, *Occultism, Witchcraft, and Cultural Fashions. Essays in Comparative Religions*, Chicago 1976 (trad. it. *Occultismo, stregoneria e mode culturali*, Firenze 1983).

MIRCEA ELIADE

Iniziazioni maschili

Il termine *iniziazione* implica un nuovo inizio, un nuovo cominciamento, come del resto indica il latino *initium*. Attraverso un rito di passaggio, o di transizione, un individuo viene separato dal suo status sociale o religioso e viene inserito in un nuovo status. In prospettiva religiosa, l'iniziazione può essere vista come un incontro con il sacro. La transizione risulta allora particolarmente profonda, in quanto l'iniziando esce dal passaggio cambiato non soltanto a livello sociale, ma anche a livello esistenziale e spirituale. Questa radicale trasformazione risulta quasi universalmente simboleggiata da immagini di morte e di rinascita. L'individuo non viene semplicemente cambiato: viene creato di nuovo.

Lo studio dell'iniziazione, in generale, soprattutto presso le società primitive, è stato quasi sinonimo di studio dell'iniziazione maschile. Questa situazione dipende in parte dal fatto che la maggior parte degli etnologi, degli antropologi e anche degli osservatori non specializzati sono stati uomini: per questo motivo hanno avuto più facilmente accesso ai riti segreti propri del loro sesso. Più significativo, tuttavia, è il fatto che alle iniziazioni maschili si dà in genere più importanza, sia sociale che religiosa, che non alle iniziazioni femminili. Solitamente esse sono, in ogni caso, più elaborate e pertanto più evidenti delle loro controparti femminili. L'iniziazione maschile può essere suddivisa in tre categorie: riti puberali; iniziazioni specializzate a società o confraternite segrete; iniziazioni specializzate a vocazioni religiose o carriere mistiche.

Riti puberali dei primitivi. Approcci metodologici. Questi riti, assolutamente obbligatori, attuano la transizione dall'infanzia o dall'adolescenza all'età adulta. Il fanciullo viene separato, spesso fisicamente, dal mondo delle donne e dei bambini ed esce dal suo isolamento ormai uomo in mezzo agli uomini. Per il maschio, l'arrivo della pubertà biologica non costituisce un evento determinato in maniera precisa come per la femmina. Le iniziazioni maschili costituiscono pertanto in larga misura delle transizioni culturali più che biologiche. Per questo motivo i fanciulli vengono in genere iniziati in gruppi.

La natura e il fine dei riti puberali maschili sono stati interpretati sotto tre principali prospettive: storia delle religioni, antropologia e scuole di psicologia a orientamento psicanalitico. Nonostante evidenzino aspetti differenti del rito iniziatico, questi approcci in realtà si integrano a vicenda, più che trovarsi in reciproca opposizione.

Gli storici delle religioni, e tra essi soprattutto Mircea Eliade, si interessano essenzialmente del significato del rito iniziatico, in particolare dei suoi simboli di trasformazione, di morte e di rinascita. Gli storici delle religioni cercano di rendere comprensibile il momento esistenziale sperimentato dall'iniziando stesso. La loro indagine spazia oltre la società primitiva in generale e i riti puberali in particolare, nel tentativo di individuare gli schemi universali dell'iniziazione in quanto tale. Questo approccio, di conseguenza, si rivela maggiormente interessato ai simboli interculturali che non ai differenti contesti sociali in cui quei simboli appaiono oppure alla struttura del rito in quanto tale.

La struttura, per contro, costituisce l'interesse primario degli antropologi. A partire dai *Rites de Passage* (1909) di Arnold van Gennep, la «carriera» dell'ini-

ziando è stata analizzata nella prospettiva delle sue tre fasi fondamentali: «separazione» da uno status sociale, «transizione» e infine «incorporazione» in un nuovo status sociale. Come Eliade, anche van Gennep riconobbe chiaramente la dimensione religiosa dell'iniziazione nella società primitiva. Sviluppando le concezioni di van Gennep e di Bronislaw Malinowski, l'antropologia contemporanea si interessa soprattutto delle modalità con cui il rito «funziona» nelle società primitive. Pone l'accento, pertanto, sul fatto che i riti iniziatici rafforzano i valori sociali, mantengono la stabilità, promuovono la solidarietà del gruppo e forniscono al singolo l'istruzione e il sostegno psicologico necessari.

A differenza di Eliade e di van Gennep, invece, le scienze sociali contemporanee considerano l'iniziazione come una attività essenzialmente laica. Interessandosi quasi esclusivamente dell'iniziazione maschile, queste discipline affermano che gli adolescenti maschi, a causa della crescita incontrollata del loro valore, della loro forza e delle loro capacità sessuali, finiscono per minacciare l'ordine della società e il suo equilibrio sociale. I riti puberali aiutano questi individui a socializzare, mitigando il loro potenziale socialmente distruttivo. Queste teorie che sottolineano la solidarietà del gruppo sono utilmente applicabili ai contesti primitivi, ma gettano in genere scarsa luce sulle iniziazioni individuali dei contesti culturali più evoluti.

Le scuole di psicologia a orientamento psicanalitico hanno manifestato un grande interesse per i riti puberali maschili. Per la verità, sembra che la loro attenzione sia stata attirata soltanto da questo particolare aspetto delle società primitive. Prendendo come punto di partenza la teoria freudiana, specie quella del conflitto edipico e dell'ansia di castrazione, la maggior parte degli esponenti di queste scuole si interessano non dei riti puberali in generale, ma piuttosto di dettagli rituali come la circoncisione.

Riti puberali. Schemi e problemi. Da un punto di vista comparativo, tre sono i tratti salienti che caratterizzano i riti puberali maschili nelle società primitive. In primo luogo, come abbiamo detto, c'è la struttura di separazione, transizione e incorporazione. Questo schema risulta spesso correlato con immagini di morte e di rinascita. In secondo luogo c'è la rivelazione della conoscenza sacra, soprattutto dei paradigmi mitici. In terzo luogo, infine, l'esecuzione di operazioni rituali sul corpo e la presenza, spesso correlata, di prove iniziatiche.

Separazione e incorporazione / morte e rinascita. Come Eliade ha illustrato, la separazione dall'infanzia e dal mondo delle donne risulta spesso drammatica e viene simboleggiata dalla morte. In Australia, ad esempio, gli esseri mitici, rappresentati da uomini mascherati, strappano i ragazzi alle loro madri e li «divorano». Le madri piangono per gli iniziandi proprio come si piange per i defunti.

Il periodo di transizione tra separazione e incorporazione è spesso prolungato, soprattutto negli elaborati rituali riservati ai maschi. Questo periodo, definito periodo di «liminalità», ha attirato una attenzione sempre crescente. L'antropologo sociale Victor Turner, ad esempio, concede particolare attenzione alla «persona liminale», che non è né questo né quello, né qui né là, ma piuttosto fra e in mezzo. Il periodo di liminalità è un periodo di ambiguità e di paradosso. L'iniziando può essere considerato come uno che non è vivo né morto, ma entrambe le cose insieme. Gran parte del simbolismo che accompagna il rito iniziatico risulta del pari bivalente. La capanna in cui l'iniziando rimane isolato, ad esempio, può simboleggiare sia un mostro vorace che un ventre fecondo, cioè sia la morte che la rinascita. Durante questo periodo, l'iniziando viene visto come pura potenzialità o totalità primordiale. I maschi sono spesso vestiti da femmine, a rappresentare in questo modo l'androgino. Ancora, non sono né maschi né femmine, ma entrambe le cose. La persona liminale è per molti versi «invisibile», in quanto vive al di là delle norme e delle categorie della società. I tabu tradizionali e le regole morali per lui non valgono. Le persone liminali sono sacre, talvolta addirittura pericolose. Spesso, perciò, devono essere purificate prima di poter rientrare nella società.

Rivelazione di conoscenze e di paradigmi mitici. Alcuni studiosi, soprattutto di orientamento psicanalitico, hanno affermato che gli insegnamenti talvolta impartiti nel corso dell'iniziazione sono di scarsa importanza. La maggioranza degli studiosi, invece, sostiene che l'istruzione è un elemento fondamentale del rito iniziatico dei primitivi. Più importante, in realtà, è il problema relativo al tipo di conoscenza impartita. I sociologi mettono in risalto l'istruzione relativa al comportamento, che dovrà essere adeguato al nuovo status sociale dell'individuo. Gli storici delle religioni tendono, infine, a enfatizzare la rivelazione dei miti sacri e del significato reale degli oggetti rituali. In una certa misura queste due forme di conoscenza risultano correlate tra loro: è infatti attraverso il mito che l'iniziando impara chi è e che cosa diventerà. Del resto è appunto la rivelazione del mito e, di conseguenza, dei rapporti tra divino e umano ciò che esige che il rito iniziatico sia mantenuto segreto per le donne e per i non iniziati. Quasi sempre, infatti, soltanto gli uomini vengono istruiti in queste conoscenze. L'iniziazione maschile, inoltre, ha spesso luogo in un'area sacra e isolata, alla quale le donne non hanno accesso. Secondo i miti di molte culture, è proprio in quest'area che ebbe

luogo la prima iniziazione. Presso i Kamilaroi dell'Australia, ad esempio, il suolo sacro è il primo campo del Padre di Tutto, Baiame. Gli iniziandi non soltanto vengono a conoscenza di eventi mitici, ma in qualche modo li rivivono, ritornando al tempo primordiale in cui ebbe luogo la prima iniziazione.

Operazioni rituali e prove iniziatiche. L'esecuzione di operazioni rituali praticate sul corpo risulta ampiamente diffusa nei riti puberali dei primitivi. Il corpo può essere tagliato, sfregiato, perforato, marchiato o tatuato in modi innumerevoli, spesso con notevole ingegnosità e abilità artistica. L'operazione simboleggia la differenziazione dagli individui non iniziati e insieme l'appartenenza a un nuovo gruppo. Operazioni particolarmente dolorose, congiunte a rigidi trattamenti, prove di resistenza e altre privazioni imposte, sono comuni in quasi tutte le iniziazioni maschili più arcaiche. Invariabilmente, queste prove simboleggiano la morte rituale e posseggono un modello mitico. [Vedi *ORDALIA*].

Anche se van Gennep considerava le operazioni sui genitali semplicemente una delle tante forme di modificazione corporea, senza uno specifico significato, la circoncisione ha suscitato uno straordinario interesse e ha provocato grandi discussioni. La circoncisione praticata all'epoca della pubertà è un'usanza assai diffusa, se non addirittura universale, fra le tribù arcaiche. [Vedi *CIRCONCISIONE*]. Molte società la ritengono equivalente all'iniziazione stessa e considerano gli uomini non circoncisi come dei bambini. I miti e i riti di circoncisione sono generalmente drammatici: il simbolismo della morte appare spesso rilevante. I maestri dell'iniziazione rappresentano spesso animali mitici che afferrano e simbolicamente distruggono i genitali dell'iniziando. Come del resto già Freud, molti studiosi di orientamento psicanalitico vedono nei riti puberali maschili una conferma della teoria freudiana. Essi considerano la circoncisione, infatti, una forma simbolica di castrazione e un mezzo primario per produrre nel maschio adolescente l'ansia della castrazione. L'atto rituale viene visto come la continua ripetizione di una punizione originaria, imposta da un padre delle origini ai suoi figli ribelli. Il rito determina la sottomissione al volere del padre e rafforza il tabu che tiene lontani dall'incesto. I seguaci di questa scuola ritengono che la prova iniziatica sia l'aspetto essenziale di questo genere di rito e attribuiscono all'istruzione un valore insignificante o comunque secondario.

Molto meno diffusa della circoncisione è la pratica della subincisione, un'operazione che consiste nell'apertura della superficie inferiore del pene. Il primo taglio viene in genere praticato poco tempo dopo la circoncisione, ma può essere successivamente allungato e approfondito fino a estendere l'incisione lungo l'uretra. La ferita viene periodicamente riaperta e da essa viene prelevato del sangue. Sono state fornite diverse spiegazioni e interpretazioni. In certi casi, soprattutto quando l'incisione viene esplicitamente paragonata a una vulva, lo scopo del rito sembra apparentemente essere quello di dotare il maschio, in maniera simbolica, di entrambi gli organi sessuali. L'iniziando assume così un carattere bisessuale o androgino, imitando la totalità divina. Analogamente, il sangue prelevato periodicamente dalla ferita può simboleggiare il sangue mestruale. In Australia e altrove il sangue è sacro e i maschi vengono spesso cosparsi di sangue durante l'iniziazione [Vedi *SANGUE*, vol. 4].

Lo psicologo Bruno Bettelheim fornisce una originale interpretazione sia della circoncisione che della subincisione nelle società primitive. Egli osserva che i maschi adolescenti sperimentano ansia perché manca loro una chiara conferma biologica della loro maturità sessuale, analoga alla prima mestruazione femminile. Allontanandosi dalle teorie della scuola freudiana, Bettelheim vede la circoncisione come un mezzo per mitigare piuttosto che per accrescere questo genere di ansia. La circoncisione, in realtà, dimostra ai ragazzi la loro maturità sessuale. Almeno a livello inconscio, essi la desiderano. Vedendo alleviata la loro ansia, essi possono più agevolmente adattarsi ai loro nuovi ruoli sociali. La subincisione, per Bettelheim, si radica nell'invidia inconscia del maschio per la femmina, per i suoi organi sessuali e per la sua capacità riproduttiva. Tale invidia può essere vista come la controparte maschile della celebre «invidia del pene» che invece, secondo la teoria freudiana, sarebbe tipica delle femmine. Il rito della subincisione crea una vagina e la sua periodica riapertura riproduce la mestruazione: il rito, secondo Bettelheim, aiuta i maschi a vincere la loro invidia nei confronti del sesso opposto.

Malgrado evidenti differenze, omologhi rituali dei riti puberali dei primitivi si ritrovano in tutte le principali religioni: la cresima nel Cristianesimo, l'Upanayana nell'Induismo e il *bar mitsvah* nell'Ebraismo, per citarne soltanto alcuni. Quest'ultimo rito ci servirà da esempio illustrativo. Propriamente parlando, il termine *bar mitsvah* non fa riferimento al rito, bensì all'iniziando. Il giorno seguente al tredicesimo compleanno, il maschio ebreo diventa un «figlio dei comandamenti», come suggerisce il termine. Separato dall'infanzia religiosa e morale, egli viene incorporato in una vita di responsabilità etica e di obblighi rituali. Viene inserito anche nel *minyan*, il gruppo delle dieci persone necessarie per la recita della preghiera pubblica. Grande importanza riveste la prima lettura pubblica della Torah (il Pentateuco) da parte dell'iniziando. Tale lettura di-

mostra al tempo stesso la sua conoscenza religiosa e la sua appartenenza al mondo degli adulti. In molte comunità prima della cerimonia si sosteneva un esame. In certe comunità tradizionali si esige che nella cerimonia seguente il ragazzo presenti un *derashah*, una sorta di discorso erudito sul Talmud (la raccolta della legge e della tradizione ebraica). Anche l'investitura dell'iniziando con oggetti sacri è di importanza fondamentale nel rito, come lo era per i giovani primitivi. Diventando un *bar mitsvah*, il maschio assume il diritto e il dovere di portare i *tefillin*, due piccoli contenitori cubici, di cuoio, contenenti i passi biblici che esprimono i quattro precetti fondamentali. I due contenitori, uniti a cinghie di cuoio, vengono ritualmente legati al braccio e alla fronte durante la recitazione delle preghiere mattutine. Questi contenitori racchiudono passi del Pentateuco (Dt 6,4-9; 11,13-21) che impongono agli Ebrei di «legare» la Legge, come un segno, tra gli occhi e nella mano (braccio). Quest'ordine viene eseguito letteralmente e per la prima volta dal *bar mitsvah*.

Iniziazioni specializzate. L'*homo religiosus* ricerca una partecipazione sempre maggiore al sacro. Si rivelano allora necessarie forme di iniziazione di natura specializzata. Questi riti sono sempre volontari. Soprattutto nelle società primitive, i riti puberali rendono l'iniziando capace di entrare pienamente nella condizione umana. Le iniziazioni specializzate, per contro, rendono l'individuo capace di trascendere tale condizione. Nelle società primitive, così come in quella classica e in quelle moderne, le iniziazioni specializzate per gli uomini possono suddividersi in due categorie: 1) iniziazione a società segrete o confraternite maschili; 2) iniziazione a vocazioni religiose o carriere mistiche. Queste iniziazioni specializzate morfologicamente appaiono assai simili ai riti puberali. Schemi e motivi caratteristici dei riti puberali dei primitivi, infatti, ricompaiono nelle iniziazioni specializzate, anche in quelle delle società classiche e moderne.

Iniziazione a società segrete. Le iniziazioni a società segrete o confraternite maschili tra i primitivi tendono a essere più selettive, più dure, più drammatiche e più riservate dei riti puberali. [Vedi *SOCIETÀ SEGRETE*, vol. 3]. Ancora una volta, comunque, troviamo i simboli onnipresenti di morte e rinascita, o resurrezione. I culti «di mistero» dell'antico mondo greco e romano possono forse essere anch'essi considerati delle società segrete. Il termine greco *mysterion*, infatti, indica un rito celebrato soltanto per gli iniziati. A differenza delle religioni pubbliche e formalizzate dell'epoca, i misteri offrivano al fedele un'esperienza profondamente personale. Essi promettevano sempre una resurrezione o una rinascita dopo la morte. Tale resurrezione postuma trovava il suo equivalente e la sua precondizione terrena nella rinascita rituale. Nel corso dell'iniziazione, rigorosamente segreta, venivano rivelati, infatti, gli oggetti sacri e la rinascita aveva luogo. Di regola, inoltre, il trionfo della rinascita dell'iniziando trovava il suo modello nella vittoria paradigmatica di un dio o di un eroe celeste.

La maggior parte dei misteri di epoca tardo-antica furono aperti a entrambi i sessi, ma con una importante eccezione. Al Mitraismo, infatti, il culto segreto dedicato a Mithra, divinità celeste, erano ammessi soltanto gli uomini. Questa confraternita, con il suo tono fortemente mascolino e austero, esercitò un particolare fascino sui soldati romani. Il mito paradigmatico narra di come il signore Mithra sacrificò il toro primordiale. Dal corpo dell'animale morente e dal suo sangue versato si originarono il pane e il vino di una terra feconda. Anche le piante e gli animali ebbero origine quando dalla morte derivò una nuova vita. Analogamente, nel rito di iniziazione il nuovo iniziato veniva battezzato nel sangue del toro morente e poi partecipava a un banchetto sacro di pane e di vino. Questa cerimonia rituale trovava il suo modello nel banchetto mitico celebrato da Mithra dopo l'uccisione del toro.

Proprio come Mithra ascese al cielo, passando attraverso le sette sfere planetarie, così fa anche l'iniziando, passando attraverso sette stadi o gradi iniziatici. I sette gradi rituali corrispondono anche al viaggio planetario dell'anima dell'iniziando dopo la morte, che gli procura l'immortalità dopo la sepoltura. Il processo iniziatico era caratterizzato da certe prove, conformi al carattere militare e austero dei membri della confraternita. Anche se a questo proposito le fonti sono poco chiare, sembra che l'iniziando venisse marchiato, sottoposto a eccessi di caldo e di freddo e probabilmente scagliato, con le mani legate, al di là di una fossa.

L'uso di cripte e di tombe, come luoghi dell'iniziazione, rafforzava chiaramente le immagini di morte. L'iniziazione dei misteri, compreso il rito mitraico, mirava essenzialmente a provocare una trasformazione personale dell'iniziando, più che a impartire delle semplici conoscenze.

Nel mondo moderno le iniziazioni a società segrete sono diventate delle semplici vestigia semireligiose delle loro controparti arcaiche. Anche se le esperienze autentiche di trascendenza, di sacralità e di rinnovamento sono diventate rare, il desiderio di tali esperienze permane. Ciò appare chiaro, per esempio, nella Massoneria. L'iniziazione al grado di *maestro* massonico servirà da esempio illustrativo. Anche se la Massoneria cominciò a esistere come istituzione soltanto nel XVII secolo, essa ha originato una mitologia, o storia leggendaria, secondo la quale le sue origini vanno ri-

cercate nel regno biblico di Salomone e in particolare nella costruzione del suo tempio. Secondo questa mitologia, l'antico architetto del tempio, Hiram Abiff, venne ucciso da un gruppo di assalitori proprio prima di completare la sua costruzione, dal momento che si rifiutava di divulgare i segreti di un maestro massonico. Le azioni che egli compì in quell'occasione costituiscono i gesti paradigmatici ancora ripetuti e interpretati durante il rito di iniziazione. Come egli morì, così ora muore l'iniziando. Una bara, una tomba aperta oppure la raffigurazione di una tomba sul pavimento rendono questo riferimento simbolicamente chiaro, così come il teschio e le ossa incrociate che la circondano. L'iniziando viene «calato» nella tomba dalla quale poi, tuttavia, «risorge», simboleggiando la sua rinascita e la sua ammissione nel circolo dei maestri massonici che assistono alla resurrezione. La prova che accompagna il rito appare essenzialmente simbolica, più che reale. Proprio come Hiram Abiff rifiutò di divulgare i segreti di un maestro ai non iniziati, così l'iniziando presta giuramento di segretezza sotto pena di morte. A questo livello non soltanto viene saggiata la sua conoscenza del mito e del simbolo, ma gli vengono rivelati livelli superiori di conoscenza e di interpretazione. Gli strumenti dello scalpellino assumono un significato sacro come oggetti rituali. Il loro significato simbolico, che sempre contiene un messaggio morale, viene ora rivelato.

Iniziazione a una vocazione religiosa. Un esempio significativo viene offerto dai monaci buddhisti. Prima della vera e propria ordinazione, ha luogo una iniziazione a un periodo di prova. Questa fase, il *pravrajyā*, «uscita», implica letteralmente una «partenza» o separazione dal mondo normale. Questa iniziazione ha in genere luogo all'età di otto anni e, come l'Upanayana nell'Induismo, costituisce un omologo dei riti puberali dei primitivi. In alcuni paesi buddhisti dell'Asia sudorientale, l'iniziando a volte viene talmente isolato dal mondo che nessuna donna, nemmeno la madre o la sorella, possono avvicinarlo. Giunto all'età di vent'anni e terminato il periodo di prova, il novizio sottostà alla vera e propria ordinazione, o *upasampadā*. Ancora separazione dal mondo e morte simbolica risultano evidenti. Nel Laos le donne di casa piangono ritualmente alla vigilia dell'ordinazione, reminiscenza di una pratica primitiva. Spesso è il Buddha stesso, che si è lasciato alle spalle il suo mondo di beatitudine, il modello mitico e paradigmatico per l'attività rituale. In Cambogia, ad esempio, il futuro monaco, con indosso abiti principeschi per rappresentare la vita precedente alla scelta ascetica del Buddha, cavalca verso il monastero tra le grida gioiose degli amici e dei parenti, che rappresentano gli dei che esaltano il futuro Buddha. Altri, invece, tentano di ostacolare il cammino dell'iniziando, come fece Māra, il diavolo buddhista, che tentò di bloccare il cammino del futuro Buddha.

Tuttavia l'ordinazione, la *upasaṃpadā*, costituisce letteralmente un «arrivo». L'iniziando viene inserito in maniera assai evidente nel corpo dei monaci, nell'ordine buddhista, come risulta evidente al compimento del rito, quando i monaci circondano il nuovo ordinato simboleggiando il rifugio nel Buddha, i suoi insegnamenti e l'ordine stesso. Il momento preciso in cui i monaci si stringono intorno al novizio viene scrupolosamente annotato, poiché è il momento in cui avviene la sua rinascita e ha inizio la sua nuova vita. L'assunzione di un nuovo nome, in questa occasione, è indispensabile.

Molte delle attività relative all'ordinazione trovano il loro modello negli eventi che si verificarono al concilio di Rājagṛha, poco dopo la morte del Buddha. Coloro che parteciparono a questo concilio e ai suoi lavori hanno ormai caratteri del tutto mitici. Proprio come Ānanda, il discepolo prediletto dal Buddha, venne esaminato dai primi *arhat* o «illuminati», così ora il novizio viene esaminato e sottoposto a una prova. Come poi fece Ānanda, così ora l'iniziando confessa i suoi peccati, viene allontanato dal concilio e gli viene poi concesso di ritornare. In Tibet e altrove all'iniziando vengono donati alcuni oggetti sacri, ad esempio abiti e libri.

Anche il rituale cattolico del sacramento dell'ordinazione al sacerdozio esemplifica molti motivi iniziatici tradizionali. Il rito tuttavia è pubblico, come i suoi equivalenti (ad esempio l'ordinazione buddhista) nella maggior parte delle religioni moderne. Dopo un periodo di preparazione, l'ordinando viene esaminato, dichiarato degno e presentato al vescovo per l'elezione. Come Gesù selezionò i sacerdoti per il suo clero, così ora viene selezionato l'ordinando. Il Gesù paradigmatico serve da modello nel rito. Egli viene definito non soltanto maestro e pastore, ma anche sacerdote. La sua paradigmatica morte e resurrezione sono continuamente presenti. Il vescovo afferma nel rito riveduto: «In memoria della morte e della resurrezione del Signore, compi ogni sforzo per morire al peccato e per camminare nella nuova luce di Cristo».

Fondamentale nel rito è l'imposizione delle mani da parte del vescovo. Già nell'Antico Testamento (Nm 8,5-11), la tribù di Levi viene «selezionata» per il servizio di Dio attraverso questo gesto. Come il latino *ordo* (un corpo sociale separato dalla gente in genere) in origine esprimeva chiaramente, il sacerdote viene selezionato e separato dalla gente attraverso questo rito. Tutti i sacerdoti presenti, imitando l'imposizione delle mani da parte del vescovo, impongono a loro volta le

mani sull'ordinando. Questa antica cerimonia è un simbolo di ammissione, analoga a quella dei monaci buddhisti che circondano il loro nuovo compagno. Come l'iniziando buddhista, anche l'ordinando cattolico viene «ricevuto dentro» un ordine.

Dopo avergli unto le palme delle mani, si autorizza il nuovo sacerdote a somministrare l'Eucaristia per la prima volta. Gli si porgono gli oggetti sacri: un calice di vino e una patena con l'ostia. Così come Gesù offrì pane e vino, così ora fa il nuovo ordinato. Nella Messa pane e vino diventano il corpo e il sangue di Cristo: così l'Ultima Cena viene ancora una volta riattualizzata e la comunità partecipa di nuovo alla morte e alla risurrezione del Signore.

BIBLIOGRAFIA

L'opera d'avanguardia, ora superata anche se ancora utile e interessante come introduzione, è A. van Gennep, *Les rites de passage*, Paris 1909 (trad. it. *I riti di passaggio*, Torino 1981). Innovativo anche H. Webster, *Primitive Secret Societies*, 1908, 2ª ed. riv. 1932, rist. New York 1968. L'autore valuta le società segrete nella prospettiva del loro potere politico. M. Eliade, *Rites and Symbols of Initiation. The Mysteries of Birth and Rebirth*, New York 1958 (trad. it. *La nascita mistica. Riti e simboli d'iniziazione*, Brescia 1974), costituisce la miglior trattazione sull'iniziazione in generale, in particolare su quella maschile. Si limita, invece, quasi esclusivamente alle società primitive Cl.J. Bleeker (cur.), *Initiation*, Leiden 1965, una raccolta di saggi, in varie lingue, che rappresentano i diversi approcci metodologici e trattano dei riti di iniziazione in numerose tradizioni religiose. Lo studio di Eliade contiene una bibliografia eccellente, anche se ormai un po' superata. J.W.M. Whiting, R. Kluckhohn e A. Anthony, *The Function of Male Initiation Ceremonies at Puberty*, in Eleanor E. Maccoby et al. (curr.), *Readings in Social Psychology*, New York 1958, è un articolo stimolante e sovente citato che combina la teoria sociologica e quella psicologica. Fr.W. Young, *Initiation Ceremonies. A Cross-cultural Study of Status Dramatization*, Indianapolis 1965, considera il rito d'iniziazione tra i primitivi nella prospettiva della sua funzione sociale. M. Allen, *Male Cults and Secret Initiations in Melanesia*, Melbourne 1967, combina anch'egli prospettive sociologica e psicologica e vede il rito iniziatico sopratutto come un mezzo per rafforzare l'identità sessuale. B. Bettelheim, *Symbolic Wounds. Puberty Rites and the Envious Male*, Glencoe/Ill. 1954 (trad. it. *Ferite simboliche*, Firenze 1973) è un piccolo classico, di gradevole lettura, polemico o addirittura provocatorio, per molti versi superiore ai vari lavori sociologici e psicologici successivi. Per ulteriori informazioni sull'iniziazione nel Buddhismo, cfr. P. Lévy, *Buddhism. A «Mistery Religion»?*, New York 1968.

WALTER O. KAELBER

Iniziazioni femminili

Nonostante i riti di iniziazione femminile assomiglino per molti versi a quelli celebrati per gli uomini, essi presentano tuttavia significative differenze, che riflettono le distinzioni biologiche e (soprattutto) sociali tra uomini e donne. Mentre i maschi, ad esempio, vengono in genere iniziati in gruppo, l'iniziazione femminile è quasi sempre celebrata individualmente. In parte questo dipende dal fatto che in molte culture è un drammatico evento fisiologico individuale – la prima mestruazione – a segnare il momento in cui si deve compiere l'iniziazione della donna. Ma si potrebbe anche osservare che, mentre tra i maschi che vengono iniziati insieme si instaura una forte solidarietà sociopolitica, di gruppo corporativo di coetanei, l'isolamento delle donne nell'iniziazione riflette e contribuisce a perpetuare una situazione in cui le femmine non appaiono integrate in alcuna unità socio-politica di qualche risalto o efficacia.

La funzione dei riti iniziatici è quella di creare un individuo adulto: la trasformazione di un bambino in un membro produttivo e responsabile della società, preparato ad assumere i diritti e gli obblighi del particolare *status* assegnatogli dalla tradizione. Nell'ambito di ogni rito di iniziazione femminile ci si può, pertanto, aspettare di trovare codificate le norme dell'esistenza femminile così come le definisce una determinata società: è in tale rito, infatti, che le fanciulle vengono indotte ad adottare quelle norme o – per dirla con altre parole – quelle norme vengono imposte a ciascuna fanciulla dalla società nel suo complesso. A questo proposito risultano particolarmente appropriate le parole di Simone de Beauvoir in *Le deuxième sexe* (1949): «Non si nasce donna, piuttosto lo si diventa. Nessun destino biologico, psicologico o economico determina la figura che la femmina umana presenta nella società; è la civiltà nel suo insieme che produce questa creatura, intermedia tra il maschio e l'eunuco, che viene definita femmina».

Anche se la pratica dell'iniziazione femminile è ampiamente diffusa – studi statistici rivelano che è presente in più popolazioni di quanto non avvenga per la sua controparte maschile –, essa raramente ha ricevuto l'attenzione dedicata ai corrispondenti riti maschili. Questo sfortunato stato di cose può essere in parte determinato dal fatto che i ricercatori sul campo, in quanto maschi, non sono riusciti a ottenere il permesso di accedere a tali cerimonie, oppure semplicemente non hanno neppure provato l'interesse di tentare. Soltanto pochi esempi di iniziazione femminile, dunque, sono stati riferiti in tutti i loro particolari e ancora meno numerosi sono gli esempi sottoposti a una appro-

fondita analisi. Alcuni tentativi di trarre conclusioni sono state fatti a partire dalle indagini statistiche degli *Human Relations Area Files* (New Haven), ma forti obiezioni sono state sollevate sulle conclusioni proposte (ad esempio sulla correlazione tra la celebrazione delle iniziazioni femminili e gli schemi dell'abitazione matrilocale). Il campo rimane così in gran parte inesplorato e si rivela urgente la necessità di intensificare gli studi. Tra gli esempi che sono stati riportati e studiati in maniera più esauriente troviamo il rito Nkang'a degli Ndembu, analizzato da Victor e da Edith Turner. Questa cerimonia, celebrata per ogni fanciulla ndembu quando il suo seno comincia a svilupparsi ma prima dell'inizio delle mestruazioni, consta di tre fasi, che gradatamente conducono fino al matrimonio dell'inizianda. La prima di queste fasi, Kwing'ija («fare entrare»), comincia quando il futuro sposo dell'inizianda scambia delle frecce con la madre della fanciulla e consegna una freccia anche a una donna opportunamente scelta, che avrà il compito di fare da istruttrice e di presiedere all'iniziazione della futura sposa. Il giorno successivo le donne del villaggio eseguono per la fanciulla alcune danze (dalle quali gli uomini sono per lo più esclusi) presso l'albero *mudyi*, appena fuori dal villaggio. L'albero *mudyi*, perno dei riti di questo giorno, presenta forti associazioni simboliche a numerosi referenti; fra questi vi è il fondamentale principio ndembu della discendenza matrilineare, il rapporto fra madre e figlia, le mammelle femminili e il loro latte e, più in generale, la vita, l'istruzione, la tribù nel suo insieme e il costume tribale in genere. Durante le danze del primo giorno, l'inizianda giace immobile e nuda in un chiaro *regressus ad uterum*, ermeticamente avvolta in una coperta. Nel frattempo un altro importante elemento simbolico viene introdotto nell'apparato cerimoniale: dopo che la freccia (fallica) dello sposo è stata conficcata nelle radici dell'albero *mudyi*, essa viene adornata con un filo di perle bianche, che rappresentano la futura fertilità dell'inizianda, i figli che partorirà al marito e la continuità della sua matrilinearità. Poco prima le donne hanno cantato:

> Ti danno Nkang'a.
> Sei cresciuta, bambina mia,
> Quando avrai superato la pubertà, sarai gravida.

Verso la fine della giornata viene allestita una capanna nella parte del villaggio opposta all'albero *mudyi*, destinata all'isolamento dell'inizianda. Al tramonto la fanciulla viene condotta in questa capanna, trasportata attraverso il villaggio sulle spalle dell'istruttrice. Lì trascorrerà alcune settimane, o anche mesi, nella seconda fase del rito, detta Kunkunka («isolamento nella capanna»). Durante questo periodo di tempo, la fanciulla è soggetta a numerose proibizioni rituali e le viene impartita una accurata istruzione, relativa soprattutto alla danza e alla tecnica sessuale. Gli uomini non possono entrare nella capanna dell'isolamento, con una significativa eccezione: quando la fanciulla vi entra per la prima volta, il suo futuro sposo entra ad accendere per lei un nuovo fuoco, simbolo del loro matrimonio imminente. Le perle bianche con cui l'inizianda era stata precedentemente presentata vengono ora avvolte intorno a un arco in miniatura (la controparte femminile della freccia maschile) e poste in cima al tetto della capanna dell'isolamento, dove due rami tagliati dall'albero *mudyi* formano un arco, simbolo delle cosce femminili aperte nella posizione del rapporto sessuale. La sommità della capanna rappresenta così i genitali e le perle, ancora una volta, i figli che l'inizianda partorirà. Durante il periodo di isolamento, tuttavia, all'inizianda è proibito di guardare in alto e di vedere così il mistero che la sovrasta.

La fase finale del rito, detta Kwidisha («portare fuori») comincia con una serie di scontri scherzosi tra il gruppo dei parenti dell'inizianda e quello del suo sposo, in cui si finge che prevalga il secondo gruppo. All'alba, dopo una notte di danze, l'inizianda, avvolta ancora in una coperta, viene trasportata dalla capanna dell'isolamento in un luogo fuori dal villaggio, dove viene lavata, depilata, frizionata con olio e terra rossa, adornata di sonagli e vestita con un indumento che le lascia scoperto il seno, ormai pienamente sviluppato. Particolare attenzione è dedicata alla sua acconciatura: nel centro della testa, lungo una striscia di capelli, viene sistemato il filo delle perle bianche. L'intera acconciatura viene poi ricoperta con una specie di pesante impacco di olio e di terra. Molte delle donne presenti si tolgono le loro perle e le pongono sul capo o sulle spalle dell'inizianda, di modo che ella assuma su di sé la fertilità di tutte le donne, nascondendo invece dentro di sé, come un segreto, la propria personale fertilità.

Dopo essere stata così adornata, l'inizianda viene condotta al villaggio, nel luogo delle danze, dove esibisce pubblicamente l'abilità nella danza che ha acquisito durante il suo isolamento, ricevendo complimenti e doni da parte di tutti i presenti. Nel corso di queste danze, la fanciulla si trova al culmine del suo potere, come appare evidente dal fatto che, a un certo punto, le viene dato il frustino di coda di antilope, simbolo dell'autorità del capo del villaggio. Poco dopo, tuttavia, deve inginocchiarsi davanti ai tamburi degli uomini del villaggio, danzare in ginocchio e poi sputare davanti ai tamburi in segno «di benedizione e di ringraziamento». Quando la danza è conclusa, l'inizianda viene condotta alla capanna dello sposo, dove il matri-

monio viene consumato. Se tutto va bene, il mattino successivo la novella sposa, terminata la sua iniziazione, si lava e si toglie le perle bianche dai capelli in presenza del marito, scuotendosi dai capelli la terra rossa – forse simbolo del sangue del parto o del sangue mestruale. Le perle vengono poi portate a sua madre, che le conserverà fino a quando non saranno celebrati i riti per la prima gravidanza della figlia: a questo punto le perle saranno ancora a lei restituite.

Nell'interpretare questo complesso e affascinante rituale, Victor Turner (1968) ha concentrato la sua attenzione sul modo in cui il rito contribuisce a riassestare il sistema sociale degli Ndembu, che è stato temporaneamente turbato dal passaggio di un suo membro femminile dall'infanzia all'età adulta. Questa transizione mette in evidenza la contraddizione profonda che è radicata nell'organizzazione sociale degli Ndembu tra discendenza matrilineare e residenza virilocale: quando una fanciulla raggiunge la maturità e si sposa, ella si allontana dalla sua famiglia e dalla sua stirpe, che peraltro è chiamata a perpetuare con la nascita dei suoi figli. Nel rito viene così per la prima volta radicalmente separata dalla madre e poi gradualmente consegnata al marito attraverso la mediazione dell'istruttrice; al tempo stesso, la madre viene rassicurata che i figli della figlia – rappresentati dal filo di perle bianche – le saranno infine restituiti, assicurando la continuità della discendenza matrilineare a lei e in ultima analisi a tutto il popolo ndembu.

Vanno inoltre considerati anche gli effetti del rito Nkang'a sull'inizianda: la sua fertilità – quel che fa di lei una donna e non più una fanciulla – viene simbolicamente e cerimonialmente «prodotta» nel corso del rito, attraverso l'associazione con l'albero *mudyi*, con la sommità della capanna dell'isolamento e, soprattutto, con il filo di perle. Ma proprio mentre si celebra il potere creativo della donna, attraverso la sua fertilità, viene insieme inequivocabilmente affermata la sua posizione di subordinazione socio-politica: dopo un breve contatto con il potere, quando porta la coda di antilope, simbolo dell'autorità, la fanciulla viene subito costretta a inginocchiarsi davanti ai tamburi degli uomini.

I modi in cui le tradizionali definizioni sociali della natura ideale delle donne vengono effettivamente trasferite alle generazioni successive, attraverso i riti di iniziazione femminile, risultano espressi in maniera singolare nella cerimonia Kinaaldá («prima mestruazione», o forse «seduta in casa») dei Navajo, riferita da Charlotte Johnson Frisbie (1967) e da altri. Una parte rilevante di questa cerimonia, che dura quattro notti e cinque giorni, è costituita dal continuo massaggio che un gruppo di donne anziane, di indole notoriamente buona, praticano all'inizianda. Conosciuta con il nome di «modellatura», questa pratica ha come scopo esplicito la riplasmazione definitiva dell'individuo femminile, sia in termini di forma corporea che di carattere morale. Si afferma, infatti, che in occasione della sua iniziazione, il corpo della fanciulla diventa di nuovo morbido come al momento della sua nascita, in modo tale da essere sensibile alle pressioni su di lei esercitate dalle mani, dalle menti e dalle parole di coloro che la circondano.

Gli episodi del Kinaaldá sono tutti ispirati al primo Kinaaldá, celebrato per la dea Donna Mutevole (*Changing Woman* – in *saad*, il dialetto usato dai Navajo, *'Asdzáá Nádleehé* – nota anche come Donna dalla Conchiglia Bianca, *White Shell Woman*). Questa cerimonia primordiale viene narrata nei particolari nella *Via della Benedizione* (*Blessingway*), uno dei più lunghi e più importanti canti sacri dei Navajo. L'inizianda viene vestita come Donna Mutevole e viene a questa divinità sistematicamente identificata attraverso i canti sacri. Anche l'abitazione della fanciulla, in cui si celebra il rito, viene identificata con quella occupata dalla dea nel tempo delle origini.

Donna Mutevole, secondo molti dei più importanti studiosi della mitologia navajo, è una figura estremamente complessa, che esula da qualsiasi classificazione. In parte supremo rappresentante del principio astratto *hózhǫ́* (lett.: «bellezza», ma anche «armonia», «equilibrio», «benevolenza», ecc.), che costituisce il *summum bonum* dei Navajo, Donna Mutevole viene anche identificata con la vegetazione, con la fertilità, con la crescita, con l'abbondanza e con l'ideale di donna. Inoltre, come narra la *Via della Benedizione*, Donna Mutevole, gravida del Sole, diede alla luce due Gemelli, gli eroi culturali della mitologia dei Navajo, che soggiogarono il mondo dei mostri e instaurarono la civiltà dei tempi attuali.

Durante i primi quattro giorni del Kinaaldá, le azioni dell'inizianda sono piuttosto limitate. La fanciulla, infatti, deve trascorrere la maggior parte del suo tempo nell'*hogan* (capanna di tronchi o in muratura) di famiglia, a macinare chicchi di cereali. Grazie al laborioso impegno di quei giorni – si pensa – ella per tutta la vita sarà laboriosa: l'operosità, naturalmente, è una virtù femminile molto apprezzata tra i Navajo. L'inizianda viene poi ripetutamente «modellata» e per tre volte al giorno deve correre verso est, partendo dall'*hogan*, nella direzione del sole. Quando infine questa specie di caccia al sole sembra avere successo, ciò significa che l'inizianda, come Donna Nutevole, sarà anch'ella fecondata dal sole. Ma questo non accadrà finché l'inizianda non sarà completamente assimilata alla dea, nel corso della quarta notte del rito, che viene in-

teramente dedicata ai canti sacri. In questi canti l'*hogan* della famiglia dell'inizianda viene identificato con quello di Donna Mutevole, che era situato sul Gobernador Knob, la montagna sacra su cui la dea nacque dall'unione del cielo e della terra. Tutti coloro che ascoltano il canto, inoltre, assumono l'identità degli dei che presero parte all'iniziazione di Donna Mutevole. Ma soprattutto l'inizianda viene completamente identificata con la dea, come risulta dal canto seguente:

> Sono qui. Sono la Donna dalla Conchiglia Bianca, sono qui.
> Adesso, sulla cima del Gobernador Knob, sono qui.
> Al centro dell'*hogan* della mia conchiglia bianca, sono qui.
> Proprio sull'apertura della conchiglia bianca, sono qui.
> Proprio alla fine dell'arcobaleno, sono qui.

All'alba del quinto giorno, quando il canto, durato tutta la notte, volge al termine, l'inizianda corre verso est per l'ultima volta, verso il sole che sorge, che ha appena gettato la sua luce su di lei attraverso la porta esterna dell'*hogan*. Poco dopo tutti coloro che hanno partecipato al canto escono per mangiare una specie di torta dolce di cereali, che è rimasta a cuocere tutta la notte in un forno interrato. Dentro alla torta ci sono i simboli del sole e della terra, del maschio e della femmina, della vegetazione, della gravidanza, della nascita, dei quattro punti cardinali, dello zenith e del nadir. Tutti mangiano di questa torta, tranne l'inizianda, che la offre a tutti i presenti come se fosse stata poprio lei ad aver prodotto la torta e tutto ciò che essa rappresenta. Si crede addirittura che il Kinaaldá assicuri la rinascita universale, come conseguenza dell'iniziazione di una donna: infatti a Donna Mutevole, durante il primo rito di questo genere, fu detto: «Ci sarà nascita. La vegetazione e tutto ciò che viaggia sulla superficie della terra, senza eccezione, tutto genererà. Questo è il risultato che avrai ottenuto».

Nel rito del Kinaaldá, dunque, così come in quello dello Nkang'a, viene celebata la sessualità, che nelle fanciulle sta ormai emergendo, come un mezzo per il rinnovamento della vita, della società e del cosmo. Nelle culture, invece, che hanno un atteggiamento più ambivalente nei confronti del sesso, ci si può probabilmente aspettare che le cerimonie di iniziazione femminile trattino le cose in modo piuttosto differente. Così, ad esempio, riportò Audrey I. Richards nel suo studio del 1956 sui Bemba della Rhodesia settentrionale. Presso i Bemba il rapporto sessuale viene considerato un'attività «calda», che può contaminare i fuochi domestici attraverso i quali ci si dovrebbe accostare ritualmente agli spiriti degli antenati, perno di tutta l'attività cultuale. Solo se l'uomo e la donna si purificano dopo l'atto sessuale, utilizzando un piccolo recipiente segreto che viene consegnato alla moglie al momento della sua iniziazione (Chisungu), questi pericoli possono essere evitati. Il Chisungu – un'iniziazione invero un po' atipica, in quanto è un rito di gruppo, in cui le fanciulle vengono isolate insieme per un mese o anche più – implica dunque una consistente istruzione sui misteri della sessualità, della contaminazione e della purificazione. Applicando poi i principi appresi durante l'iniziazione e grazie al recipiente che possiedono solo le fanciulle che sono state iniziate, le donne riescono a mantenere sotto controllo i pericoli della sessualità. Ma le tensioni, l'ansia e l'aggressività implicite nel rapporto maschio-femmina vengono enfaticamente drammatizzati negli atti conclusivi dell'ultima notte della cerimonia, quando una coppia di finti sposi irrompe nella capanna del Chisungu cantando ad alta voce: «Ho seguito la mia selvaggina, / ora ho trafitto la mia carne», dopo di che simbolicamente portano via le loro «spose».

Questa ambivalenza nei confronti della sessualità femminile che sta emergendo non risulta per la verità particolarmente diffusa presso i popoli dediti all'agricoltura, che in genere associano la fertilità della donna alla desiderata fertilità della terra. Ma presso le popolazioni che hanno come mezzo di sussistenza la caccia e/o la pesca, la situazione si presenta diversa, poiché spesso si percepisce che un eccesso di fecondità umana può causare una sovrappopolazione, che per un ecosistema fragile costituisce in realtà una minaccia. Considerazioni di questo genere toccano anche le norme culturali relative alla concezione della femminilità, norme che vengono tramandate – o, meglio, continuamente ricreate – nei riti di iniziazione. Così, ad esempio, l'inizianda dei Tucuna che partecipa alla *Festa das Moças Novas* (Festa delle Fanciulle Nuove) viene minacciata da alcuni demoni (i *noo*) che, secondo la mitologia di questo popolo di pescatori dell'Amazzonia nordoccidentale, si vendicano spietatamente nei confronti di coloro che spezzano il delicato equilibrio che sussiste tra uomini e selvaggina. All'inizianda, isolata nell'ampia dimora familiare (*maloca*), in una stanza che porta il nome dell'oltretomba dei *noo*, viene detto che questi spiriti la uccideranno, succhieranno le viscere dal suo corpo e porteranno via il suo cadavere vuoto, se violerà una qualsiasi delle tante prescrizioni rituali. Ogni notte la ragazza ode le «voci» dei *noo*, sotto forma del suono delle trombe sacre che gli uomini tengono sempre nascoste alla vista delle donne. Quando infine esce dalla stanza del suo isolamento – come una farfalla dalla crisalide, secondo la metafora dei Tucuna – l'inizianda viene nuovamente assalita dai *noo*, ora rappresentati da una folla di danzatori mascherati, che soltanto nel corso di una notte selvaggia,

trascorsa bevendo e danzando, si tolgono i costumi e riassumono la loro identià umana. Se la fanciulla supera questa prova, comincia per lei un percorso simbolico in cielo, sulla terra e nei numerosi mondi sotterranei; infine viene bagnata con una soluzione contraccettiva, che viene passata sul suo corpo dai piedi alla testa, «per evitare che diventi gravida troppo presto». Solo quando sono stati messi in atto questi sistemi magico-rituali di controllo sulla sua fertilità potenzialmente eccessiva, alla fanciulla tucuna viene concesso lo statuto di donna adulta, cioè di donna maritabile.

In genere i riti iniziatici specificamente femminili tendono a scomparire nelle società urbane e industriali avanzate; spesso vengono a confondersi con le cerimonie nuziali o con altre celebrazioni prive di una loro caratteristica specificità, come ad esempio, nel mondo anglosassone, la cerimonia della consegna delle lauree. Rimane ancora possibile, tuttavia, individuare le tracce di questi antichissimi riti di iniziazione femminile all'interno di un nuovo contesto e di un nuovo programma di rappresentazione. Studiosi come Angelo Brelich e Walter Burkert, ad esempio, hanno mostrato come, nell'ambito della *polis* greca, importanti riti di iniziazione femminile vennero successivamente ridotti, al punto che soltanto poche fanciulle, provenienti sempre dalle famiglie più ricche e potenti, passavano attraverso una serie di schemi iniziatici fungendo probabilmente da rappresentanti dell'intero gruppo delle donne. Nella *Lysistrata* (vv. 641ss.) Aristofane conserva una lista dei gradi di età attraverso i quali queste donne passavano: *arrephoros*, *aletris*, *arktos* e infine *kanephoros*; ciascuno dei nuovi statuti iniziatici veniva conferito con mezzi rituali. I particolari relativi a ciascun grado sono assai complessi: ci limiteremo a notare che gli ultimi due consistevano in una serie di celebrazioni e nella consacrazione della verginità della fanciulla prima del matrimonio: in qualità di *arktos* (letteralmente: «orsa») ella andava a vivere come Artemide nella foresta; in qualità di *kanephoros* portava il canestro contenente gli oggetti sacri durante la festa delle Panatenee, celebrate in onore di Atena. (Atena e Artemide erano le dee che maggiormente proteggevano le vergini e la verginità). Dopo aver svolto il ruolo di *kanephoros*, tuttavia, la fanciulla veniva considerata maritabile. In alcuni miti, infatti, come in quello di Oreithya, le fanciulle vengono rapite e violentate proprio mentre ricoprono il ruolo di *kanephoros*, o immediatamente dopo.

Anche se possono trovarsi variamente combinati tra loro nei diversi complessi rituali, quattro «tipi ideali» di iniziazione femminile sono stati individuati: 1) riti di mutilazione corporea, che comprendono operazioni sul fisico dell'inizianda come tatuaggi, scarificazioni, clitoridectomia o altre operazioni sui genitali o come il procedimento della «modellazione» dei Navajo; 2) riti che comprendono l'identificazione con un'eroina mitica, sia essa una dea, un'eroina culturale, un'antenata primordiale o qualche altra figura prototipica; 3) riti che prevedono un viaggio cosmico, in cui l'inizianda viene simbolicamente condotta nei cieli, nell'oltretomba, nella luna o in altri luoghi di significato cosmologico, allo scopo di innalzarla al di là della sua normale posizione e identità; 4) riti imperniati sul gioco degli opposti, in cui categorie normalmente contrapposte e reciprocamente esclusive come maschio/femmina, umano/divino, sopra/sotto, destra/sinistra, nero/bianco e selvaggio/domestico si trovano in qualche modo unite nell'inizianda, costituendola come un essere che trascende le dualità e la frammentazione dell'esistenza mondana.

In tutte e quattro queste tipologie si realizzano tre livelli correlati di azione trasformativa. In primo luogo i riti di iniziazione femminile trasformano la ragazza in una donna, conferendole la condizione di maritabilità. In secondo luogo questi riti rinnovano la società, fornendo ad essa nuovi membri virtualmente dotati della capacità di assumere ruoli produttivi e riproduttivi per il bene della totalità sociale, sia essa una stirpe, una tribù o una qualsiasi altra entità associativa. In terzo luogo i riti di iniziazione femminile rinnovano il cosmo, in virtù dell'omologia tra la fertilità dell'inizianda e quella della natura in genere. Quest'ultima affermazione è la più audace e affascinante.

Si deve sottolinere, tuttavia, che, contrariamente alle iniziazioni maschili, i riti femminili solitamente non fanno avanzare coloro che li hanno completati verso cariche politiche di potere o di prestigio. Anche se lo status di una donna può esserre ritualmente cambiato da quello di bambina a quello di adulta (da non maritabile a maritabile o anche a maritata), la sfera di influenza e di attività della donna rimane estremamente ristretta praticamente in tutte le società umane. Alla luce di ciò sembra ragionevole pensare che l'enorme importanza attribuita alle trasformazioni cosmiche provocate dai riti di iniziazione femminile, così come al significato cosmico dell'esistenza adulta delle donne, sia in realtà una illusoria falsificazione, che allontana l'attenzione delle donne dalla competizione sociopolitica, che è riservata agli uomini, concentrandola invece sul terreno religioso e cosmico.

[Vedi *SACRALITÀ FEMMINILE*, vol. 1].

BIBLIOGRAFIA

I principali tentativi di fornire una quadro teorico generale sono: Daniela Visca, *Le iniziazioni femminili. Un problema da riconsiderare*, in «Religioni e Civiltà», 2 (1976), pp. 241-74; Br. Lincoln, *Emerging from a Chrysalis. Studies in Rituals of Women's Initiation*, Cambridge/Mass. 1981 (trad. it. *Diventare dea. I riti di iniziaizone femminile*, Milano 1983); Judith K. Brown, *A*

Cross-Cultural Study of Female Initiation Rites, in «American Anthropologist», 65 (1963), pp. 837-53. Su quest'ultimo, tuttavia, forti critiche da parte di H.E. Driver, *Girl's Puberty Rites and Matrilocal Residence*, in «American Anthropologist», 71 (1969), pp. 905-908.

I migliori tra gli studi antropologici dedicati ad argomenti particolari sono: V. Turner, *The Drums of Affliction. A Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia*, London 1968, pp. 198-268; Charlotte J. Frisbie, *Kinaaldá. A Study of the Navaho Girl's Puberty Ceremony*, Middletown/Conn. 1967; Audrey I. Richards, *Chisungu. A Girl's Initiation Ceremony among the Bemba of the Northern Rhodesia*, London 1956; Kathleen E. Gough, *Female Initiation Rites on the Malabar Coast*, in «Journal of the Royal Anthropological Institute», 85 (1955), pp. 45-80; Judith Modell, *Female Sexuality, Mockery, and Challenge to Fate. A Reinterpretation of South Nayar talikettukalyanam*, in «Semiotica», 50 (1984), pp. 249-68. Notevoli progressi sono stati anche realizzati nella ricostruzione dei riti iniziatici femminili dell'antichità classica: A. Brelich, *Paides e Parthenoi*, Roma 1969; W. Burkert, *Kekropidensage und Arrhephoria. Vom Initiationsritus zum Panathenäenfest*, in «Hermes», 94 (1966), pp. 1-25.

BRUCE LINCOLN

ISOLAMENTO RITUALE. Si può definire isolamento rituale un periodo limitato di isolamento, durante il quale una persona, sola o in un piccolo gruppo, si apparta dalla consuetudine della vita quotidiana, generalmente per motivi religiosi. È una delle pratiche più comuni della vita religiosa di quasi tutti i popoli, benché spesso circoscritta a un determinato tipo o categoria di persone: quelle che si preparano a un'iniziazione (ad esempio entrando nella vita adulta di un clan, o per accedere a un gruppo religioso o a qualche ufficio pubblico di natura religiosa), quelle che affrontano un processo di conversione, o che sono alla ricerca di una vocazione religiosa o cercano un rinnovamento periodico della propria vita spirituale. Durante questo periodo, chi si apparta interrompe la sua vita ordinaria, tronca le normali relazioni sociali, e (esclusi coloro che già vivono nei monasteri o simili) si ritirano in luoghi solitari o in edifici espressamente adibiti a questo scopo. Questo isolamento e la corrispondente interruzione dei rapporti sociali e della vita abituale si scelgono come condizione per poter meglio, nella quiete e nel silenzio, penetrare il proprio animo, al fine di stabilire un contatto con la divinità o col mondo degli spiriti. Di conseguenza, il ritiro implica spesso l'adozione di mezzi ascetici vari, come digiuno, astinenza, preghiera, meditazione e tecniche volte a indurre un sogno, una *trance*, un'estasi di rivelazione.

Si possono distinguere varie forme di isolemento rituale, che può variare anche come frequenza. L'isolamento che comporta una conversione radicale della vita, o la percezione di una vocazione, può essere un evento raro o unico nella vita di una persona; laddove quello rivolto al rinnovamento spirituale personale può ripetersi periodicamente. I ritiri iniziatici possono seguire procedure affatto diverse, secondo il tipo di iniziazione. Così, ci sono isolamenti rituali di iniziazione tribale, quelli di ricerca di un sogno rivelatore, quelli di iniziazione sciamanica o monastica e quelli di conversione, illuminazione e rinnovamento.

Isolamenti rituali di iniziazione tribale. In termini generali e piuttosto astratti (dal momento che nella realtà possono aversi forme di rituale del tutto differenti), l'iniziazione alla vita adulta di una tribù comporta la separazione degli iniziandi dal nucleo sociale al quale appartengono fin da piccoli, in particolare dalla madre, e l'isolamento in una zona ben definita, protetta da rigidi tabu. Qui, sotto la guida di anziani, scelti dalla tribù, si sottopongono a discipline rigorose (digiuno, astinenza e tabu vari), vengono istruiti in talune verità e credenze della tradizione (etica sociale, sessuale, miti e rituali, tecniche di caccia, di pesca, di allevamento), e costretti a subire prove più o meno dolorose. Al termine di questo periodo di iniziazione e passati attraverso certi riti liberatori, i neofiti, subita una profonda trasformazione, ritornano alla tribù come adulti. È abbastanza chiaro il significato simbolico di tale periodo di isolamento. Le culture che praticano questo genere di iniziazione lo considerano un mutamento o addirittura una profonda trasformazione dell'essere umano, una specie di morte e di rinascita. D'ora innanzi, va rimosso tutto ciò che prima costituiva la vita di un ragazzo, specie la sua passata dipendenza dalla madre. Attraverso l'isolamento rituale, l'adolescente fa il suo ingresso nel mondo del sacro, del tempo mitico, venendo spesso a trovarsi in lotta serrata con forze misteriose e a subire forme di sofferenza fisica (tortura e, soprattutto, circoncisione). In questo caso il ritiro è esattamente il veicolo che consente tale rottura e tale ingresso.

Isolamento rituale alla ricerca di un sogno rivelatore. Molti popoli, in special modo gli Indiani d'America, sottoponevano i bambini e gli adolescenti a un periodo di isolamento, affinché potessero entrare in contatto con lo spirito che avrebbe guidato ciascuno di loro attraverso tutta la vita. Pratica, questa, di particolare importanza presso certi gruppi canadesi, come gli Athapascan, che la imponevano ai bambini fin dall'età di cinque anni. La norma comunemente seguita comportava l'allontanamento del bambino, o dell'adolescente, dal normale ambito di relazioni, abbandonandolo in un luogo solitario e imponendogli un rigoroso digiuno, finché la debolezza fisica non lo portasse a

uno stato di allucinazione. La prima immagine che si presentava al ragazzo era lo spirito che lo avrebbe accompagnato e protetto fino alla morte, una specie di nume tutelare, al quale da allora in poi si sarebbe rivolto. I Delaware e gli Algonchini della costa atlantica seguivano quasi lo stesso procedimento coi dodicenni di ambo i sessi, introducendo però il concetto della compassione degli spiriti, che i ragazzi dovevano invocare durante il digiuno totale. Allora, rivelandosi in sogno agli iniziati, gli spiriti mettevano fine alle loro sofferenze. Dopo un certo tempo, i genitori visitavano i figli per accertare se l'esperienza rivelatrice era già avvenuta: in caso affermativo, li riportavano alla tribù, dove i ragazzi venivano considerati depositari di una forza sacra (cfr. W. Krickeerg et al., *Die Religionen des Alten Amerika*, Stuttgart 1961; cfr. anche J. Blumensohn, *The Fast among North American Indians*, in «American Anthropology», 35, 1933, pp. 451-69).

Isolamento rituale di iniziazione sciamanica. Mircea Eliade tratta lo sciamanismo come esperienza religiosa limite: una forma di misticismo che ha origine nella vocazione risvegliata da una crisi, presente in molte religioni. Troviamo qui lo sciamanismo nel senso strettamente originale, come essenziale e caratteristica espressione della vita religiosa fra le popolazioni dell'Asia settentrionale e centrale. Lo sciamano è un individuo improvvisamente sopraffatto da uno spirito ed ha per ciò stesso ricevuto un dono che lo contraddistingue. I segni attraverso i quali si rivela questo possesso corrispondono a quelli che per la mentalità occidentale sono i sintomi dell'epilessia o, più in generale, una forma di disturbo nervoso. Chiunque riceve questo dono «pericoloso» deve rimanere in continuo contatto col mondo degli spiriti e per questo lo sciamano si isola. Spesso, il candidato viene istruito da uno sciamano anziano, o può essere l'intera tribù a prender parte all'iniziazione, contribuendo ai sacrifici rituali. Il futuro sciamano apprende le formule necessarie e i riti di offerta, quindi si ritira nella foresta per imparare le tecniche dell'estasi, sedendo davanti a un fuoco e ripetendo determinate formule. Alla fine dell'isolamento rituale, e una volta consacrato con un rito celebrato dallo stesso sciamano anziano che lo ha istruito, il neosciamano emerge dotato di poteri speciali: può così entrare in comunicazione col mondo degli spiriti e la sua mediazione sarà importante per la tribù. [Vedi *SCIAMANISMO*].

Isolamento rituale di iniziazione monastica. Fra le quattro fasi esemplari che la tradizione induista distingue nella vita di un uomo, la terza – dopo quelle di studioso e di padre di famiglia e prima di quella del santone errante – è la fase dell'individuo che si ritira in solitudine nella foresta, dove egli (chiamato a questo punto *vanaptrasthin*) si dedica alla meditazione e a certe pratiche di ascetismo. Questo ritiro preannuncia il raggiungimento della sua maturità spirituale e, alla fine, la sua irradiazione su coloro che lo circondano, mediante l'esempio e l'insegnamento. Siccome è necessario in questo caso un lungo isolamento, possiamo definirlo un'esperienza di vita eremitica. Nella storia del monachesimo occidentale, è significativo che Atanasio, nella sua *Vita di Antonio*, descriva in che modo il protagonista, dopo la conversione, si sottopose dapprima a una fase di iniziazione basilare sotto la guida di un asceta, poi a un'ulteriore fase di isolamento in una necropoli, seguita da una terza e decisiva fase di clausura in un castello diroccato, dove rimase per vent'anni. Atanasio racconta, in termini che ricordano i culti misterici, che Antonio «ne uscì come da un santuario, iniziato ai misteri e colmo di spirito divino» (cfr. *Vita di Antonio* 14). Infine, ricevuto il dono della fecondità spirituale, Antonio accettò alcuni discepoli, rimanendo tuttavia con loro in solitudine. Il parallelo col monachesimo induista è rivelatore: in entrambi i casi c'è un ritiro in completa solitudine, che prepara gli individui alla piena maturità spirituale e conferisce loro un certo potere illuminante. L'asceta induista inizia quindi una vita errante e di rinuncia (*saṃnyāsa*), ritornando poi alla società, ma senza farne parte. L'anacoreta cristiano diventa un anziano – padre o madre spirituali – e accetta discepoli per istruirli nella spiritualità.

Troviamo un fenomeno analogo nella vita di altri santi cristiani, dediti, più che alla contemplazione monastica, a un'intensa attività fra la gente. Ignazio di Loyola trascorse quasi un anno, dal marzo 1522 al febbraio 1523, a Manresa, dove si dedicò alla preghiera per sette ore al giorno, al digiuno e all'astinenza. Uscì da questa esperienza trasformato e illuminato nello spirito da rivelazioni di vario genere. Tre secoli più tardi, Anthony M. Claret (1807-1870) visse alcuni mesi dedito alla preghiera a San Andrés del Pruit (Girona, Spagna). Alla fine del ritiro si trovò fortemente consacrato alla predicazione itinerante. In ambedue i casi si trattava di isolamento rituale per l'iniziazione a un'intensa esperienza religiosa, accompagnata da un empito di illuminazione apostolica. Potremmo citare numerosi altri casi analoghi.

Un diverso isolamento rituale di iniziazione monastica è rappresentato dal noviziato, un periodo relativamente lungo di prova prima di entrare a far parte di una comunità religiosa. Durante il noviziato i candidati vengono separati dagli altri – financo dai membri dichiarati della stessa comunità – e posti sotto la guida di un maestro che li istruisce e mette alla prova la loro vocazione. Il noviziato è presente nella tradizione buddhista, col nome di *upasaṃpadā* («meta, arrivo»); ha

lo scopo di preparare i novizi ad entrare nella via della salvezza e si conclude con la cerimonia dell'unzione (*abhiṣeka*), che li consacra. Nel monachesimo cristiano, un periodo iniziale di istruzione e di prova ebbe origine fra gli anacoreti del IV secolo. Durava piuttosto a lungo e terminava quando, a giudizio dell'anziano in carica, il novizio aveva raggiunto la maturità necessaria; veniva allora invitato ad appartarsi in un ritiro di sua scelta. Nelle comunità monastiche il noviziato era ridotto a un anno. Attualmente dura da uno a due anni, secondo gli usi. In origine, l'anno di noviziato cominciava con la vestizione e terminava poi con l'impegno alla vita religiosa. Oltre a ciò, si osservava in passato la norma di mutare il nome del novizio, a significare che l'individuo secolare era morto e ne era nato uno religioso. La teologia cristiana medievale della professione religiosa come secondo battesimo si rifaceva a quest'idea di morte e di rinascita simboliche. [Vedi *MONACO*].

Isolamento rituale di rinnovamento spirituale. La pratica del ritiro per un tempo relativamente breve, allo scopo di vivificare lo spirito, è evidente in tutte le religioni che annettono grande importanza all'esperienza spirituale dell'individuo. L'isolamento rituale nelle foreste rappresenta una delle fasi del cammino ideale degli induisti. Anche i maestri ritornano periodicamente alla solitudine della foresta per ritrovare più profondamente loro stessi. Ma è soprattutto nell'Islamismo e nel Cristianesimo che questo tipo di isolamento rituale ebbe la maggior diffusione.

Islamismo. L'uso di dedicarsi per un certo periodo alla preghiera e al digiuno (*khalwah*), lontano dai contatti sociali e dalle normali occupazioni, è ampiamente documentato nel mondo islamico molto prima che nel Cristianesimo. La fonte di ispirazione di questa pratica sta nel Corano, secondo il quale Dio consegnò la Legge a Mosè al termine di un isolamento di quaranta giorni (sura 7,142). Vi è detto inoltre che Adamo ricevette il soffio vitale solo quaranta giorni dopo che era stato formato nell'argilla. Il Profeta stesso ne lasciò un esempio, con frequenti ritiri. Il grande mistico andaluso Muḥammad ibn al-'Arabī (morto nel 1240) racconta le rivelazioni avute durante un ritiro a Siviglia in età molto giovane (*Al-futūḥāt al-makkīyah*, Cairo 1329 dell'Egira/1911 d.C., I, p. 186). Ibn al-'Arabī scrisse anche un trattato sulle condizioni necessarie al ritiro, il *Kitāb al-khalwah*. Un secolo più tardi, l'indiano Sharaf al-Din Manērī (morto nel 1381) dedicò una delle sue *Cento lettere* all'illustrazione delle origini e dello scopo del ritiro. Uno degli elementi essenziali è la memoria di Dio, vale a dire il senso della presenza di Dio e l'invocazione del suo nome. Rivivendo il senso della divina presenza, l'isolamento rituale sana e fortifica l'anima e la dispone a continuare in quella presenza quando l'interessato ritorna alla vita ordinaria.

Negli ordini sufi, il superiore è tenuto ad andare periodicamente in ritiro; così anche i novizi, generalmente per quaranta giorni e in luogo solitario, oppure, se si tratta del membro di una comunità, in una cella buia. Il digiuno è essenziale in questo tipo di isolamento rituale: il consumo di cibo va notevolmente ridotto per l'intero periodo, astenendosene completamente durante gli ultimi tre giorni. Nella vita dei mistici sufi si trovano numerose allusioni a questa pratica (cfr. Javad Nurbakhsh, *Masters of the Path*, New York 1980, pp. 115, 117). Ibn al-'Arabī ci narra di un ritiro fatto col maestro Abū Zakarīyā' Yaḥyā ibn Ḥassān (*Sufis of Andalusia*, Berkeley 1971, p. 138).

Cristianesimo. Nel Cristianesimo, questo tipo di isolamento rituale volto a un rinnovamento spirituale attraverso la meditazione, la preghiera e il silenzio ha raggiunto, specie negli ultimi secoli, un alto grado di sviluppo. Ha spesso luogo sotto la guida di un maestro, che si impegna in dialoghi periodici con l'interessato, o, viceversa, impartisce istruzioni se si tratta di un gruppo.

È significativo che certe storie popolari di ritiro abbiano inizio con l'episodio narrato da Marco (e, alquanto ampliato, nei paralleli di Matteo e di Luca) del ritiro di Gesù nel deserto di Giuda, dopo il battesimo e la «discesa» su di lui dello Spirito Santo. Il racconto di Marco (1,12-13) non è solo cristologico nel contenuto, ma anche esemplare nell'intenzione. Gesù, dopo il battesimo e la consacrazione ad opera dello Spirito Santo, appare come il nuovo Adamo, dimorante fra animali selvaggi e assistito dagli angeli. Durante questo periodo (gli studiosi discutono se il passo esistesse nella tradizione precedente a Marco), Gesù venne tentato dallo spirito del male, ma, a differenza del primo Adamo, superò la prova (cfr. Vincent Taylor, *The Gospel according to Mark*, London 1955, pp. 162-64). Di per sé, l'episodio non attribuiva apertamente a Gesù l'intenzione di dedicarsi in particolar modo ad esercizi spirituali di preghiera. Secondo Matteo (4,1-11) e Luca (4,1-13), la tentazione avvenne invece al termine dei quaranta giorni.

La narrazione del soggiorno di Gesù nel deserto aggiungeva implicazioni spirituali ancor più ricche ai testi biblici sul passaggio del popolo ebraico nel deserto, prima dell'entrata a Canaan. Il deserto diventa qui il simbolo di un nuovo atteggiamento spirituale. Origene, nel suo *Commento all'Esodo*, parla di bisogno dell'isolamento rituale: dobbiamo abbandonare i luoghi familiari e appartarci dove possiamo essere liberi dalle preoccupazioni mondane, in un luogo di silenzio e di pace interiore, dove possiamo apprendere la saggezza

e raggiungere una conoscenza profonda della parola di Dio (*In Exodum Homiliae*, Wilhelm Baehrens, cur., Leipzig 1920, p. 167).

Traendo ispirazione dall'esempio di Gesù, le Chiese cristiane stabilirono presto un periodo di quaranta giorni dedicati al digiuno, all'astinenza e all'intensificazione della preghiera, come preparazione alla Pasqua. Nei sermoni quaresimali dei Padri si intrecciavano due temi: quello della partecipazione alle lotte e alle sofferenze di Cristo durante la Passione, come preparazione a celebrare la Resurrezione, e quello della proiezione nella quaresima del digiuno e delle tentazioni subite da Gesù nella solitudine del deserto di Giuda. A questo modello fondamentale essi sovrapposero a volte l'immagine della peregrinazione degli Ebrei nel deserto, con tutte le prove e le tentazioni che vi subirono (cfr. Leone Magno, *Sermoni quaresimali*, *Patrologia latina* LIV). Nei sermoni ai laici non si chiedeva loro di andare in ritiro (benché si chiedesse di intensificare la preghiera), ma si esortavano alla conversione, alla carità verso i poveri, alla riconciliazione coi nemici. Tradizionalmente venivano anche sollecitati a rinunciare ai divertimenti e agli spettacoli.

L'anonimo autore della *Regola del Maestro* (Italia centrale, circa 500) inserì tre capitoli sull'osservanza della Quaresima da parte dei monaci, prescrivendo l'intensificazione della preghiera, del digiuno e dell'astinenza (*Regola del Maestro*, capp. 51-53). Benedetto (480-circa 547) ridusse la regola quaresimale a un unico capitolo, in cui riecheggiava Leone Magno e la *Regola del Maestro* e aggiungeva la raccomandazione che i monaci intensificassero la preghiera individuale e limitassero i rapporti reciproci (*Regola di san Benedetto*, cap. 49). La Quaresima tendeva quindi a diventare una specie di isolamento rituale di quaranta giorni trascorsi nel silenzio, nella preghiera, nel digiuno e nell'astinenza. Dal Medioevo in poi, gli ordini monastici cominciarono a interrompere ogni contatto, anche epistolare, con gli estranei, per tutto il tempo della Quaresima. Così, il ritiro quaresimale era sostanzialmente inteso al rinnovamento dello spirito e in esso il fedele riviveva certi temi fondamentali del Cristianesimo, derivati soprattutto dalla passione di Cristo, ma anche dal suo ritiro e digiuno nel deserto.

È opportuno ricercare a questo punto l'origine, nelle Chiese cristiane, della pratica dell'isolamento rituale vero e proprio, ossia di quello praticato per devozione, da soli o in un piccolo gruppo, per un tempo più o meno breve. Era appunto la celebrazione della Quaresima a suggerire il primo tentativo in questa direzione. Tra la fine del IV secolo e l'inizio del V, Eutimio Magno, monaco di Melitene, adottò la consuetudine annuale del ritiro quaresimale, salendo su un monte per dedicarsi alla preghiera e al digiuno. Più tardi si recò annualmente con un amico nel deserto di Koutila (cfr. Cirillo di Scitopoli, *Vita di Eutimio*, E. Schwartz (cur.), in *Texte und Untersuchungen*, IL, n. 2, Leipzig 1939, pp. 3-85). Il ritiro di Gesù nel deserto divenne così un modello imitato alla lettera. È certamente possibile – anzi, probabile – che altri monaci seguissero la stessa norma nel tentativo di praticare durante la Quaresima una vita più rigorosamente eremitica.

Un altro fatto storico potrebbe considerarsi anticipatore del moderno isolamento rituale. I pellegrinaggi ai santuari, così frequenti in certi periodi del Medioevo, comportavano per il pellegrino una rottura con la normale situazione, la partenza dalla propria città e dalla famiglia, per visitare un luogo santo, generalmente lontano («to *ferne* halwes», «verso santi lontani»), come dice Chaucer nel prologo ai *Canterbury Tales*, facendosi beffe dei pellegrinaggi inglesi che non portavano più in là di Canterbury). La Palestina, le tombe degli apostoli a Roma, Compostela erano fra le mete più comuni. La ragione profonda di questi viaggi era il desiderio di visitare un luogo sacro, dove le reliquie di un santo o qualche immagine sacra particolarmente venerata rendevano meglio percepibile la presenza del soprannaturale. Talvolta i pellegrinaggi diventavano l'occasione di un processo di conversione e di separazione dal mondo. È degno di nota, ad esempio, che, nel XII secolo, il primo nucleo di eremiti della Madonna, sul monte Carmelo (il futuro Ordine carmelitano), era costituito da Europei occidentali che si erano stabiliti in Terra Santa. In alcuni casi, il pellegrinaggio a un santuario era assistito da una comunità monastica, che gestiva una locanda per quanti venivano a trascorrere un certo periodo di preghiera e di silenzio. Particolare documentato, forse fin dal XII secolo, a proposito del santuario e abbazia di Einsiedeln, in Svizzera (Ludwig Raeber, *Our Lady of Hermits*, Einsiedeln 1961) e, poco più tardi, a proposito del santuario e monastero di Montserrat, in Spagna (Joan Segarra, *Montserrat*, Barcelona 1961).

Ma l'isolamento rituale più comunemente noto in questi ultimi secoli ha le sue radici nel movimento spirituale chiamato *Devotio moderna*, iniziato da Geert Groote (1340-1384) nei Paesi Bassi, il cui rappresentante più noto è Tommaso da Kempis (circa 1380-1471). Groote, convertito a una vita di devozione nel 1374, si ritirò per qualche tempo nella certosa di Munnikhuizen, presso Arnhem, sul Reno. I Fratelli della Vita comune e gli autori della *Devotio moderna* divulgarono la loro forma di devozione fra il clero secolare e i laici, con un'interpretazione pratica e ascetica, adatta agli orizzonti chiaramente individualistici dell'Occidente cristiano dell'epoca. In seguito, le varie forme di

meditazione si affinarono e si ebbero al riguardo vari manuali. Agli inizi del XIV secolo, il francescano toscano Giovanni de Caulibus pubblicò le *Meditazioni sulla vita di Cristo*; Gerardo di Zutfen (morto nel 1398), nel suo *De spiritualibus ascensionibus*, suggerì un metodo preciso di meditazione e di esame, ripreso più tardi dal canonico regolare danese Jan Mombaer (morto nel 1501), l'ultimo maestro della *Devotio moderna*, che la usò come strumento di riforma nei monasteri dei chierici regolari in Francia. Nel 1500, l'abate riformato di Montserrat, Francisco Jiménez de Cisneros, stampò l'*Ejercitatorio de la vida espiritual*, contenente un metodo preciso di meditazione e un piano delle varie meditazioni articolato in quattro successive settimane. La tecnica sviluppata dalla *Devotio moderna* poté così venire adottata in un periodo espressamente riservato alla preghiera e alla meditazione.

Questa tecnica culminò negli *Esercizi spirituali* di Ignazio di Loyola, intreccio metodico di meditazioni, contemplazioni ed esami, più o meno sviluppati, che si susseguono nell'arco di quattro settimane, accompagnati da una serie di consigli e di regole. Ignazio tratteggiò dapprima il metodo durante il ritiro di Manresa e lo perfezionò poi negli anni successivi, fino alla versione definitiva approvata da Paolo III nel 1548. Nonostante i punti di contatto con alcuni suoi predecessori (specialmente Jiménez de Cisneros, di cui sembra abbia conosciuto il metodo), la vera originalità di Ignazio sta nel vincolare definitivamente queste meditazioni a un ritiro fatto sotto la guida di un maestro, allo scopo fondamentale di scegliere un modo di vita appropriato per un miglior servizio verso Dio – di qui le regole di giudizio che accompagnano gli *Esercizi*. Fin dai primi compagni del Fondatore, i Gesuiti hanno sempre continuato ad esercitarsi su questo testo.

Nel XVI secolo, gli esercizi in ritiro secondo il metodo di Ignazio erano già diffusi, benché all'epoca praticati solo da sacerdoti e religiosi, non dai laici. Per facilitare la sistemazione dei fedeli si istituirono case di accoglienza. La prima venne aperta in una villa di Siena nel 1538, seguita da quelle di Alcalá, in Spagna, nel 1553, di Colonia nel 1561 e di Lovanio nel 1569. Nel XVII secolo, il ritiro fu adottato dai principali esponenti della spiritualità francese. Si dice che san Vincenzo de' Paoli (morto nel 1660) abbia diretto gli *Esercizi* ignaziani per oltre ventimila persone. In forma alquanto modificata e abbreviata, gli *Esercizi* incominciarono a praticarsi anche da un gran numero di laici. Figura eminente nella storia dei ritiri fu l'argentina María Antonia de San José de la Paz (1730-1799), che nel corso della vita ne organizzò complessivamente per oltre centomila persone. Quello ignaziano, tuttavia, ripetendosi periodicamente da parte di fedeli che già avevano scelto un tipo particolare di vita cristiana (sacerdotale, religiosa o secolare), e in questa pratica cercavano solo un rafforzamento della propria spiritualità, venne appunto gradualmente trasformandosi in ritiro di rinnovamento spirituale.

Sacerdoti, religiosi e seminaristi della Chiesa cattolica fanno generalmente otto giorni di esercizi spirituali all'anno e la stessa norma è seguita oggigiorno da molti cattolici laici. Alcuni, addirittura, fanno periodicamente esercizi di un mese. Di conseguenza, si possono trovare case di ritiro spirituale in tutti i paesi in cui è presente la Chiesa cattolica. Nel 1836 il vescovo di Viviers, in Francia, approvò la Congregazione delle Suore della Madonna del Cenacolo, fondata da Marie Victoire Thérèse Couderc e da Jean-Pierre Étienne Terme. Chiamate inizialmente *Dames de la Retraite* («dame del ritiro»), queste suore promossero la pratica fra i laici. Attualmente hanno case in Inghilterra (fin dal 1888) e anche più negli Stati Uniti, dove giunsero nel 1892. Analogo scopo hanno le Suore del Ritiro del Sacro Cuore, fondate nel 1678 a Quimper, in Francia, da Claude Thérèse de Kermeno. Altri religiosi, uomini e donne, si dedicano al medesimo apostolato. In Francia, verso la fine del secolo scorso, venne fondata l'*Oeuvre des Retraites de Perseverance* e presto il movimento si estese all'Italia. Il suo scopo è quello di promuovere ritiri annuali e giornate mensili di raccoglimento fra i laici, come mezzo di rinnovamento della vita cristiana. Oltre al ritiro di un mese o di otto giorni ogni anno, vi sono, dove predomina l'influsso ignaziano, quelli di fine settimana per laici, che seguono metodi diversi: scritturale, carismatico, curativo, ecc. Negli Stati Uniti venne fondata nel 1928 la Conferenza del Ritiro dei Cattolici Laici. Una lega del ritiro fondata dalle Suore del Cenacolo divenne, nel 1936, il Movimento Nazionale del Ritiro delle Donne Laiche.

Una forma particolare di isolamento spirituale, originariamente praticata dai cattolici, venne divulgata dal movimento noto come *Cursillos de Cristiandad*, fondato dal vescovo Hervás a Maiorca nel 1949 ed estesosi poi a vari altri paesi. Si tratta di un gruppo di cristiani di ogni estrazione sociale, che si ritirano per alcuni giorni, si dedicano alla riflessione, alla liturgia e al dialogo comunitari, oltre che alla meditazione personale, esaminando e condividendo la concreta esperienza di fede della loro vita quotidiana. Il movimento dei *Cursillos*, che esiste da qualche anno negli Stati Uniti, organizzato a livello nazionale e a livello diocesano, viene praticato, entro certi limiti, anche da altri gruppi cristiani, specie Luterani ed Episcopali.

Infine, occorre accennare al ritiro mensile, o giorno del raccoglimento. Praticato soprattutto da religiosi e sacerdoti nel secolo scorso, divenne pressoché obbli-

gatorio quando Pio X lo raccomandò nell'esortazione al clero cattolico nel 1908. Anche il Concilio Vaticano II, col *Decreto sul Sacerdozio*, raccomandò al clero la pratica del ritiro (*Presbyterorum Ordinis*, n. 18).

BIBLIOGRAFIA

Poco o nulla è stato pubblicato su questa materia in generale. Riferimenti al ritiro, all'isolamento rituale e simili possono trovarsi in qualsiasi studio generale sul misticismo induista, musulmano, cristiano, oltre che in opere riguardanti la fenomenologia della religione. Possono tuttavia raccomandarsi opere che si occupano di tradizioni specifiche. Per uno studio sulla tradizione del ritiro nelle società tribali, cfr. V. Turner, *The Forest of Symbols*, Ithaca/N.Y. 1969 (trad. it. *La foresta dei simboli*, Brescia 1976). Sul ruolo dell'isolamento nella tradizione monastica buddhista, cfr. J.C. Holt, *Discipline. The Canonical Buddhism of the Vinayapaṭaha*, Delhi 1981. Circa il ritiro nella tradizione cristiana, cfr. il pregevole articolo di T.E. Dubay, in *New Catholic Encyclopedia*, New York 1967, XII. Altro studio sull'argomento è I. Iparraguirre, *Historia de la practica de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola*, I-II, Bilbao 1946-1955. Circa il ruolo del ritiro nelle Chiese ortodosse orientali, cfr. Catherine de Hueck Doherty, *Sobornošt*, Notre Dame/Ind. 1977 (trad. it. *Sobornošt. L'unità della mente e del cuore*, Milano 1981). Per lo studio dei ritiri musulmani, cfr. M. ibn al-'Arabī, *Kitāb al-khalwah*, Aya Sofia 1964; e le lettere 96 e 22 in S. Maneri, *The Hundred Letters*, New York 1980.

JUAN MANUEL LOZANO

L

LIBAZIONE. La libazione è una delle cerimonie religiose più antiche e probabilmente una delle meno comprese. Essa consiste essenzialmente nel versamento sacrificale di liquidi. La sua importanza risiede probabilmente nell'atto del versare, dal momento che i liquidi che vengono versati (vino, latte, miele, olio e in qualche caso sangue) e i luoghi su cui si versa (sul terreno, in una fossa, sull'altare, sopra la vittima sacrificale, dentro un recipiente) sono estremamente vari e disparati. La libazione è stata riconosciuta già nell'Età del bronzo, per le tante brocche e ciotole scoperte negli scavi o raffigurate sui rilievi sulla roccia, sui vasi dipinti, oppure su gemme, sigilli e anelli. Il rito si può incontrare in quasi tutte le aree culturali e geografiche, ma i tipi di libazione e le forme della celebrazione, il luogo di culto, le relazioni con altri riti, i materiali sacrificali, i significati e le funzioni differiscono da una religione all'altra, e addirittura all'interno di una medesima religione.

Nonostante il grande numero di testimonianze, molti dei problemi fondamentali sono rimasti insoluti. Le informazioni relative alla religione greca, per esempio, sono estremamaente complesse, ma la situazione potrebbe essere altrettanto confusa anche per altre religioni, quelle in cui i dati non sono così ampiamente conservati. Su questo punto, inoltre, è facile riscontrare una notevole somiglianza anche tra religioni che per altri aspetti non presentano molti elementi in comune, come per esempio tra i riti sacrificali della Grecia classica e la tradizione sacerdotale dell'Antico Testamento.

Nome e terminologia. Il termine libazione deriva dal latino *libatio* («offerta sacrificale di una bevanda»). La parola è connessa con il sostantivo greco *loibe* («libazione») e con il verbo *leibo* («versare una libazione»), usati già da Omero. Più comuni di questo termine poetico, tuttavia, sono i sinonimi *spendo*, *sponde* (ittita: *shipand-*; latino: *spondeo*; germanico: *spenden*; inglese: *spend*) e *cheo*, *choe*. Il campo semantico riconduce a un rito religioso indoeuropeo connesso con un ampio ventaglio di funzioni giuridiche e sociali.

Significato. Il significato dell'offerta della libazione può variare quanto i modi in cui viene celebrata. Non si conosce con certezza quale fosse il significato originario del rito, sempreché vi fosse un unico significato originario. Forse il significato o i significati originari si trovano ancora nascosti tra le numerose applicazioni e gli sviluppi che a prima vista appaiono invece secondari. Il rito della libazione, che è piuttosto semplice e di non grande interesse, ha forse attratto a sé alcune interpretazioni e connessioni con altri riti di maggiore complessità. In questa materia la storia può fornire parecchi esempi.

Le fonti più antiche trattano della libazione come di una offerta separata di doni: questa fu probabilmente la sua funzione originaria. Nella religione assira e babilonese, per esempio, il compito di offrire libazioni agli dei era riservato essenzialmente al re. La libazione era una delle porzioni di cibo presentate alle divinità sulle mense degli altari, attorno ai quali gli dei si raccoglievano con avidità. Differente era invece lo scopo delle libazioni legate ai riti di purificazione e alle pratiche magiche. Le antiche fonti egizie mostrano una situazione assai simile: la celebrazione del rito, del resto, non è probabilmente cambiata di molto, attraverso i secoli, sino al periodo greco-egizio, quando la libazione si mostra in tutte le sue varietà nei papiri magici.

Queste fonti presentano libazioni di vino, di miele, di latte, di acqua o di olio nella maggior parte dei riti religiosi, sia isolatamente che in connessione con altre cerimonie. Forse in origine la libazione era separata dai sacrifici di animali, con i quali invece, in seguito, fu spesso collegata. Se all'inizio la libazione fu un'offerta di doni, questi furono probabilmente intesi come doni destinati a contraccambiare la divinità per i benefici ricevuti. Attraverso queste offerte di risorse vitali, la libazione costituiva un atto fondamentale di riconoscenza e di gratitudine, e insieme manifestava la speranza di benefici futuri. Lo scambio dei doni rende la libazione parte della comunicazione con la sfera divina della vita. In questo modo si spiega perché anche le divinità sono spesso raffigurate nell'atto di offrire libazioni.

Religione greca. Le libazioni divennero comuni a partire dal periodo minoico e miceneo (circa 2000 a.C.). Le gemme spesso riportano scene sacrificali in cui compaiono brocche per le libazioni e tavole di offerte piene di pane e di frutta. Mentre tali raffigurazioni separano, di norma, i doni votivi di questo genere dai sacrifici animali, vi è almeno una notevole eccezione: il sarcofago di Hagia Triada, risalente al Tardo Minoico (circa 1500 a.C.; cfr. Long, 1974). Una delle scene presenta una processione di uomini e di donne che portano recipienti contenenti dei liquidi: la prima della fila, una sacerdotessa, sta versando il suo recipiente in un cratere. Questa scena probabilmente raffigura la cerimonia della mistura del vino con l'acqua in vista della libazione. In un'altra scena si vedono alcuni altari situati in un sacrario alberato. Una sacerdotessa celebra di fronte a uno di questi altari, sul quale si trova una brocca per le libazioni e un cesto di pane e di frutta. Dietro a questo altare, sullo sfondo, compare un altro grande tavolo su cui è disteso un toro appena sacrificato, il cui sangue cola dalla gola in un recipiente posto sul pavimento. I dati che si possono ricavare da queste raffigurazioni suggeriscono di anteporre l'origine del successivo sacrificio greco ancora prima del periodo arcaico, quando le offerte originariamente separate erano già associate al sacrificio animale.

Non è facile comprendere la relazione che intercorre tra la libazione e i particolari sacrifici cruenti celebrati nel corso dei riti funerari per gli eroi (Pindaro, *Olimpica* 1,90, con l'espressione tecnica *haimakouria*, «libazione di sangue»; Omero, *Iliade* 23,34; Plutarco, *Aristide* 21). Se questi riti cruenti siano da considerarsi forme diverse dalle libazioni, oppure in alcuni casi si tratti di adattamenti alle libazioni, è ancora ben lontano dall'essere chiarito.

Come le offerte di doni continuarono nella religione della Grecia classica, così anche le libazioni penetrarono in molti altri riti e divennero parte di essi. Il sacrificio di animali, ad esempio, comprendeva la libazione come parte dell'offerta preliminare (Aristofane, *Pace* 431-35) e anche nella conclusione, quando veniva versato del vino sul fuoco che consumava i resti della vittima. Le riunioni simposiache prevedevano libazioni da parte di tutti i partecipanti, insieme a invocazioni e preghiere. Un desiderio di protezione e, in particolare, di un sicuro ritorno appare inoltre evidente nelle libazioni offerte poco prima dei viaggi per mare (Tucidide VI, 32,1s.; Pindaro, *Pitica* 4,193-200) o di una battaglia (*Iliade* 16,220-52). Le libazioni connesse con gli accordi giuridici, invece, avevano un significato differente, poiché manifestavano l'impegno di sottostare alle obbligazioni contratte. Ancora differenti erano le libazioni rivolte magicamente ai morti, delle quali possediamo alcuni resoconti letterari: il loro ruolo specifico e la loro funzione, tuttavia, nonostante tentativi già antichi di spiegazione, rimangono ancora piuttosto ambigui (per esempio l'epiteto *gapotos*, «bevuto dalla Terra», in Eschilo, *Persiani* 621). Un riflesso di credenze popolari si riconosce nell'osservazione di Luciano (*Sui funerali* 9) secondo la quale le anime dei defunti ricevono nutrimento dalle libazioni. Infine le libazioni di olio, un altro costume antichissimo, si svilupparono piuttosto in direzione magica: l'unzione di pietre o di stele funerarie era comune in molte parti del mondo antico.

Qualunque sia stato lo scopo originario delle libagioni di acqua, esse furono in seguito intese soprattutto nei termini della purificazione. Questo vale specialmente per l'abluzione delle mani (*chernips*) che si praticava all'inizio delle cerimonie di offerta. Libazioni di acqua, inoltre, venivano compiute sulle tombe, versando acqua sopra di esse o nel loro interno. La mitologia ci fornisce una spiegazione secondaria: si trattava di bagni di acqua (*loutra*) nell'altro mondo (Sofocle, *Elettra* 84,434), oppure di una rinfrescante bevanda per i morti assetati (cfr. Lc 16,24). Le origini delle feste nel corso delle quali si portava dell'acqua (*hydrophoria*), che risalgono a tempi assai antichi, era ancora diversa, poiché lo scopo originario era probabilmente la purificazione. Un altro rito con l'acqua si ritrova, infine, nei misteri di Eleusi: alla conclusione delle cerimonie due grosse anfore venivano riempite e poi rovesciate, l'una verso l'oriente e l'altra verso l'occidente. Nel frattempo, probabilmente, gli iniziati gridavano: *hye kye*, intendo dire al cielo «piovi» e alla terra «concepisci».

Religione di Israele. Le libazioni del popolo di Israele, che ci sono note dalle Scritture ebraiche e dalla Mishnah (*Sukkah* 4,9), sono in apparenza assai simili alle cerimonie greche. Simili sono anche alcune delle

ambiguità, come pure il ruolo del sangue in relazione alle libazioni (cfr. McCarthy, 1973; Kedar-Kopfstein, 1978). L'organizzazione del rito sacrificale ebraico risulta, nei testi sacerdotali, comparabile a quella del sacrificio greco. Nelle Scritture, peraltro, non compare alcun tentativo di spiegare lo scopo delle libazioni. Quando qualche spiegazione viene fornita, peraltro, essa si riferisce piuttosto alla critica delle religioni straniere ed è carica di sarcasmo (Is 1,11; Sal 50,13). Insieme ad altre parti del culto sacrificale, anche la libazione fu ripresa dai Cananei. La radice del termine che designa la libazione (*nsk*) si incontra anche nell'ugaritico e nel fenicio-punico. Una diretta ripresa di rituali stranieri, comprendenti anche libazioni, è rappresentata dall'imitazione da parte del re Achaz del culto regale di Damasco (2 Re 16,10-18) e dal decreto di Artaserse nei confronti di Esdra (Esd 7,17). Le dure polemiche dei profeti dimostrano, a loro volta, l'origine straniera delle libazioni (Ger 7,18; 19,13; 32,29; Ez 20,28; Dt 32,38; Sal 16,4). I testi che trattano della libazione la menzionano sia da sola (Gn 28,18; 35,14; Ger 7,18; 19,13; 32,29; 44,17-19; 44,25; Ez 20,28; Sal 16,4) che in connessione con la *minḥah*, l'offerta di cereali (Gl 1,9; 1,13; 2,14; Is 57,6). La legislazione sacerdotale mostra una combinazione di *minḥah* («offerta di doni») e di *nesekh* («libazione») con l'«offerta sul fuoco» (*'olah*) (Lv 23,13; 23,18; 23,37; Nm 6,15; 6,17; 15,10; 28,7-31; 29,39): come ad esempio nelle offerte del mattino e della sera in *Esodo* 29,40s. I riferimenti agli oggetti rituali utilizzati per le libazioni confermano ciò che è conosciuto attraverso gli scavi (Es 25,29; 30,9; Nm 4,7; 1 Cr 29,21; 2 Cr 29,35). L'unzione delle pietre con olio era forse tradizionale a Bethel (Gn 28,18; 35,14); sono pure menzionate alcune libazioni con acqua (1 Sam 7,1; 2 Sam 23,16; 1 Cr 11,18). La concezione che vede nel vino un simbolo del sangue è invece posteriore (Sir 50,15).

Sviluppi particolari. Alcune religioni e alcune culture hanno sviluppato forme particolari di offerta di libazione, molte delle quali meritano di essere menzionate. Il culto iranico dell'*haoma* risale a grande antichità. Questa bevanda di immortalità era già conosciuta da Zarathustra (Zoroastro, circa 600 a.C.), che la criticò. Testi posteriori dimostrano che egli riformò il rito e in questo modo ne garantì la continuità. Il culto dell'*haoma* corrisponde al culto vedico del *soma*. Il *soma* è nello stesso tempo una divinità e una pianta dalla quale deriva un succo che, quando viene spremuto e poi mescolato con acqua e latte, diventa appunto la bevanda *soma*. Questa bevanda viene offerta agli dei, ma viene anche consumata dagli uomini durante le feste: essa conferisce l'immortalità (*Ṛgveda* 8,48).

L'antica religione cinese sviluppò la festa di Shih-tien («versare una bevanda di offerta»). La cerimonia sembra avere le sue origini nel culto degli antenati ed è connessa con la venerazione rivolta a Confucio e al suo allievo Yen Hui. Essa consiste in un sacrificio e in un banchetto. Sotto la dinastia Ming (1368-1644), il rito Shih-tien conobbe larga diffusione, in connessione con il culto di Confucio. Anche lo Scintoismo presenta un caso interessante per la sua estrema antichità: si tratta del sacrificio del leggendario primo imperatore, Jimmu. L'offerta comprende gli elementi essenziali per la sopravvivenza, cibo e bevanda, ed è seguita da una festa. I Vichinghi della Scandinavia celebravano una cerimonia rituale imperniata su grandi bevute di birra. Il *drykkeoffer* era una sontuosa bevuta nel corso della quale tre coppe di idromele venivano offerte rispettivamente a Odino, Thor e Freyja. La triplice offerta ha un curioso parallelo nel sacrificio greco, ma bevute rituali di birra si incontrano nei luoghi più diversi, come ad esempio nell'Asia sudorientale.

Per ragioni differenti, molte delle maggiori religioni hanno completamente eliminato le libazioni. Il Buddhismo si oppone per principio ai sacrifici. L'Ebraismo fu costretto ad abbandonare il proprio rito sacrificale, e con esso le libazioni, a causa della distruzione del Tempio di Gerusalemme, nel 70 d.C. Il Cristianesimo non trova posto per le libazioni nel suo culto. Esso usa l'acqua per il battesimo; vede nel vino il sangue di Cristo, la bevanda sacramentale dell'Eucaristia (sostituita in alcuni casi dal latte o dal miele), che viene offerta non *alla* ma *dalla* divinità e che, peraltro, di certo non deve essere versata; usa olio per l'unzione sacramentale. L'Islam non possiede sacrifici nel senso proprio del termine. Le libazioni preislamiche di latte, diffuse tra gli arabi, furono abolite, anche se in alcune zone esse ancora persistono.

BIBLIOGRAFIA

Non esiste alcuna ricerca che tratti in maniera adeguata il tema della libazione nelle diverse religioni e neppure le Enciclopedie, in genere, dedicano un articolo particolare a questo importante rituale. La Bibliografia che segue elenca alcune opere che raccolgono le testimonianze provenienti da particolari religioni, offrono una veduta d'insieme oppure contengono indicazioni bibliografiche.

J.P. Asmussen e J. Laessøe (curr.), *Handbuch der Religionsgeschichte*, I-II, Göttingen 1971-1975 (alcune delle sezioni, dedicate alle diverse religioni, si occupano anche della libazione; cfr. anche l'Indice, s.v. *Opfer (Trink-, Libations-)*.

H. Bonnet (cur.), *Reallexikon der Ägyptischen Religionsgeschichte*, 2ª ed. Berlin 1952 (pp. 424-26, s.v. *Libation*: analisi delle testimonianze della religione egizia, con utile bibliografia).

J.F. Borghouts, *Libation*, in *Lexikon der Ägyptologie*, Wiesbaden

1980 (presenta le testimonianze della religione egizia alla luce della ricerca più recente).

W. Burkert, *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin-New York 1972 (trad. it. *Homo Necans. Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica*, Torino 1981). Studio fondamentale sui riti sacrificali greci e sulla loro preistoria.

W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassische Epoche*. Stuttgart 1977 (trad. it. *I Greci*, I-II, Milano 1984). Il miglior resoconto sullo stato attuale della ricerca sulla religione greca, con sezioni dedicate alla libazione. Contiene anche un'ampia raccolta bibliografica.

D. Gill, *Trapezomata. A Neglected Aspect of Greek Sacrifice*, in «Harvard Theological Review», 67 (1974), pp. 117-37 (sulle offerte votive esposte sulle tavole per gli dei).

Fr. Graf, *Milch, Honig und Wein. Zum Verständnis der Libation im griechischen Ritual*, in *Perennitas. Studi in onore di Angelo Brelich*, Roma 1981, pp. 209-21 (importante studio sulla complessità del rituale greco, in particolare sul latte, sul miele e sul vino. Ottimi riferimenti bibliografici).

Kr. Hanell, *Trankopfer, Spenden, Libationen*, in *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschft*, 2ª serie, VI, Stuttgart 1937 (raccolta di testimonianze sulle libazioni nella religione greca).

W. Herrmann, *Götterspeise und Göttertrank in Ugarit und Israel*, in «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft», 72 (1960), pp. 205-16 (compara le testimonianze provenienti da Ugarit con l'Antico Testamento).

B. Kedar-Kopfstein, *Dām* [Sangue], in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, II, Stuttgart 1977 (documentazione e studi sul sacrificio cruento nel Vicino Oriente antico e nell'Antico Testamento).

K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, München 1960 (sintesi delle testimonianze sulla religione romana).

Charlotte R. Long, *The Ayia Triadha Sarcophagus. A Study of Late Minoan and Mycenaenan Funerary Practices and Beliefs*, Göteborg 1974 (indagine sulle scene sacrificali del sarcofago di Hagia Triada, con ricca documentazione fotografica).

D.J. McCarthy, *The Symbolism of Blood and Sacrifice*, in «Journal of Biblical Literature», 88 (1969), pp. 166-76.

D.J. McCarthy, *Further Notes on the Symbolism of Blood and Sacrifice*, in «Journal of Biblical Literature», 92 (1973), pp. 205-10 (esamina i dati e il possibile significato del sacrificio cruento nel Vicino Oriente antico, in Israele e nella religione greca).

K. Meuli, *Griechische Opferbräuche*, in O. Gigon e K. Meuli (curr.), *Phyllobolia für P. von der Mühll*, Basel 1946, pp. 185-288 (ristampato in K. Meuli, *Gesammelte Schriften*, II, a cura di Th. Gelzer, Basel 1975 (uno studio fondamentale).

O. Michel, *Spendomai, spendō*, in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, VII, Stuttgart 1964 (trad. it. *Grande lessico del Nuovo Testamento*, XII, Brescia 1979) (raccoglie testimonianze dall'Antico Testamento, dall'Ebraismo e dal Cristianesimo. Contiene una ricca bibliografia, per la quale cfr. anche *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, X.2, Stuttgart 1979).

Elpis Mitropoulou, *Libation Scenes with Oinochoe in Votive Reliefs*, Athenai 1975 (raccoglie la documentazione che interessa la storia dell'arte).

M.P. Nilsson, *The Minoan-Mycenaean Religion and Its Survival in Greek Religion*, 1950, 2ª ed. riv. New York 1971 (importante soprattutto per il materiale iconografico).

M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I-II, 3ª ed. München 1967-1974 (un lavoro monumentale, particolarmente importante per i riferimenti bibliografici).

R. Rendtorff, *Studien zur Geschichte des Opfers im alten Israel*, Neukirchen-Vluyn 1967 (l'unico studio critico moderno sulla libazione nell'Antico Testamento. Contiene un'ampia bibliografia).

W. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites. The Fundamental Insitutitions*, 1889, 3ª ed. New York 1969 (un classico ancora indispensabile).

P. Stengel, *Opferbräuche der Griechen*, Leipzig 1910 (studio fondamentale sulla terminologia greca e sulle pratiche sacrificali).

P. Stengel, *Die griechischen Kultusaltertümer*, 3ª ed. riv. München 1920 (opera di riferimento per le pratiche cultuali dei Greci. Sulle libazioni cfr. pp. 103ss.).

D. Wachsmuth, *Trankopfer*, in K. Ziegler (cur.), *Der Kleine Pauly*, V, München 1975 (aggiorna i vecchi articoli di Kr. Hanell e L. Ziehen, con aggiunte bibliografiche).

A. Wendel, *Das Opfer in der israelitischen Religion*, Leipzig 1927 (studio fondamentale e ancora valido).

L. Ziehen, *Nēphalia*, in *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, XVI, Stuttgart 1935 (sulle libazioni con il vino nella religione greca).

HANS DIETER BETZ

LINGUAGGIO SACRO. Il linguaggio, in quanto forma fondamentale dell'espressione umana, è un elemento centrale in ogni tradizione religiosa e può essere esaminato da varie prospettive. Questa voce non riguarderà la questione teologica su come accertare la verità delle affermazioni religiose; cioè, più che occuparsi della funzione del linguaggio nel fare affermazioni su una realtà sacra, l'attenzione sarà incentrata sui tipi di funzioni sacrali alle quali il linguaggio è stato applicato, come la consacrazione e la preghiera, e sui modi in cui il linguaggio stesso è stato considerato in quanto manifestazione del sacro.

Gli enormi passi avanti fatti nelle discipline della linguistica e della filosofia del linguaggio negli ultimi decenni hanno fornito allo studioso della religione i mezzi per una caratterizzazione più precisa del linguaggio sacro e delle sue funzioni. I termini tradizionali usati per descrivere le forme del linguaggio sacro – come *preghiera*, *lode* e *parola magica* – sebbene rappresentino importanti riferimenti tematici, sono troppo ampi e imprecisi di per sé per esprimere adeguatamente la ricca varietà di funzioni religiose svolte dal linguaggio e i problemi complessi coinvolti nel raggiungere quegli scopi. La chiave per la moderna com-

prensione del linguaggio consiste nel vederlo come un sistema integrato di componenti che si occupano della forma, dello scopo, come anche del significato. Il linguaggio parlato si manifesta nell'atto linguistico, un tipo di attività umana finalizzata che può essere analizzata dal punto di vista del suo effetto intenzionale all'interno di un contesto sociale. Un atto linguistico implica: 1) un linguaggio nel quale dare forma concreta ad un messaggio; 2) un parlante per mandare il messaggio; 3) un ascoltatore per riceverlo; 4) un mezzo col quale trasmetterlo; e 5) un contesto a cui esso faccia riferimento. Il linguaggio sacro può essere esaminato in relazione a come esso dà una trattazione particolare, a turno, ad ognuno di questi elementi dell'atto linguistico. Perciò vedremo come questi componenti si combinino per raggiungere le varie mète degli atti linguistici sacri.

Linguaggio come manifestazione del sacro. Gli esempi forse più significativi dell'intersezione tra religione e linguaggio sono quei casi in cui il linguaggio è stato visto non solo come un mezzo per riferirsi alla sfera del sacro o per comunicare con essa, ma come una reale manifestazione di un potere sacro. Alcune delle più sofisticate interpretazioni del linguaggio come potere sacro implicano la credenza che nella creazione del cosmo sia intervenuta una forza fondamentale. Tali idee sono ampiamente diffuse.

Linguaggio e creazione. I Karadjeri dell'Australia, per esempio, affermano che fu solo dal momento in cui i primi due esseri umani diedero un nome a tutte le piante e a tutti gli animali, il primo giorno della creazione, che quelle cose cominciarono realmente ad esistere. I testi dell'antica terra dei Sumeri forniscono il primo esempio della dottrina che si trova comunemente nel Vicino Oriente del potere creativo della parola divina. Le maggiori divinità del pantheon sumero prima progettano la creazione col pensiero, poi lanciano l'ordine e pronunciano il nome, e l'oggetto comincia ad esistere. Ben nota è la versione biblica di questo stesso tema, in cui Dio porta l'ordine nel caos semplicemente parlando («Sia la luce», Gn 1,3) e dando un nome («Dio... chiamò la luce giorno e le tenebre notte», Gn 1,5). Il dare un nome, da parte di Adamo, alle piante e agli animali nel secondo capitolo del *Genesi*, come il precedente esempio australiano, conferma la mera esistenza fisica con l'esistenza linguistica. [Vedi *NOME*, vol. 1].

Le religioni dell'India, risalendo all'indietro fino alle più antiche forme attestate dell'Induismo nel periodo vedico (circa 1000 a.C.), contengono le più sviluppate speculazioni sul ruolo cosmico del linguaggio. Numerosi testi vedici riportano la storia di una disputa primordiale tra il linguaggio e la mente per vedere quale sia la forza più fondamentale ed essenziale. Sebbene la mente vinca sempre, tuttavia viene riconosciuto che il linguaggio è una forza cosmica fondamentale. Un dio vedico, Prajāpati, che nei Brāhmaṇa (circa 800 a.C.) figura con grande evidenza come il dio della creazione, pronuncia le sillabe primordiali *bhūr*, *bhuvaḥ*, *svar* per creare la terra, l'atmosfera e il cielo. Si dice che egli dia ordine al mondo per mezzo del nome e della forma (*nāmarūpa*), che altrove sono chiamati i suoi aspetti manifesti. Questi due termini sono elementi chiave in molta della filosofia induista più tarda, rappresentando le due dimensioni fondamentali della realtà. L'unico termine molto importante da questo strato più antico del pensiero indiano sul linguaggio è *vāc*. Significando «linguaggio», esso è stato personificato come una divinità indipendente, la dea che è la moglie di Prajāpati e che, in alcuni luoghi, ha il ruolo del reale agente attivo nella creazione o, più precisamente, nel divenire dell'universo.

Tra le tradizioni religiose occidentali, un'idea paragonabile è stata espressa nella dottrina del *logos*. Essa fu sviluppata nel mondo antico attraverso una combinazione di idee platoniche, aristoteliche e stoiche. Il *logos* era visto come il principio razionale che pervadeva e dava ordine alla natura. Esso era un demiurgo che mediava tra il cosmo creato e il dio trascendente, nella cui mente esistevano le forme eterne. Questa idea fu presa dall'Ebraismo ellenistico (negli scritti di Filone d'Alessandria, 30 a.C.-50 d.C.), dove il *logos* fu identificato con la biblica «Parola di Dio»; da qui essa passò ad influenzare il Cristianesimo, che intorno al 150 d.C. cominciò a riferirsi a Gesù come al Logos. La visione cristiana del Logos sembra sottolineare la sua qualità come linguaggio, parola e messaggio, piuttosto che come mero pensiero; e in aggiunta alla funzione di ordinatore del mondo, c'è l'idea che il Logos sia anche un principio di salvazione, enunciando il messaggio che mostra la via per tornare alla condizione dell'originaria purità cosmica. Una tale concezione del doppio movimento del linguaggio creativo si trova anche all'interno del sistema tantrico indiano.

La filosofia tantrica più importante (che comincia a raggiungere la sua articolazione classica intorno al 1000 d.C.) sviluppò i primi elementi della speculazione indiana sul linguaggio in un sistema cosmogonico e soteriologico completo. La divinità suprema del Tantrismo induista, Śiva, è pura consapevolezza e perciò silenziosa. Ma nella sua prima forma manifesta si unisce alla sua consorte, Vāc («linguaggio»), che è detta anche la *śakti* («potere») di Śiva, l'agente femminile mediante il quale si svilupperà il processo della creazione. La creazione comincia con una sottile vibrazione che si sviluppa nelle «madri delle lettere» dell'alfa-

beto sanscrito, poi nelle parole del linguaggio e infine nei referenti di quelle parole, cioè, gli oggetti concreti del mondo. Alcuni vocaboli monosillabici, chiamati *bāja mantra* (*mantra* sono sillabe, parole o intere frasi che servono sia come espressioni liturgiche sia come mezzi per la meditazione), sono considerate le forme primordiali di questa evoluzione linguistica e, perciò, come manifestazioni sonore dei poteri cosmici basilari: letteralmente «semi» dei costituenti fondamentali dell'universo. Per esempio, *yāṃ* è l'equivalente di vento, *rāṃ* di fuoco. In modo rilevante, l'adepto tantrico che padroneggia l'uso dei *mantra* è considerato come colui che sa come controllare il processo dell'evoluzione cosmica, e che è in grado di rovesciare quel processo per portare se stesso indietro alla condizione dell'unità e del silenzio primordiali che costituisce lo scopo della pratica tantrica.

Una concezione molto simile dell'evoluzione cosmica come identica all'evoluzione linguistica fu sviluppata nella Qabbalah, la tradizione medievale del misticismo ebraico. L'idea base era che lo stesso Dio era totalmente trascendente, ma da lui si dipartiva una serie di dieci emanazioni di luce (*sefirot*) che erano i suoi aspetti manifesti e conoscibili. Comunque, parallela alla dottrina dell'emanazione esisteva la concezione della creazione come spiegazione del linguaggio divino. Invece dei regni della luce, emanava una successione di nomi e lettere divine, cioè le ventidue consonanti dell'alfabeto ebraico. Come nel Tantrismo indiano, una tale credenza porta a una tradizione della parola magica potente; si presumeva che l'iniziato alle pratiche della Qabbalah fosse capace di ripetere atti della creazione cosmica mediante l'esatta combinazione delle lettere ebraiche.

Linguaggio come sostanza sacra. Una caratteristica della moderna comprensione del linguaggio è la consapevolezza che il senso dipenda da un rapporto convenzionale tra il significato e il significante. Quest'ultimo (cioè la parola) è costituito sia da forma (cioè le regole fonetiche e grammaticali della propria formazione) che da sostanza (cioè i suoi suoni, se è una parola pronunciata). Il senso della parola, comunque, non è inerente né alla sua forma né alla sua sostanza. Negli atteggiamenti premoderni verso il linguaggio, tali distinzioni di solito non erano fatte. In particolare, il considerare una qualche manifestazione linguistica come sacra non implicava che essa fosse esclusivamente, o anche primariamente, il significato che le era dato per essere sacra. Molto spesso era la forma esatta o anche la sostanza veritiera in cui era espressa che era sentita come il luogo della sacralità. Questo si nota molto chiaramente nella riluttanza o nel rifiuto di permettere la traduzione di alcune espressioni religiose nelle formulazioni equivalenti. Le tradizioni religiose hanno spesso sostenuto che la sinonimia non conserva la sacralità. Dopo un breve sguardo ad alcuni esempi di sostanza del linguaggio che è considerata sacra, ci rivolgeremo ad alcuni degli importanti modi in cui la forma del linguaggio ha avuto precedenza sul significato in varie tradizioni religiose.

I Dogon dell'Africa credono che il linguaggio usato dal sacerdote durante l'azione rituale contenga una forza vitale, o *nyama*, che è trasmessa dal suo alito e che si viene a mescolare con la forza vitale degli dei invocati e delle offerte sacrificali che devono essere ridistribuite a beneficio di tutto il popolo. Il *nyama* è dato al sacerdote da una divinità serpente che appare la notte e lecca il suo corpo, trasmettendo così l'umidità della parola – lo stesso potere creativo usato da Dio all'inizio del mondo per fertilizzare l'uovo cosmico. I Chamula, una comunità maya del Messico, hanno una nozione similare del potere proficuo inerente alla sostanza del linguaggio sacro usato nel rituale, ritenendo che questo linguaggio più formale e ridondante contenga un «calore» che è consumato dagli dei per mezzo delle altre sostanze offerte.

Linguaggi sacri. È ben noto che molte religioni hanno sviluppato l'idea che un intero linguaggio, di solito diverso dalla lingua comune, sia sacro. Tali linguaggi sono perciò sovente riservati a funzioni liturgiche o ad altre funzioni che trasmettono il potere sacro, come la guarigione o la magia. Un linguaggio sacro solitamente è all'origine la lingua nella quale si ritiene che sia stata ricevuta una rivelazione. Questo può portare alla credenza che quel linguaggio sia particolarmente adatto alla rivelazione – cioè che sia superiore ad altri linguaggi e perciò intrinsecamente sacro. Per esempio, il sanscrito, il linguaggio dei Veda, le più antiche sacre Scritture dell'Induismo, significa letteralmente «perfetto» o «rifinito» (*saṃskṛta*). Nell'Islamismo, l'espressione araba del Corano è considerata come essenziale alla sua santità; come viene detto in molti passi dello stesso libro, «lo abbiamo mandato giù come un Corano arabo». Questo ha talvolta portato alla conclusione che le traduzioni del Corano non sono di per sé Scritture sacre, ma piuttosto dei semplici commenti. Una tale credenza nella sacralità di ciò che originariamente era un dialetto sembra essere un caso speciale dell'idea ampiamente diffusa che il proprio popolo e la propria cultura siano migliori, superiori agli altri in virtù di una maggiore vicinanza agli dei. Per esempio, i Chamula del Messico affermano che la divinità del sole diede loro il migliore di tutti i linguaggi del genere umano; perciò essi lo chiamano «il vero linguaggio».

Oltre a ciò, i Chamula distinguono tre differenti for-

me del loro stesso linguaggio, la più importante delle quali va sotto il nome di: «le parole antiche», quelle che furono date ai loro antenati durante le prime fasi della creazione del mondo. Queste sono le frasi formali usate nel rituale. Questo esempio ben illustra un principio generale. Molti popoli tradizionali, come anche le culture superiori, recitano dottrine sacre e rituali in una forma arcaica di linguaggio che è solo appena comprensibile per i parlanti contemporanei. Ma il linguaggio è considerato sacro, non primariamente perché è diverso dal dialetto, ma perché esso contiene le dottrine di figure venerate del passato, come dei, profeti o antenati. Il desiderio di esprimere la validità immutabile, eterna di una qualche Scrittura o liturgia, non permettendo nessun cambiamento nel tempo nel suo linguaggio, risulterà necessariamente nel linguaggio che diventa ampiamente inintellegibile per coloro che non hanno una speciale preparazione. È questo il caso di molte delle preghiere (*norito*) che sono pronunciate dai sacerdoti nei templi scintoisti, che sono state conservate nel loro giapponese originario del X secolo d.C. L'ulteriore passaggio del tempo può dare vita a un linguaggio pienamente distinto, ora «sacro», come i dialetti derivati sviluppatisi in forme indipendenti. Questo era il caso del sanscrito in relazione alle sue derivazioni dialettali, i prakrit, così come del latino in riferimento alle lingue romanze.

Il posto più evidente che un linguaggio sacro troverà, oltre che nelle Scritture, sarà nel culto. Qui la conservazione di forme arcaiche di linguaggio è parte integrante del generale conservatorismo della pratica liturgica. L'inclusione nella Messa in latino di elementi antichi e di suono esotico, come le formule ebraiche e aramaiche «Alleluja», «Amen», «Maranatha» (Signore vieni) e la preghiera greca «Kyrie eleison», aggiunge un elemento di mistero e un senso di connessione con un passato religiosamente significativo, che anche la fraseologia latina potrebbe eventualmente venire e rappresentare.

Ogni volta che il linguaggio è diventato una semplice forma per l'uomo comune, avendo perso la capacità di comunicare ogni messaggio al di là della sua simbolica rappresentazione di una particolare manifestazione di sacralità, ci sarà una reazione di coloro che vedono la necessità di una Scrittura o liturgia che possa di nuovo parlare e insegnare. Molti movimenti religiosi hanno iniziato su questo tono, protestando contro il freddo formalismo e chiedendo – e di solito producendo – espressioni in volgare dei loro sentimenti religiosi. Il Buddhismo cominciò in questo modo, come fecero anche molti movimenti *bhakti* nell'India medievale. Questi ultimi accentuarono le composizioni in volgare – poesia devozionale – che spesso divennero la base per il fiorire della letteratura nel linguaggio regionale. In Occidente, l'insistenza di Lutero sull'ascoltare, il comprendere e il rispondere alla parola divina portò all'uso protestante delle lingue volgari e alla elevatezza delle pratiche religiose, come il sermone, che mise in rilievo non solo la presentazione delle forme scritturali ma anche l'interpretazione del messaggio scritturale.

Gruppi di parole sacre. Anche se non tutte le religioni sviluppano l'idea di un intero linguaggio come sacro, molte – forse la maggior parte – considerano alcuni sottoinsiemi speciali di parole come una incarnazione del sacro. Il semplice pronunciare o ascoltare parole da questo insieme, che di solito assume la forma di una collezione di sacre Scritture, è ritenuto efficace, sia o no compreso il significato. Questa enfasi sul linguaggio formulare, come opposto a quello spontaneo, porta con sé l'accentuazione delle tecniche di preservazione e di esatta recitazione dei testi dati, più che dei metodi per l'ispirazione e la creazione di nuove espressioni. Le parole sacre della Scrittura sono un dono divino all'uomo, dono che lo solleva dall'onere di inventare una propria risposta, puramente umana, al sacro.

All'interno del gruppo delle sacre Scritture, un singolo passo può emergere come il più sacro di tutti, e perciò il più efficace. L'Induismo riconosce la sillaba mistica *om* come l'essenza di tutti i Veda, e l'inno noto come il Gāyatrī (*Ṛgveda* 3,62,10) ha raggiunto un posto preminente tra i tutti *mantra*. L'unità più piccola del linguaggio sacro è la singola parola, e molte sono state candidate come l'unica che dovrebbe essere considerata la più sacra. Comunque, la parola sacra più ampiamente riconosciuta è il nome di un dio. Questa deriva da una comune associazione del nome di qualcuno con l'anima di quella persona. Il pronunciare il nome era sentito come un qualcosa che dava il potere sull'essere. Così il nome di Dio in varie religioni è stato alternativamente tabu – da evitare perché probabilmente suscita il potere terrificante della divinità – e un punto focale di preghiera, meditazione o magia. Gli Igbo dell'Africa cercano di evitare di usare i nomi degli dei che considerano particolarmente capricciosi, utilizzando invece circumlocuzioni come: «Colui del quale non si può dire il nome». D'altro canto, per i sufi, i mistici dell'Islamismo, l'intensa ripetizione del nome divino più e più volte nella pratica del *dhikr* è considerata uno dei mezzi più efficaci per raggiungere il grado più alto della pura, intera coscienza di Dio.

Il parlante. Proprio come la forma può avere la precedenza sul contenuto, così anche il messaggero può essere un fattore determinante della sacralità del linguaggio, più importante del messaggio stesso. Certamente le caratteristiche possedute dal parlante sono state spesso considerate come i fattori significativi che

contribuiscono all'impatto sacro delle parole pronunciate o che lo limitano. L'impatto più grande avviene quando il parlante è considerato, in effetti, come se fosse un dio. Molto sensazionali sono quei casi in cui si ritiene che un dio parli direttamente e immediatamente mediante una persona nel presente. [Vedi *ORACOLO*]. Qui abbiamo ciò che è stato chiamato un linguaggio profetico o carismatico, che si pone in contrasto col linguaggio liturgico rappresentando una nuova e istantanea infusione di sacralità. Può assumere forme come parlare le lingue (glossolalia), o agire come un *medium*, un oracolo o un profeta.

Per i parlanti umani, in ogni caso, il loro status influirà sulla sacralità attribuita alle loro parole; un particolare status può anche essere una precondizione necessaria per l'uso di parole sacre. I sacerdoti, per esempio, possono avere diritti esclusivi per l'uso di espressioni liturgiche. In India, solo alle tre classi più elevate era permesso di compiere i riti con i *mantra* vedici. Certamente la condizione elevata aumenterà l'efficacia del discorso di una persona. Così i Dinka dell'Africa credono che le parole dei loro sacerdoti siano molto più efficaci nell'invocare, nel pregare e nel maledire perché essi hanno dentro di loro il potere della divinità Carne, che si manifesta nel loro tremito mentre parlano.

Ad un certo punto della loro storia, quasi tutte le religioni hanno lottato col problema di evitare che la loro tradizione di riti e preghiere diventasse un vuoto formalismo. Un modo per risolverlo è stato di insistere che una certa qualità del cuore o della mente accompagni la recita delle formule sacre. Questo di solito implica la più grande attenzione al significato del linguaggio e richiede un diverso atteggiamento da parte del parlante, più che la semplice precisione nella ripetizione delle formule. Nell'India vedica, dove un'esatta articolazione dei *mantra* divenne un ingrediente essenziale di un rituale efficace, fu sviluppata anche l'idea che il sacerdote che aveva una conoscenza esoterica del significato simbolico del rituale, e che silenziosamente provava quella conoscenza durante la celebrazione, aveva il rituale più efficace di tutti. Nel Tantrismo indiano, il *mantra* divenne un mezzo per la meditazione che doveva essere pronunciato con l'esatta consapevolezza di essere efficace. Lo scopo era di avere la consapevolezza del fedele mescolata col potere del pensiero rappresentato dal *mantra*. Un ultimo esempio è il concetto ebraico di *kavvanah*. Negli scritti del Talmud, questo era uno stato di concentrazione mentale appropriato per la preghiera. Ma nel sistema della Qabbalah divenne, durante la recita di una preghiera, una forma di decisa meditazione sul potere cosmico al quale era indirizzata la preghiera. Questo dava un potere su quell'elemento cosmico o permetteva all'anima di salire a quel regno cosmico.

L'ascoltatore. Ci può essere una grande differenza, in relazione al problema della sacralità del linguaggio, tra il parlante e l'ascoltatore o il pubblico. La caratterizzazione di un linguaggio sacro come incomprensibile e valido solo per la sua forma, discussa sopra, si applicherebbe, così, solo al pubblico ignorante e non al parlante sacerdotale cui è stato insegnato quel linguaggio. Spesso, comunque, anche un sacerdote è ignaro del significato delle parole che usa, come è il caso oggigiorno, ad esempio, di molti brahmani induisti che usano le espressioni sanscrite nei loro rituali, o per i monaci buddhisti che cantano le Scritture pali.

In molte applicazioni del linguaggio sacro, l'ascoltatore intenzionale è un dio. Comunque, a differenza del destinatario nelle situazioni ordinarie di conversazione, gli dei cui ci si rivolge di rado rispondono. Il modello di uso più tipico per il linguaggio sacro – come nel rituale o nella preghiera – non è il dialogo, con uno scambio di risposte tra il parlante e chi ascolta che alternano i ruoli, ma il monologo. Oppure, in un rituale, ci possono essere molti parlanti, ma raramente si rispondono o si rivolgono la parola l'un l'altro; piuttosto essi sono spinti dai suggerimenti della formula a pronunciare ciò che nel testo viene dopo, secondo un modello che si potrebbe definire orchestrato.

Il mezzo. La parola detta usa il mezzo del suono per la sua trasmissione. Questo le dà qualità che la rendono abbastanza distinta dalla parola scritta, trasmessa per mezzo della stampa. Questa voce si interessa del linguaggio sacro in quanto pronunciato, lasciando ad altri l'esame delle forme sacre del linguaggio scritto. [Vedi *ALFABETO*, vol. 4].

Molti studiosi negli ultimi decenni sono arrivati a comprendere e ad enfatizzare le numerose differenze tra le culture orali e quelle letterate. Una differenza importante è che i popoli preletterari considerano il pronunciare una parola come un atto che manifesta potere; la parola è vista come una forza attiva che è immediatamente coinvolta nella formazione del mondo. In contrasto, la parola scritta rappresenta l'astrazione senza vita dal mondo.

Il mezzo del suono ha un gruppo di qualità flessibili che possono essere manipolate per esprimere sfumature di potere e di sacralità in modi che vanno al di là del significato delle parole. Queste vanno dalla variazione nel tono e nella velocità all'uso di modelli sonori come il ritmo e la rima. La più semplice di queste caratteristiche vocali ma non verbali (o paralinguistiche) è la variazione nella sonorità. Nel culto elevato dell'India vedica, per esempio, furono usate tre variazioni maggiori per i *mantra*: 1) ad alta voce, per il sacerdote che

recitava gli inni della lode; 2) mormorando, per il sacerdote che svolgeva la maggior parte del lavoro manuale; e 3) in silenzio, per il sacerdote che sedeva e osservava gli errori nella rappresentazione. Le recitazioni ad alta voce della lode erano ulteriormente divise in toni alti, medi e bassi, con le parti più alte dette anche a velocità più elevata. Le istruzioni per la Messa tradizionale (tridentina) del Cattolicesimo egualmente richiedevano tre toni differenti, da quello alto all'inudibile.

Mentre la sacralità elevata, come in un crescendo liturgico, è talvolta segnata dalla dinamica più forte, spesso avviene proprio l'opposto. Il discorso silenzioso o il semplice silenzio sono stati spesso considerati come le forme più elevate dell'espressione religiosa. Perciò, molte volte nella storia della Messa, il Canone – il consacrare e l'offrire in progressione le specie sacramentali – è stato recitato in modo non udibile, o così sommessamente che solo quelli immediatamente intorno al celebrante potevano udire. Nel Tantra indiano si è sviluppata una dottrina esplicita secondo la quale «la preghiera senza suono è raccomandata come la più eccellente di tutte». Tra gli Zuni dell'America settentrionale, le preghiere più apprezzate di una persona vengono dette solo «nel cuore». [Vedi *SILENZIO*, vol. 3].

Altre modificazioni del suono possono essere usate per mettere in risalto un qualche discorso come particolarmente sacro. Per esempio, gli Zuni hanno un'altra categoria di linguaggio non ordinario, usato principalmente nel rituale, che essi dicono «elevato». In questa forma essi danno una forte spinta e un alto grado a sillabe ordinariamente deboli e umili. Il modo più raffinato di dare forma ai suoni del linguaggio è elaborarli nella poesia o nel canto. I fedeli di molte religioni hanno sentito che queste forme possedevano un potere più magico di quello della prosa o sono modi più appropriati di espressione per ciò che è molto solenne. Per esempio, la tradizionale distinzione tra Messa bassa e alta è basata essenzialmente sull'uso nella seconda di una liturgia cantata o salmodiata. Nel culto vedico elevato, i rituali più fastosi e importanti erano segnati dall'aggiunta di una parte cantata tratta dal *Sāmaveda*.

Il contesto. La piena comprensione di ogni atto linguistico richiede la conoscenza del contesto in cui esso accade. Il linguaggio considerato come sacro abbastanza spesso ha come suo contesto una collocazione rituale. In questo caso, gli effetti intenzionali degli atti linguistici sono largamente confinati nell'ambito del rituale. Alcuni rituali, ovviamente, si propongono di far continuare i loro effetti nell'ambiente non rituale come, per esempio, quando il sacerdote dice: «Io vi dichiaro marito e moglie». Il linguaggio sacro può trovare espressione anche in collocazioni diverse dal rituale, per esempio nel caso delle preghiere spontanee o dell'uso occasionale di formule magiche.

Il rapporto tra il linguaggio rituale e il suo contesto è molto differente da quello tra il linguaggio ordinario e il suo contesto. Dal momento che il linguaggio rituale è, per la maggior parte, la ripetizione di un testo fisso, esso precede e, in effetti, crea il suo contesto più che riflettere e presentare di nuovo nel discorso un contesto considerato come precedente e già definito. Perciò, molta parte del linguaggio rituale è diretta a definire le caratteristiche dei partecipanti e la natura della situazione rituale. Il ricco simbolismo sia dell'oggetto sia dell'azione che distingue il comportamento rituale da quello ordinario aggiungerà ancora un altro tratto distintivo al linguaggio rituale. Il suo messaggio è spesso parallelo ai sistemi simbolici di quegli altri *media* – le proprietà visive e tattili degli oggetti fisici, le sensibilità cinetiche del gesto e del movimento – che perciò servono a rinforzare, accrescere o anche completare il significato verbale. Per esempio, quando il sacerdote dei Dinka recita un'invocazione sulla vittima animale durante un sacrificio, egli accompagna ogni frase con un colpo della sua lancia sacra per assicurare che le sue parole «colpiscano il segno» e indeboliscano l'animale per l'atto fisico finale dell'uccisione. Durante la recita della preghiera della Consacrazione nella Messa, il sacerdote spezza il pane e offre il calice del vino per compiere di nuovo l'Ultima Cena e, perciò, fornire un rinforzo parallelo alle parole che fanno riferimento allo stesso evento.

Linguaggio con funzione sacra. Le varie componenti dell'atto linguistico appena osservate, dal linguaggio stesso al contesto in cui è pronunciato, si mescolano per raggiungere il prodotto finale dell'espressione sacra. Vi è stata un'ampia varietà di termini usati per descrivere i possibili effetti intenzionali (o, nella terminologia linguistica, forze non «locuzionarie») delle parole usate nel servizio con scopo religioso. Comunque, sembra possibile ridurre queste molteplicità a due categorie basilari di scopo: 1) trasformare un qualche oggetto o stato di fatti; e 2) venerare esseri spirituali. Queste categorie corrispondono, in qualche misura, ai tradizionali giudizi sul linguaggio sacro sia come formula magica, la parola autoefficiente del potere, sia come preghiera, la comunicazione come petizione a un dio. Questo frasario, comunque, esagera la dicotomia. È del tutto normale considerare le formule nella propria religione come preghiere e quelle di un'altra come formule magiche.

Infatti, c'è un tratto importante in comune fra il trasformare e il venerare le formule del linguaggio quando esse sono impiegate nel contesto del rituale. Come

sottolineato in precedenza, la maggior parte del linguaggio rituale deriva da un testo preesistente ed è ripetuto verbalmente durante l'esecuzione. Esso comunica poche o nessuna informazione ai partecipanti al rito, dato che non viene detto nulla di nuovo. Perciò, sarebbe meglio caratterizzare lo scopo complessivo del linguaggio rituale come il creare e il permettere la partecipazione a una situazione valorizzata, più che il comunicare informazioni.

Linguaggio e trasformazione. È già stato notato sopra che c'è una differenza significativa tra linguaggio sacro pronunciato all'interno del contesto di un rituale e quello parlato al di fuori di una tale collocazione. Un rituale è una situazione autonoma e idealizzata in cui i partecipanti e gli oggetti momentaneamente assumono identità mutate per recitare ruoli sacri. Le parole della liturgia sono gli strumenti principali mediante i quali avvengono queste trasformazioni.

I partecipanti umani. Prima di tutto, gli osservanti umani hanno bisogno di esprimere le loro qualità pie per impegnarsi nel rituale. Le espressioni nella prima persona dell'indicativo sono usate molto frequentemente per realizzare questo scopo. Nel Cristianesimo, per esempio, l'esatta identità di un peccatore pentito e che crede nella dottrina corretta diventa manifesta mediante la recita dell'Atto penitenziale, «Confesso a Dio Padre onnipotente... che ho molto peccato», e del Credo, «Credo in un solo Dio...».

Alcune tradizioni rituali implicano la trasformazione dell'essere umano in un essere divino, in molti casi usando un linguaggio che stabilisce un'identità tra parti dei loro corpi. Questo è un tema comune nei riti di guarigione navajo. Una preghiera, per esempio, descrive gli atti di due Popoli Sacri al tempo della creazione, e poi continua: «Con i loro piedi io andrò in giro... col loro tronco io andrò in giro». Il sacerdote in un rituale vedico deve stabilire anche la sua parziale identità con gli dei, usando dei *mantra* come: «Io tiro su te [un fascio d'erba] con le braccia di Indra».

Gli oggetti rituali. Il carattere ultraterreno degli oggetti rituali è, in modo parallelo, spesso assegnato o reso esplicito da frasi all'indicativo. Alla maggior parte degli strumenti in un sacrificio vedico il sacerdote si rivolge con parole alla seconda persona, come queste a una spada di legno: «Tu sei il braccio destro di Indra». Anche le parole pronunciate sulle specie sacramentali dell'Eucaristia cristiana («Questo è il mio corpo») simboleggiano espressioni di questo tipo, la cui funzione potrebbe in modo appropriato essere definita consacrazione.

Gli scopi rituali. Una volta che l'ambito rituale è stato trasformato in una raccolta di personaggi e di forze divini o cosmici, il linguaggio trasformante della liturgia sarà diretto al compito di spingere questi poteri a raggiungere un certo scopo desiderato. Al livello più semplice, c'è il desiderio che il rituale produca un risultato positivo. Questo può essere la prima persona dell'ottativo (l'ottativo è il modo grammaticale per esprimere un desiderio) rivolto a una condizione che si desidera per sé, come nel *mantra* pronunciato dal patrono di un sacrificio vedico: «Per il sacrificio agli dei per Agni possa io essere consumatore di cibo». Il patrono pronuncerà un desiderio nella stessa forma dopo che ogni offerta è gettata nel fuoco. Una simile connessione tra attività rituale e scopo desiderato è espressa nella Messa cattolica da un ottativo alla terza persona: «Il corpo di Nostro Signore Gesù Cristo mi conservi per la vita eterna». Questo viene detto dal sacerdote quando si comunica da solo. Ma quando offre il sacramento agli altri egli muta il desiderio in benedizione: «Il corpo di Nostro Signore Gesù Cristo vi conservi per la vita eterna». Quando uno pronuncia il desiderio che una qualche condizione negativa possa accadere a un altro, questa è una maledizione.

Ci si può anche rivolgere a degli oggetti rituali per ottenere uno scopo, come quando il sacerdote vedico fa appello ad una mattonella di terracotta saldamente fissata: «Tu sei salda. Rendi salda la terra. Rendi salda la vita. Rendi salda la discendenza». Oppure, infine, le espressioni all'indicativo passato possono essere usate semplicemente per dichiarare che ciò che si era desiderato per una certa situazione è veramente accaduto. Le preghiere di benedizione navajo si concludono regolarmente con una tale postilla di completamento verbale.

Ci sono alcune trasformazioni che si ritiene vengano continuate, o che si svolgano, in ambienti non rituali. Il consenso matrimoniale ne è un esempio. Questi atti verbalmente compiuti che sono causa di un cambiamento nella condizione furono attentamente studiati la prima volta dal filosofo J.L. Austin, che li definì «espressioni performative». Seguendo il suo esempio, alcuni studiosi hanno interpretato la formula magica come un semplice caso di atto performativo che è sentito come causa di un cambiamento nella condizione mediante l'esatta applicazione di norme completamente convenzionali – proprio come il trasformare due persone singole in una coppia sposata richiede solo la recita del gruppo esatto di parole in circostanze stabilite. Altri, comunque, hanno evidenziato che c'è differenza tra la condizione convenzionale, socialmente riconosciuta, di essere sposati e i fatti brutali, fisici della malattia o anche della morte nel caso in cui formule magiche sono state regolarmente utilizzate per causarli. Così quando il sacerdote in un sacrificio vedico conficca una spada di legno nel terreno e dice: «O dei, co-

lui che mi odia... Io taglio la sua testa col fulmine di Indra», le parole vengono usate per collegare un'azione rituale o magica con uno scopo desiderato che è più di una semplice realtà convenzionale. [Vedi *MAGIA*, vol. 1].

Linguaggio e culto. Il compito sacro più evidente al quale il messaggio è chiamato è il culto degli dei. La trasformazione dello sfondo rituale è di solito un'attività preparatoria dell'offerta in progressione della lode. Il culto degli dei richiede un complesso cerimoniale verbale. L'interazione con gli dei non può essere una questione di semplice manipolazione; invece, ogni atto deve essere protetto con parole di spiegazione e di riferimento. Oltre a ciò, la natura intangibile degli dei richiede dei mezzi linguistici per far sì che la loro presenza assuma una realtà più concreta.

La maggior parte delle tradizioni religiose ha deciso che il culto degli dei debba seguire una forma particolare. I modelli della liturgia hanno un proprio ordine. Nell'Ebraismo c'è il principio enunciato dai rabbini: «Un uomo deve pronunciare sempre le lodi di Dio prima di offrire le proprie suppliche». Le linee d'apertura del culto ufficiale dedicato al dio cinese della terra offrono un esempio tipico. «Ella [il dio terra] difende la nazione e protegge il popolo... Ora, nel pieno della primavera, rispettosamente offriamo animali e vino dolce in questo sacrificio ordinario. Degnati di accettarli». Le attestazioni indicative dell'attività lodevole del dio sono seguite da un annuncio in prima persona dell'atto e degli oggetti dell'offerta. Per ultima viene la richiesta al dio di accettare il sacrificio. La maggior parte dei temi fondamentali del culto si troveranno all'interno della struttura: invocazione, lode, offerta e supplica.

Invocazione. Logicamente il primo momento di ogni culto, che assicuri la presenza del dio al rito – di solito con imperativi alla seconda persona che gli chiedono di venire – formerà un'elaborata parte iniziale di molte liturgie. Il rituale tantrico induista, per esempio, usa un'invocazione per determinare la presenza del dio nell'immagine concreta che è il centro del culto: «O Signore che proteggi il mondo, sii graziosamente presente in questo lingam [l'immagine fallica di Śiva] fino alla fine del culto».

Lode. Essenzialmente *lodare* significa pronunciare pubblicamente e perciò accettare il riconoscimento delle caratteristiche lodevoli di un dio. Se queste implicano atti svoltisi nel passato che sono stati di beneficio, si esprime il ringraziamento. C'è sempre la speranza, e probabilmente l'aspettativa, che il menzionare tali atti di benevolenza spingerà la divinità ad agire di nuovo nell'interesse del celebrante. Certamente l'esprimere lode mira a rendere il dio favorevolmente disposto, o anche a riempire il dio di energia rinnovata.

Il modo più semplice di dare un'espressione linguistica alla lode è dire: «Io lodo», come nel Gloria cristiano: «Ti adoriamo, ti benediciamo, ti adoriamo, ti glorifichiamo...». Tipiche sono anche le espressioni ottative, nella speranza che la lode divenga la risposta universale al dio. Questa è, per esempio, la Dossologia minore: «Sia lode al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo». Questa è una forma comune di lode anche nei *mantra* induisti. L'espressione verbale più basilare di pietà per i seguaci di Śiva è il «*mantra* radice» (*mūlamantra*), «Namo Śivāya», che significa: «[Ci sia] reverenza per Śiva». Questa forma sanscrita fu portata dal Buddhismo lungo tutto il suo cammino in Giappone, dove il modo preferito di mostrare devozione tra le sette della Terra Pura divenne la ripetizione costante di «Namu Amida Butsu», che significa: «[Ci sia] reverenza per Amida Buddha».

Uno sviluppo ulteriore del tema della lode viene dalle formulazioni all'indicativo sulle caratteristiche lodevoli di un dio, sia dalle dichiarazioni al presente degli attributi costanti sia dalle dichiarazioni al passato dei grandi atti del dio. Entrambe aiutano a dare un senso vivo della reale presenza del dio, specialmente quando lo fanno nella forma intima dell'indirizzo diretto nella seconda persona. I *berakhot* («benedizioni») ebraici uniscono i due metodi di lode appena presentati. Essi di solito hanno la forma: «Benedetto sei Tu o Signore, che hai fatto [o fai] determinate cose». L'espressione «Benedetto sei Tu o Signore» («Barukh attah Adonai») è equivalente all'espressione ottativa: «Sia reverenza (o gloria) a te».

Offerta. Il punto centrale di molti culti è l'atto di offrire un qualche dono agli dei invocati e lodati. Le parole sono i necessari accompagnatori dell'atto fisico per definirlo un atto di offerta, motivato dall'intenzione appropriata da parte dell'adorante. Ci devono essere anche dichiarazioni che esprimono l'esatto riferimento ai sentimenti del dio. Di nuovo, la via più semplice di rendere un'azione un atto di offerta è dire: «Io offro». Questo è di solito accompagnato dall'enumerazione e descrizione degli oggetti offerti. Quasi sempre ci sarà una richiesta che il dio accetti le offerte. Nella Messa si trova: «Padre santo... accetta questa offerta sacrificale incontaminata». Il culto induista include espressioni come: «Ciò che è stato dato con completa devozione... accettalo per compassione di me».

Supplica. Atto di culto logicamente finale, la supplica è in molti casi il motivo chiave che sta dietro l'intero culto. Ci sono tradizioni religiose, comunque, che mettono in secondo piano questo scopo. Il culto (*pūjā*) del Tantra induista, per esempio, è interpretato primariamente come una disciplina spirituale da valutare in quanto tale, più che per ogni beneficio che potrebbe

essere ottenuto dalla preghiera alla divinità venerata. Anche la liturgia dell'Islamismo ha poco nel senso della supplica. Comunque, nel tipico culto del giorno feriale dell'Ebraismo rabbinico, l'elemento centrale, l'"Amidah, contiene un gruppo di dodici suppliche, i *tefillot*, accompagnate dalla lode. E nella Messa tradizionale, il più evidente tipo singolo di espressione è un imperativo alla seconda persona rivolto a Dio Padre – per esempio: «Liberaci dal male», o «Dacci oggi il nostro pane quotidiano». Il termine *preghiera*, sebbene spesso usato nel senso più ampio di riferirsi quasi ad ogni forma di linguaggio usato in relazione con gli dei, potrebbe meglio essere ristretto a questa funzione di supplica.

[Vedi anche *GLOSSOLALIA*, vol. 3; per un'analisi del linguaggio che svolge una funzione sacra, vedi *INCANTESIMO* e *PREGHIERA*].

BIBLIOGRAFIA

Opere generali

L'unica grande analisi generale e ampiamente comparativa delle forme di linguaggio sacro è ancora quella di F. Heiler, *Das Gebet. Eine Religionsgeschichtliche und Religionspsychologische Untersuchung*, München (1918) 1923, 5ª ed. ampl. La sua utilità, comunque, è limitata perché essa accentua principalmente la psicologia delle preghiere spontanee e considera poco il valore delle composizioni liturgiche. Una panoramica generale dei modi tradizionali di caratterizzare le concezioni religiose e gli usi del linguaggio, con esempi tratti da tutto il mondo, si può trovare in F. Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion* Stuttgart 1961, cap. 7, «Das Heilige Wort» (trad. it. *Le religioni dell'umanità*, Milano 1985, cap. 7, «La parola sacra»); e in alcuni capitoli del libro di G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, 1933, Tübingen 1956 (2ª ed.) (trad. it. *Fenomenologia della religione*, Torino 1975).

Studi teorici

Per apprezzare gli studi più recenti sul linguaggio sacro che impiegano le intuizioni della linguistica moderna, sarebbe utile consultare il lavoro fondamentale sugli atti linguistici di J.L. Austin, *How to do things with Words*, 1962, Cambridge/Mass. 1975 (2ª ed.) (trad. it. *Come far cose con le parole*, Genova 1987); o il sofisticato sviluppo delle sue idee in J. Searle, *Speech acts. An Essay in the Philosophy of Language*, London 1969 (trad. it. *Atti linguistici. Saggio di filosofia del linguaggio*, Torino 1976). Uno dei primi tentativi che ha avuto maggior successo di chiarire la categoria della preghiera, usando strumenti linguistici contemporanei, è quello di A. Alhonsaari, *Prayer. An Analysis of Theological Terminology*, Helsinki 1973. Alcune delle più acute applicazioni della teoria dell'atto linguistico al linguaggio religioso sono venute dagli antropologi. Particolarmente significativo è il lavoro svolto da S.J. Tambiah, in special modo nel suo articolo *The Magical Power of Words*, in «Man», n.s. 3 (1968), pp. 175-208, e nel cap. 12, «Liberation through Hearing», in *Buddhism and the Spirit Cults in North-East Thailand*, Cambridge 1970. Il primo fornisce una nuova disanima piuttosto importante del concetto di formula magica, e il secondo propone degli utili modi per comprendere i linguaggi sacri e le sacre Scritture. La rilevanza di una teoria linguistica per la comprensione del linguaggio rituale è riassunta da W.T. Wheelock nel suo articolo *The Problem of Ritual Language. From Information to Situation*, in «Journal of the American Academy of Religion», 50 (1982), pp. 49-71. Un lavoro pioneristico nell'esaminare i fattori che rendono il linguaggio sacro caratteristico nel suo reale contesto di uso, sia nelle società tribali che nelle culture elevate, è stato fatto nei numerosi eccellenti studi raccolti in W. Samarin, *Language in Religious Practice*, Rowley/Mass. 1976.

Studi su specifiche tradizioni

Il libro di S.D. Gill, *Sacred Words. A Study of Navajo Religion and Prayer*, Westport/Conn. 1981, rappresenta sia un importante studio teorico sui metodi per l'analisi tematica dei testi liturgici sia un'eccellente introduzione alle pratiche religiose navajo. L'affascinante e complessa teoria del linguaggio sacro dei Dogon dell'Africa occidentale è presentata in M. Griaule, *Dieu d'eau*, Paris 1966 (trad. it. *Dio d'acqua*, Milano 1968). Il libro di P. Lain Entralgo, *The Therapy of the Word in Classical Antiquity* (cur. e trad. da L.J. Rather e J.M. Sharp), New Haven 1970, presenta un quadro complessivo dei punti di vista sul potere delle formule magiche e delle preghiere nell'antica Grecia e a Roma. La teoria del linguaggio della tradizione mistica ebraica è ottimamente presentata in G.G. Scholem, *On the Kabbalah and its Symbolism*, New York 1965 (trad. it. *La Kabbalah e il suo simbolismo*, Torino 1980). La migliore analisi della difficile filosofia del linguaggio del Tantrismo indiano, e allo stesso tempo un'utile panoramica di altre speculazioni indiane sul linguaggio è il volume di A. Padoux, *Recherches sur la symbolique et l'énergie de la parole dans certaines textes tantriques*, Paris 1963.

WADE T. WHEELOCK

LITURGIA. Il termine *liturgia* deriva dal greco *leitourgia*, che indica un atto o un'azione (*ergon*) compiuta da o per il popolo (*leitos*). Nelle città-stato greche il termine ebbe spesso il senso tecnico-politico di obbligazione imposta a cittadini ricchi di intraprendere opere di utilità pubblica (costruire un monumento, allestire una nave, contribuire ad equipaggiare un esercito). Poteva essere usato anche in senso più ampio per indicare un qualunque servizio che una persona svolgesse per un'altra. In relazione a questo significato più ampio di servizio, *liturgia* acquisì un nuovo significato tecnico nell'ambito della sfera cultuale, di servizio compiuto per una divinità, specialmente nei culti misterici di Eleusi, di Iside e così via. I Settanta seguono questo uso e utilizzano *leitourgia* solo per indicare azioni cultuali. Il primitivo significato politico tuttavia si conserva, in quanto queste azioni cultuali tengono

sempre presente la responsabilità e il benessere del popolo nel suo insieme, considerato come il popolo di Dio.

Nel Cristianesimo primitivo *liturgia* mantenne questo significato essenzialmente cultuale e venne utilizzato soprattutto in riferimento all'Eucaristia. Nel Cristianesimo orientale e di lingua greca questo significato è stato mantenuto fino ai giorni nostri. Invece nel Cristianesimo occidentale il termine è scomparso con l'abbandono della lingua greca. Solo nel XIX secolo riemerse come modo per designare alcune particolari azioni rituali. La sua rinascita risulta strettamente connessa con una varietà di movimenti per la riforma del culto o del rito cristiano. Questi movimenti per la riforma liturgica hanno messo in evidenza due principi distinti, in base ai quali cercano di rivedere la pratica del culto. Da un lato, soprattutto nell'ambito del Cattolicesimo, questi movimenti hanno sottolineato l'importanza di incrementare la partecipazione dei laici all'attività rituale della Chiesa, mettendo così in risalto il carattere corporativo del culto cristiano. Dall'altro lato, specialmente nell'ambito del Protestantesimo, i movimenti di riforma liturgica hanno cercato di ampliare e diversificare l'espressione rituale della vita congregazionale. In tale contesto, allora, *liturgia* esprime l'articolazione di una struttura o di un calendario rituale. Dal momento che entrambi i tipi di riforma liturgica hanno avuto in comune l'orientamento verso le fonti storiche del rito cristiano, il termine *liturgia* viene spesso impiegato per indicare l'indagine storica su tali fonti.

Definizione. Sullo sfondo di questo contesto storico, sembra appropriato utilizzare il termine *liturgia* per indicare qualsiasi sistema o insieme di riti prescritti per la rappresentazione pubblica o corporativa. Così per fini fenomenologici o comparativi possiamo enfatizzare sia il carattere corporativo della liturgia che la sua articolazione come serie di celebrazioni rituali.

Carattere corporativo. L'enfasi sul carattere corporativo della liturgia serve a distinguere riti liturgici da altri tipi di riti: quelli celebrati solamente da e per singoli individui (come in molte forme di magia), i riti esoterici delle società cultuali e i riti domestici tanto importanti in Cina e in India.

Nella pratica ci sono vari esempi di transizione che possono anche servire a chiarire la specificità delle azioni liturgiche. L'Eucaristia cristiana, ad esempio, storicamente è stata celebrata non solo in maniera corporativa e pubblica, ma anche privatamente o in solitudine. Solo nel primo caso rappresenta il sacramento liturgico nel senso qui utilizzato. I riti esoterici dell'Antilope e del Serpente, nelle società cultuali degli Hopi del Sud-ovest degli Stati Uniti, fungono anche da preparazione per l'esecuzione pubblica delle loro danze, che risultano pertanto di natura liturgica. In Cina il culto domestico degli antenati si conclude con una celebrazione pubblica e corporativa (cioè liturgica) per il Nuovo Anno. I riti di iniziazione hanno un carattere tipicamente esoterico, ma poiché in definitiva coinvolgono tutti i membri della società (o almeno tutti i maschi), sono assai prossimi a questa definizione di liturgia. La Danza del Sole degli Indiani delle Praterie americane rappresenta un caso interessante, poiché combina in maniera assai stretta riti di iniziazione e celebrazione pubblica e corporativa.

Questi a altri simili fenomeni di transizione si collocano ai confini della sfera delle azioni rituali di natura specificamente liturgica, una sfera costituita dall'insieme dei riti prescritti per la partecipazione corporativa e la celebrazione pubblica o esplicitamente celebrati a vantaggio della comunità nel suo insieme da rappresentanti da essa designati. È importante notare che la liturgia non ricopre il medesimo ruolo in ogni religione o presso ogni popolo. Ricopre un ruolo effettivamente importante nella vita religiosa dell'Oriente antico, del Cristianesimo, di molti gruppi africani e di alcune alte culture dell'antico Messico e del Perù, i Maya, gli Aztechi e gli Inca. Ricopre invece un ruolo molto più limitato nell'Islamismo, nell'Ebraismo moderno, nell'Induismo brahmanico e in Cina.

Carattere sistematico. Un tratto saliente dei riti liturgici è il loro spiegamento in un ciclo rituale, un ciclo caratterizzato da varietà e insieme da integrazione. La liturgia di un gruppo consiste nel suo intero sistema di riti pubblici. Il sistema può comprendere riti calendariali determinati dai cicli del sole o della luna e riti occasionati da crisi particolari o da punti di svolta nella vita della comunità (preparativi di guerra, incoronazioni, consacrazione di un importante tempio, ecc.). Nonostante vi sia un certo vantaggio nel limitare il termine *liturgia* alla prima serie di riti (calendariali), sia il carattere regolare (anche se non calendariale) che la natura corporativa dei riti occasionali ne autorizzano l'inclusione nei sistemi liturgici.

Dal momento che il ciclo dei riti liturgici possiede un carattere sistematico, i singoli riti che costituiscono il sistema possono essere studiati in maniera adeguata in rapporto ad altri riti che appartengono al ciclo nel suo insieme. In tal modo diventa possibile evitare distorsioni interpretative, che scaturiscono dall'isolare un singolo rito dall'insieme di cui è naturale elemento. Così il termine *liturgia* dovrebbe essere interpretato facendo essenzialmente riferimento all'insieme di riti corporativi che formano una struttura coerente e solo secondariamente in rapporto alla struttura di un particolare rito all'interno di tale complesso. Nel Cristiane-

simo l'ambiguità del termine deriva dalla possibilità di interpretare il calendario liturgico come un insieme di variazioni sul tema dell'Eucaristia come sintesi del sistema liturgico nella sua globalità.

Interpretare la liturgia come un sistema articolato di prescritte azioni corporative solleva la questione di come tali sistemi si siano costituiti. Da un punto di vista storico appare chiaro che si sono costituiti attraverso processi di elaborazione interna e di interazione con sistemi rituali di altre culture. Tra gli esempi di questo processo si può citare l'appropriazione di riti agresti da parte dell'antico Israele e la loro trasformazione in commemorazioni di eventi storici. Victor Turner ha citato vari esempi relativi all'Africa, in cui i sistemi rituali delle popolazioni autoctone sono stati assimilati nella struttura rituale dei gruppi conquistatori per dar luogo a una nuova struttura. L'esempio più noto, tuttavia, è quello dell'evoluzione del calendario liturgico del Cristianesimo primitivo, operata attraverso l'appropriazione delle pratiche rituali ebraiche ed ellenistiche. L'evoluzione interattiva non si concluse nei primi secoli dell'espansione cristiana, ma continuò nell'era moderna, con aggiunte al calendario liturgico quali il Ringraziamento negli Stati Uniti e la festa della Vergine di Guadalupe in Messico.

Questa scelta di esempi, tra i molti che potrebbero citarsi, indica che un sistema liturgico non costituisce affatto un'entità atemporale, ma si colloca in un processo di evoluzione, interazione e trasformazione. Così lo studio della liturgia può tornare utile in una prospettiva sincronica, che consideri un singolo rito come componente integrante del sistema liturgico nella sua globalità, come pure in una prospettiva diacronica, che guardi ai processi di elaborazione, interazione, trasformazione e armonizzazione che generano e alterano tali sistemi liturgici.

Funzioni. Nonostante siano state elaborate varie teorie differenti e fra loro contrastanti al fine di individuare la funzione del rito in generale e del sistema liturgico di riti corporativi in particolare, sembra possibile isolare almeno quattro funzioni o effetti della liturgia su cui potrebbe esserci un certo accordo.

Temporalizzazione. La tendenza della liturgia ad acquisire una complessa articolazione distribuita nel tempo indica che una delle sue principali funzioni o effetti è l'ordinamento o la strutturazione del tempo. La periodizzazione, che rappresenta un fondamento necessario per l'esperienza del tempo, è uno dei principali contributi dell'elaborazione liturgica. Così in molte società l'evoluzione dell'astronomia e del calendario risulta strettamente associata all'opera del clero. Le tradizioni religiose degli antichi Babilonesi e dei Maya precolombiani, ad esempio, occasionarono, per poi esserne a loro volta governate, precise osservazioni astronomiche e predizioni calendariali.

Anche se la maggior parte delle tradizioni religiose organizzano il loro calendario liturgico in base a un ciclo annuale, ciclo che si rivela particolarmente appropriato per le società agicole, si trovano impiegate forme supplementari di periodizzazione, tra cui quelle lunari e quelle diurne. In alcune tradizioni religiose questa temporalizzazione si estende fino a comprendere, ad esempio, cicli triennali (come nel lezionario cristiano). L'Ebraismo, almeno in teoria, prevede un ciclo quinquennale (Lv 25), mentre gli Aztechi e altri gruppi mesoamericani utilizzavano un ciclo di cinquantadue anni e il sistema rituale vedico si estende teoricamente a un periodo di tempo ancora più lungo.

In Occidente il senso della storia deriva almeno in parte dalla speculazione apocalittica su una sequenza di «età», che riduce la storia a una periodicità ordinata. Tale speculazione apocalittica si radica nella meditazione sacerdotale, tracce della quale sono chiaramente visibili nelle immagini liturgiche di gran parte della letteratura apocalittica (i libri biblici di *Daniele* e dell'*Apocalisse*, l'opera di Gioacchino da Fiore, ecc.).

Un effetto essenziale della liturgia, allora, è la strutturazione del tempo, che lo rende adatto all'esperienza cosciente e alla comprensione intellettuale. Questa a sua volta rende possibile l'ulteriore elaborazione dell'azione liturgica.

Socializzazione. Oltre alla tendenza a distribuirsi nella temporalità, regolarizzandola, la liturgia possiede anche, come abbiamo visto, un carattere decisamente corporativo. Anche se il sociologo Émile Durkheim asseriva che la religione in generale designa una realtà essenzialmente sociale, ciò sembra valido soprattutto per quanto riguarda il ciclo di attività corporativa costituito dalla liturgia.

Pertanto l'identità sociale o corporativa di un popolo appare strettamente associata alla sua pratica liturgica. Essere un ndebele o un azteco o un cristiano o un visnuita significa partecipare alle prescritte azioni corporative che riflettono e al tempo stesso costituiscono tale identità corporativa. La possibilità di avere esperienza del gruppo o della comunità come tale sembra in effetti dipendere dalla partecipazione alla sua significativa attività corporativa quale elaborata attraverso la liturgia. L'attività liturgica, allora, serve a evidenziare l'identità corporativa in modo tale da renderla adatta all'appropriazione cosciente.

La percezione di una stretta correlazione tra pratica liturgica e identità corporativa ha dato luogo a varie teorie sull'attività rituale, che ne sottolineano la funzione sociale. Teorici come Émile Durkheim, A.R. Radcliffe-Brown, Mary Douglas e René Girard hanno

elaborato interpretazioni del rito segnatamente diverse, tutte ispirate a questa correlazione.

Coordinazione. Una caratteristica del tutto peculiare dei riti liturgici è la loro tendenza a coordinare molteplici dimensioni di esperienza. Anche se la loro correlazione con la realtà sociale risulta particolarmente evidente, appartenendo al carattere pubblico e corporativo della loro celebrazione, non dovrebbe essere accentuata al punto tale da oscurare la presenza di varie altre dimensioni di esperienza e di interazione che emergono nell'ambito del sistema liturgico. I sistemi liturgici manifestano una tipica interazione di simboli e di atti tratti da dimensioni di esperienza diverse, come quelle psicologico-emotive (sessualità, mortalità), domestiche (focolare), socio-economiche (autorità e scambio), naturali (rapporto con gli animali, con la natura, con le stagioni) e celesti.

Nel *Ṛgveda* 10,90 (*Puruṣasūkta*) il sacrificio del fuoco viene presentato come una coordinazione di fenomeni corporei (orecchie, occhi, cosce, piedi, ecc.), sociali (le varie caste), cosmici (terra, atmosfera, cielo) e naturali (primavera, estate, autunno, equiparati a burro, legna da ardere, oblazione). Nell'Eucaristia cristiana elementi di interazione umana con la natura (pane e vino) e con la vita familiare (mangiare e bere) si trovano intrecciati ai temi individuali di colpa e perdono e ai temi storico-apocalittici della morte di Gesù e dell'attesa del suo ritorno. Il sacramento coordina così dimensioni di esperienza disparate.

Tale coordinazione di diversi tipi di esperienza rende possibile, ponendovi al tempo stesso un limite, fornire interpretazioni psicanalitiche o politico-economiche dei sistemi liturgici. Il suo complesso riflettere fattori inidividuali, sociali e naturali o cosmici fornisce al rito il suo potere evocativo e il suo ricco contenuto. In tal modo la liturgia genera il mondo dell'esperienza umana comune. In verità, la motivazione spesso addotta per la celebrazione di riti pubblici, siano essi il sacrificio del fuoco dei Veda o il sacrificio umano degli Aztechi, è che grazie ad essi il cosmo viene sostenuto, viene al tempo stesso portato e mantenuto all'essere. In riferimento al mondo comune di significati, tale affermazione raramente appare un'esagerazione.

Paradigmi liturgici. La coordinazione e la concentrazione di campi disparati di esperienza rende l'azione liturgica atta a fungere da insieme di paradigmi per le azioni che si compiono al di fuori della sfera della liturgia stessa e anche al di fuori della sfera immediata della religione. Così il repertorio liturgico del gruppo fornisce una serie di schemi comuni di azione, valevoli come modelli comuni ai quali deve ispirarsi l'azione appropriata o significativa. Questo effetto si trova rappresentato in varie culture.

Il solenne e formale sacrificio vedico del fuoco serve da modello per i riti meno formali del capofamiglia, domestici o del focolare. La combinazione di questi riti serve a formare un senso di dignità che si rivela appropriato a tutti gli atti di ospitalità e di accoglienza, atti che inoltre esprimono e rinforzano la strutturazione della società in base a criteri di casta. In un'ulteriore direzione di sviluppo, il rito esteriore del sacrificio del fuoco diventa modello della disciplina interiore dello yoga, che si appropria in modo autocosciente della struttura essenziale dell'atto pubblico, pur astenendosi dall'atto esteriore stesso. Infine, nella *Bhagavadgītā* l'atto della rinuncia al suo grado supremo (*tyāga*) nel sacrifico viene considerato modello per la rinuncia ai frutti di tutte le azioni terrene (*karma-phala-tyāga*).

Nel Cristianesimo la recita corporativa o liturgica del Padre Nostro viene considerata modello di ogni preghiera, comprese quelle preghiere che per principio rifiutano qualsiasi manifestazione esteriore; viceversa, la preghiera elaborata pubblicamente e fatta intimamente propria può essere interpretata come la forma o la struttura di ogni azione, comprese le azioni mondane o profane.

Questi due esempi, tra i molti forniti dalle discipline della religione comparata e della fenomenologia della religione, illustrano l'importanza del paradigma liturgico nella strutturazione sia di azioni religiose non liturgiche che di azioni extrareligiose di individui e gruppi che prendono parte all'attività liturgica.

Autorità e tradizione. La capacità della liturgia di strutturare il tempo e di fornire così la struttura di fondo dell'esperienza comune, di manifestare la comunità come contesto di esperienza e di azione, di coordinare le varie dimensioni dell'esperienza individuale, domestica, sociale e cosmica e di fornire paradigmi comuni per ogni azione significativa: tutto ciò contribuisce a conferire alla liturgia un carattere autorevole, di attività che genera e legittima l'autorità.

Anche se la liturgia a volte può risultare legittimata da un apparente riferimento a qualcosa che si colloca al di fuori di essa – gli dei l'hanno richiesto, oppure questo è quello che abbiamo sempre fatto, oppure questo sostiene il cosmo – è facendo riferimento al carattere intrinseco dell'azione liturgica che si può forse interpretare meglio la sua autorità. Così, ad esempio, la sensazione che la liturgia sia atemporale o che perduri sin dalle origini del tempo è dovuta tanto alla sua capacità di produrre, strutturare o «inventare» il tempo quanto ad una effettiva antichità. Analogamente, la legittimazione della liturgia attraverso il riferimento all'autorità della comunità può avere un caratterre egualmente circolare, dal momento che la comunità è

manifestata e, in effetti, costituita dalle celebrazioni liturgiche stesse.

Il valore culturale della liturgia garantisce che le sue forme verranno costantemente preservate, anche se la sua natura intrinsecamente conservatrice non preclude affatto innovazioni o modifiche.

[Vedi *CERIMONIA* e *RITO*].

BIBLIOGRAFIA

Informazioni utili sulla storia del termine *liturgia* sono reperibili negli articoli appropriati di G. Kittel (cur.), *Thelogisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Tübingen 1933- (trad. it. *Grande lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1963-); ed in K. Rahner (cur.), *Encyclopedia of Theology*, New York 1975.

Discussioni esemplari sulla liturgia in ambito cristiano sono reperibili in Dom G. Dix, *The Shape of the Liturgy*, 2ª ed., New York 1982; e A. Schmemann, *Introduction to Liturgical Theology*, tradotto da Ashleigh E. Moorhouse, London 1966. Tra le discussioni sul rito, con particolare attenzione alla comprensione della liturgia, citiamo Mary Douglas, *Natural Symbols*, New York 1970 (trad. it. *I simboli naturali*, Torino 1979); R.L. Grimes, *Beginnings in Ritual Studies*, Washington/D.C. 1982; R.A. Rappaport, *Ecology, Meaning and Religion*, Berkeley 1979; e V. Turner, *The Ritual Process*, Londra 1969 (trad. it. *Il processo rituale*, Brescia 1972). Si rivela utile anche la raccolta di materiali di W.A. Lessa e E.Z. Vogt (curr.), *Reader in Comparative Religion*, 4ª ed. New York 1979. Informazioni sui riti dell'Induismo sono reperibili in Th.J. Hopkins, *The Hindi Religious Tradition*, Encino/Calif. 1971; Åke Hultkrantz, *Religions of the American Indians*, Los Angeles 1979, contiene informazioni utili sulle pratiche religiose delle popolazioni indigene dell'America settentrionale e meridionale.

THEODORE W. JENNINGS, JR.

MALEDIZIONE. La maledizione religiosa è un'attività strettamente affine alla benedizione: le stesse persone sono ordinariamente dotate del potere di compierle entrambe, e le forme date alla benedizione e alla maledizione sono di frequente parallele. [Vedi *BENEDIZIONE*, vol. 1].

Le maledizioni esprimono disapprovazione o dispiacere, ma il modo con il quale esse sono pronunciate varia da una collera spontanea, esplosiva, all'espressione attentamente considerata di un giudizio avverso. Sebbene virtualmente chiunque possa pronunciare una maledizione, alcune tradizioni religiose guardano favorevolmente solo a certe maledizioni e considerano le maledizioni non autorizzate come magiche e sacrileghe. Divinità e santi, ed altre persone dotate di un'aura temporanea acquisita per mezzo di particolari condizioni come una grande sofferenza o l'età avanzata – in breve, coloro che hanno il potere di invocare o impartire benedizioni – sono i soli che possono legittimamente invocare disgrazie, inclusa la morte o la distruzione, sopra persone o cose.

Le maledizioni si trovano, a volte in una posizione di primo piano, in tutte le culture del mondo e della storia. Il dramma centrale della tradizione cristiana inizia con la maledizione del Dio creatore sopra il primo uomo, Adamo, per la sua disubbidienza e tramite Adamo su tutto il genere umano; il suo culmine avviene con la morte redentrice di Gesù, che liberò gli uomini dalla maledizione e rese così possibile la salvezza eterna per i credenti.

Nelle Scritture ebraiche, Dio di frequente abbatte i nemici e punisce l'uomo disobbediente con la maledizione. Anche i grandi capi e i profeti esercitano tali poteri, e i *Salmi* sono pieni di maledizioni. Nel Corano Dio è in modo simile inesorabile nel maledire i miscredenti ed i peccatori.

Il messaggio del Nuovo Testamento a questo proposito, tuttavia, non è univoco: Pietro inviò ad Anania e a Saffira una morte improvvisa con la forza delle sue parole (At 5,5-10), e Paolo maledì quelli che credevano o insegnavano in modo differente dal suo (1 Cor 16,22; Gal 1,8). Gesù maledì l'albero di fico privo di frutti (Mt 21,19; Mc 11,13-14), ma insegnò ai suoi seguaci ad amare i propri nemici (Mt 5,44), un messaggio rivoluzionario riassunto da Paolo con queste parole: «Benedite i vostri persecutori – benedite, non maledite» (Rm 12,14).

I saggi dell'antica tradizione vedica erano depositari di un potere verbale, che doveva essere molto temuto dai nemici ed anche da coloro che li interrompevano durante la preghiera. Tali saggi costituirono una componente necessaria nella cerchia di ogni capo politico o militare.

Anche ogni re celtico aveva i suoi druidi che, con le loro maledizioni, potevano «far rimare con la morte» i suoi nemici. Considerata alla luce di questo fatto, la conversione degli Irlandesi al Cristianesimo è di particolare interesse, poiché essa segna la prima avanzata del Cristianesimo oltre i confini dell'Impero Romano. Benché san Patrizio (circa 389-circa 461) fosse un britanno, e quindi di origini celtiche, egli aveva completamente assimilato la cultura romana, come è testimoniato dai suoi scritti in latino classico. A partire all'incirca da due secoli e mezzo dopo la morte, i racconti sulla sua vita lo dipingono come un abile maneggiatore di benedizioni e di maledizioni: egli benedice coloro che si convertono e maledice coloro che non lo fanno; trasforma i campi di un ladro da terra arabile in un ac-

quitrino salato; si impegna in una gara di maledizioni con i druidi a Tara, e fa volare uno di loro in aria, facendo ricadere prima la testa e riducendo il suo cranio in pezzi. Il Patrizio della leggenda è così avvolto nel manto degli antichi druidi; questo fu il caso anche degli altri principali santi irlandesi.

Le maledizioni religiose possono avere numerosi scopi, fra i quali i più rilevanti sono: il tormento dei nemici; l'imposizione di una legge, di una disciplina dottrinale e della giusta condotta; l'istruzione morale; e la protezione di luoghi e di oggetti sacri. Pochi esempi saranno sufficienti.

Quando i Romani presero in trappola i membri delle tribù gallesi che stavano inseguendo sull'isola di Anglesey nel 60 d.C., essi videro, secondo Tacito, una fitta schiera di guerrieri armati, circondati da druidi con le mani levate verso i cielo, che lanciavano forti imprecazioni. I soldati romani all'inizio sembrarono paralizzati dalla paura, ma i loro ufficiali li incoraggiarono ad avanzare e li guidarono ad un completo trionfo (*Annali* 14,30).

Le norme di condotta dei musulmani esortano a maledire i nemici. Per esempio, il modello di comportamento per un musulmano condannato ad essere ucciso in prigionia fu stabilito alla Mecca da Khubayb, compagno di Maometto, che poco prima della sua esecuzione, disse: «O Dio, conta il loro numero e uccidili uno per uno, e non lasciare che alcuno di loro rimanga vivo».

Tecniche specifiche per trattare con i nemici si trovano in varie tradizioni religiose influenzate dal Tantrismo. Gli iniziati apprendono, fra le altre cose, il potere della distruzione, il potere di respingere, il potere di paralizzare, il potere di causare discordia. I riti prescrivono per queste pratiche alcuni momenti (la nera quindicina della luna) come anche precisi *mantra* (parole sacre) e *mudrā* (gesti sacri).

Vi furono dei che utilizzarono le maledizioni contro i loro nemici umani, come nella storia del re danese Hadding, che senza volerlo uccise un dio che si era travestito da animale. Gli dei perciò inviarono una donna a maledirlo profondamente per questo sacrilegio: «Sia che tu cammini nei campi o spieghi le vele sopra i mari, tu soffrirai l'odio degli dei, e dovunque tu andrai, tu vedrai gli elementi opporsi a te». Le immagini che seguono comprendono venti violenti che scuotono la sua nave, tempeste che distruggono la sua abitazione e temperature gelide che uccidono il suo gregge. Solo offrendo sacrifici agli dei Hadding poté placare la loro collera.

Per far rispettare la legge, Mosè ricorse alle maledizioni. Dopo che ebbe trasmesso i comandamenti di Dio al popolo di Israele, egli diresse due gruppi di esso a riunirsi su due colli, uno per benedire quelli che osservavano questi comandamenti, e l'altro per maledire quelli che li trasgredivano. Seguì un'ampia litania di maledizioni (Dt 27,28). Quando la sua autorità fu messa in discussione da parte di un gruppo di duecentocinquanta uomini autorevoli guidati da Korah, Dathan e Abiron, Mosè chiese a Dio di autenticare la sua missione. Il segno dell'approvazione divina, specificò, sarebbe stato l'apertura della terra sotto questi ribelli: «Mosè aveva appena parlato quando la terra sotto di loro si spaccò; la terra aprì la sua bocca ed inghiottì loro e le loro case» (Nm 16,1-35).

La disciplina della fede dell'Islam è mantenuta anche, in parte, per mezzo delle maledizioni; secondo il Corano, «Quelli che rifiutano la fede, e muoiono rifiutandola, su di loro è la maledizione di Dio e la maledizione degli angeli e di tutti gli uomini».

Per far rispettare la legge e la moralità in Tanzania, i parenti anziani dei Nyakyusa mormorano (il termine indica il ronzio di un alveare di api) per provocare la febbre ad una persona considerata un tragressore. Questo terribile mormorio è chiamato «il respiro degli uomini». L'attacco della malattia nel supposto malfattore deve essere seguito da uomini «che parlano ad alta voce», ossia che ammettono la loro collera, confessano che essi sono responsabili della malattia ed esprimono una intenzione benevola (il desiderio che il trasgressore ritorni in salute).

Le maledizioni hanno un posto anche nell'istruzione morale. Per citare un esempio irlandese, Brigitta di Kildare (460-528), secondo una tarda leggenda medievale, diede una lezione sul fare l'elemosina ad una donna che le portò un cesto di mele. Dei lebbrosi si avvicinarono a Brigitta proprio in quel momento per chiedere del cibo, e Brigitta incaricò la donna di darle le mele. Ma la donna si rifiutò, sostenendo che aveva portato le mele per Brigitta e per le sue sorelle, non per dei lebbrosi. Brigitta maledì le mele nel granaio della donna (esse sparirono) e tutti gli alberi nel suo frutteto (essi da quel momento divennero sterili).

La maledizione preventiva è un mezzo comune per proteggere luoghi sacri ed oggetti, come pure atti o accordi tra persone.

Esiste un desiderio praticamente universale che i defunti riposino in pace; questo deriva da un diffuso rispetto per gli antenati (che, se non sono placati, di solito possono ritornare per perseguitare i vivi) e, in alcuni casi, dalla pratica di collocare oggetti di elevato valore materiale nelle tombe. Nel Vicino Oriente antico, venivano di solito collocate maledizioni su una tomba per diffidare da violazioni come il cambio di iscrizione o l'apertura, o il saccheggio, o la profanazione, o il riutilizzo della tomba stessa. Una comune, sollecita va-

riante avvertiva che in quella tomba non vi era né argento né bronzo; ma anche questa era accompagnata da una maledizione contro la vita e la discendenza del profanatore.

In Egitto al violatore di tombe veniva augurato di combattere con coccodrilli e serpenti. Molte figure sulle facciate dei templi induisti e buddhisti sono silenziose ma eloquenti maledizioni contro coloro che disturbano la sacra pace.

Nell'abbazia reale di Saint-Denis, immediatamente a nord di Parigi, l'abate Sugero (1081-1151) adornò l'altare principale con pannelli d'oro, candelabri d'oro e numerose gemme preziose. Su un lato egli scrisse un ricordo della sua generosa opera benefica; sull'altro fece scrivere: «Se qualche empio spoglierà questo magnifico altare, possa egli perire, giustamente dannato, in compagnia di Giuda». Anche importanti libri, scritti prima di Gutenberg, presentavano comunemente maledizioni che auguravano danni, morte, dimenticanza dalla memoria umana ed altre punizioni simili a quanti fossero tanto imprudenti da rubarli o danneggiarli in qualche modo. E molte migliaia di atti che testimoniano trasferimenti di proprietà, di solito nella forma di donazioni a istituzioni religiose, si concludono con clausole che maledicono i potenziali violatori dei termini esposti.

Nell'Europa occidentale, dove tali sanzioni spirituali furono in uso tra il IX e il XII secolo (un periodo nel quale le istituzioni giuridiche funzionarono scarsamente in molte zone), una funzione religiosa chiamata Clamor (che significa «appello per la giustizia») o Maledizione venne a far parte dell'usuale repertorio liturgico. Questa funzione si doveva utilizzare in momenti di difficoltà; doveva essere tenuta in un giorno festivo, e ad un membro della comunità religiosa era richiesto di spiegare nel linguaggio comune all'assemblea dei fedeli che cosa esattamente stava turbando la comunità. In mezzo alla recita di salmi e di preghiere, veniva intonata una lunga litania di maledizioni, basata principalmente su quelle del *Deuteronomio* e del *Libro dei Salmi*, e diretta contro il malfattore o i malfattori che disturbavano la pace. In una variante del Clamor, le reliquie di un santo venivano rimosse dall'altare e collocate su un pezzo di stoffa ruvida sul pavimento; con le reliquie così «umiliate» ed essendo perciò messa in atto una interruzione della liturgia, la pressione della comunità era portata contro i malfattori per ripristinare il giusto ordine nel santuario. Mentre il Clamor della tarda antichità era un lamento od un appello fatto da un querelante davanti ad un giudice, il Clamor liturgico del periodo postcarolingio (dal IX al XII secolo) era celebrato dai chierici su un altare, davanti alle legittime autorità del loro tempo, ossia Dio e il santo patrono locale. Nelle sue forme rudimentali, questa funzione cambiò dall'essere specifica ed occasionale a generale e regolare; essa apparve alla fine come la Funzione religiosa penitenziale del Mercoledì delle Ceneri nel rituale della Chiesa anglicana.

Tali recite formali delle maledizioni si possono osservare anche in altri contesti: nelle maledizioni lette nelle sinagoghe contro gli Ebreo-cristiani (Ebrei che divenivano seguaci di Gesù senza ripudiare il loro Ebraismo) durante i primi secoli cristiani; nelle preghiere dei sufi musulmani contro i loro avversari politici; e nella pronuncia di «canzoni velenose» dirette contro i nemici da parte dei monaci buddhisti dello Sri Lanka. Esse si ritrovano praticamente in ogni luogo dove le comunità hanno riti di separazione o di esclusione.

Tali riti a loro volta possono essere ordinariamente seguiti da cerimonie complementari per annullare le maledizioni; questo costituisce una chiara indicazione della credenza nella forza e nella indipendente vitalità che le maledizioni contengono. Alla conclusione di una disputa, tra i Tiv della Nigeria settentrionale, tutti dimostrano il consenso alla decisione presa con lo «spegnere la maledizione». Il gruppo forma un anello, ed una zucca riempita d'acqua viene passata intorno; i partecipanti prendono l'acqua nelle loro bocche e poi la sputano con un getto il più sottile possibile. Se qualcuno ha delle riserve sull'accordo, ma tuttavia vi partecipa, la maledizione ricadrà su di lui.

Le cerimonie per allontanare le maledizioni e per reintegrare i maledetti permettono di comprendere più a fondo l'uso e il valore delle maledizioni. Mentre è nella natura dell'orrore che le maledizioni generano che quello che esse propongono sia totale ed irrimediabile (non solo la morte, ma una non corretta sepoltura; esposizione dei cadaveri alle bestie e agli avvoltoi), le maledizioni in realtà sembrano di frequente funzionare come strumenti di negoziato. È nel leggere resoconti di casi nei quali le maledizioni sono utilizzate, piuttosto che i soli testi contenenti le formule stesse, che si scopre il modello dell'ingiustizia percepita, la pronuncia della maledizione, la buona volontà di negoziare, l'accordo e la gioiosa reintegrazione della comunità spezzata. Dove corti legali basate su uno Stato dotato di autorità sono assenti, la società, che non per questo motivo naturalmente si rivela priva di regole, è probabilmente dotata di vari altri meccanismi per risolvere le dispute; le maledizioni frequentemente appaiono fra tali meccanismi.

Considerato nei termini di un'analisi linguistica, il maledire può essere considerato un «atto della parola», poiché la maledizione è nello stesso tempo un'e-

spressione verbale ed un atto compiuto. Perché la maledizione sia effettiva e, allo stesso modo, perché questa espressione si qualifichi come un atto stabilito della parola, devono presentarsi contemporaneamente certe condizioni, come quelle che vi siano i giusti attori, tempi, luoghi, formule verbali e gesti. Ciò che è «giusto» è definito dalla comunità; esso consiste in un insieme di credenze generalmente condivise, che comprendono la fiducia nell'efficacia delle bendizioni e delle maledizioni debitamente pronunciate. Così un vescovo che dice «Io ti anatematizzo» nelle giuste circostanze è considerato autentico, mentre un laico che dice le stesse cose non lo è.

Un'espressione che utilizza un verbo all'indicativo presente attivo, ed alla prima persona, come «Io ti anatematizzo», è la più semplice ed esplicita forma di un atto di pronuncia di una maledizione. Ma le maledizioni spesso sono espresse al modo congiuntivo ed al passivo, e l'agente non è sempre specificato («Possa egli essere maledetto, possa egli essere ucciso»); spesso sono nella forma della richiesta ad un altro di intervenire («Possano i santi colpirlo a morte»). Inoltre, il parlante in alcuni casi ha fatto qualcosa – non l'azione terribile menzionata nella maledizione, ma la pronuncia della maledizione stessa. E la persona a cui è rivolta non è stata ancora afflitta dall'azione menzionata nella maledizione, ma è immediatamente diventata maledetta.

Nel caso di una maledizione preventiva («Se qualcuno violerà questa tomba, possa egli soffrire queste e queste cose»), l'atto di parola non è reso completo dall'essere stato pronunciato, poiché manca una delle condizioni necessarie, cioè la presenza del malfattore. Nel momento in cui una persona commette l'offesa prevista, diventando così il malfattore, si verifica l'unica condizione mancante, il malfattore è maledetto, e l'atto di parola è compiuto.

In ultima analisi, il valore delle maledizioni dovrebbe essere considerato in relazione al potere, poiché esse sono tutte, in diversi modi, strumenti del debole. Coloro che hanno potere fisico, militare o giuridico tendono a usare tale potere; essi lo usano per conservare la loro visione di ordine. L'anziano, l'ammalato, la donna incinta, l'orfano, il proscritto, sono tutti privi di questo potere, e tuttavia essi hanno *ipso facto* uno speciale potere della parola. L'autorità religiosa o spirituale, per sua natura, non è militare o fisica. Le autorità religiose, pur essendo raramente indifese o proscritte e, anzi, essendo di solito alleate con le forze militari, tuttavia esercitano il loro peculiare genere di autorità tramite la manipolazione delle parole e dei gesti. Negli scontri militari, non è verosimile che le forze più potenti si preoccupino di maledire le più deboli. Ad Anglesey non ci si sarebbe aspettato che i Romani maledicessero i Gallesi. Quando i potenti pronunciano le loro più terribili maledizioni, essi non sono più così potenti, come quando Edipo – cieco, esiliato, vicino alla morte – trovò nella maledizione la sua sola arma contro Creonte e Polinice.

Infine, una maledizione attribuita a san Maedoc di Ferns (morto nel 626) contiene l'insegnamento definitivo sulla maledizione religiosa: «Guai a quella persona», avverte, «il cui vicino è un santo adirato».

BIBLIOGRAFIA

Le maledizioni sono menzionate in numerosi studi etnografici, storici e religiosi, ma solo pochi di essi – e si tratta soprattutto di articoli – sono dedicati interamente a questo soggetto.

L'unica ampia bibliografia si ricava da un lungo articolo di un'enciclopedia tedesca, che parla delle regioni mediterranee nell'antichità e nel Cristianesimo delle origini; vedi W. Speyer, *Fluch*, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, VII, Stuttgart 1969.

Una breve ma bene informata e suggestiva sezione sulla maledizione si trova in K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*, New York 1971, pp. 502-12 (trad. it. *La religione e il declino della magia*, Milano 1985).

Sui saggi vedici, vedi H. Zimmer, *Philosophies of India*, a cura di J. Campbell, New York 1951, pp. 48-83. Materiale etnografico sull'uso della maledizione da parte dei Tamil si trova in C. Diehl, *Instrument and Purpose. Studies on Rites and Rituals in South India*, Lund 1956.

Sui druidi, vedi F. Norris Robinson, *Satirists and Enchanters in Early Irish Literature*, in D.G. Lyon e G. Foot More (curr.), *Studies in the History of Religion Presented to Crawford Howell Toy*, New York 1912, pp. 95-130.

Per i santi irlandesi, vedi Kathleen Hughes, *The Church*, in *Early Irish Society*, Ithaca/N.Y. 1966; e *Early Christian Ireland. Introduction to the Sources*, Ithaca/N.Y. 1971, pp. 217-47, sull'agiografia. Sulla cerimonia del Clamor, vedi il mio articolo *La morphologie des malédictions monastique*, in «Annales. Economies, sociétés, civilisations», 34 (1979), pp. 43-60. P. Geary tratta l'*Humiliation of Saints*, in S. Wilson (cur.), *Saints and their Cults. Studies in Religious Sociology, Folklore and History*, Cambridge 1983, pp. 123-40. Il filosofo inglese J.L. Austin sviluppò la teoria di atti linguistici (o espressioni performative); vedi le sue conferenze ad Harvard intitolate *How to Do Things with Words*, 1962; Cambridge/Mass. 1975 (2ª ed.) (trad. it. *Come fare cose con le parole*, Genova 1987). Vi è una considerevole letteratura critica che deriva dal lavoro di Austin, benché solo una piccola parte di essa si riferisca alle maledizioni. Una notevole discussione della teoria come è correlata al linguaggio rituale si trova in B. Ray, *Performative Utterances' in African rituals*, in «History of Religion», 13 (1973), pp. 16-35.

LESTER K. LITTLE

MASCHERE RITUALI. [Questa voce, riguardante il ruolo delle maschere nella vita religiosa, è formata da:
Prospettive teoretiche;
Maschere rituali nelle culture illetterate;
Maschere rituali nelle culture europee.
Il primo articolo esamina le definizioni e le teorie accademiche sulla natura e la funzione delle maschere. Gli altri esaminano le maschere rituali nei contesti culturali nei quali l'applicabilità di queste idee è stata particolarmente fruttuosa per gli studi religiosi].

Prospettive teoretiche

In questo articolo non tenterò di fare un elenco esauriente delle maschere e dei loro vari usi rituali, dato che anche opere più ampie sono state in grado di assolvere a tale compito solo in modo imperfetto. Piuttosto, mi limiterò ad esaminare alcune delle idee e delle teorie più generali che sono sorte dallo studio delle maschere. Esporrò a grandi linee anche alcuni dei principî alla luce dei quali – con tutta la cautela richiesta quando si fanno tali considerazioni di carattere generale – deve essere posto lo studio delle maschere rituali.

Panoramica storica generale. Sebbene non debba essere ignorata l'importanza delle descrizioni di viaggiatori, missionari e topografi almeno fin dal XVI secolo, si può sostenere che lo studio reale delle maschere rituali inizi solo nel XIX secolo. In questo momento emergono le prime interpretazioni e le prime teorie generali sulle tradizioni popolari europee, seguendo l'opera tra gli altri dei fratelli Grimm (Jacob, 1785-1863; Wilhelm, 1786-1859), per i quali i racconti popolari rivelavano tracce di credenze e miti connessi con gli antichi dei pagani. In seguito, lo studioso di folclore tedesco Wilhelm Mannhardt (1831-1880) si interessò della religione popolare del suo tempo, in particolare di quella delle comunità rurali. Raccogliendo una grande quantità di dati, Mannhardt sottolineò la predominanza di credenze negli spiriti della fertilità e nell'esistenza di una connessione tra vita vegetale e vita umana. Sotto la sua influenza, una quantità di maschere rituali fu intesa come incorporante antiche credenze che avevano a che fare con la fertilità, e perciò le maschere usate furono interpretate come rappresentanti i demoni del mondo vegetale.

Nello stesso periodo, E.B. Tylor (1832-1917) fondò l'antropologia come scienza degli esseri umani e della loro cultura. Non mi concentrerò qui sulla sua teoria dell'«animismo», ma piuttosto sul fatto che egli descrisse l'evoluzione della civiltà dai primi uomini, che ai suoi occhi erano in larga parte rappresentati dai contemporanei popoli «primitivi», fino all'uomo civilizzato dei suoi giorni. A questo scopo egli usò il metodo comparativo per organizzare un'impressionante quantità di fatti e documenti a supporto della sua prospettiva evolutiva. Egli analizzò anche il processo mediante il quale elementi appartenenti ad uno stadio di evoluzione più antico sopravvivono negli stadi più tardi nei quali essi non funzionano in modo soddisfacente.

Fin dall'ultimo quarto del XIX secolo, perciò, si trovano i diversi elementi che formano il nucleo dello studio delle maschere da parte sia degli studiosi del folclore sia degli antropologi fino alla seconda guerra mondiale. 1) Prima di tutto, la prospettiva evoluzionista, secondo la quale la storia della società occidentale può essere ricostruita mediante la classificazione di tutte le società conosciute secondo il grado di civiltà raggiunto. Da questo punto di vista, i popoli «illetterati» studiati dall'etnologia permettevano all'uomo moderno di rivivere, così come erano, fasi sperimentate dal mondo occidentale migliaia di anni fa. 2) In secondo luogo, la nozione di «sopravvivenza», usata per descrivere quelle tracce di antiche usanze che resistettero all'evoluzione e sopravvissero fuori del periodo in cui esse erano realmente significative. 3) Infine, l'uso intensivo del metodo comparativo: sulla base di ciò che l'etnologia riferiva riguardo a un popolo primitivo, si ritenne possibile recuperare il significato originario di una particolare usanza e ricostruire le fasi più antiche nell'evoluzione della società studiata.

Dalla fine del XIX secolo, gli studiosi furono in possesso di una quantità sempre crescente di dati comparativi sulle maschere. Nel 1833, Aldolf Bastian scrisse uno studio generale sul ruolo delle maschere. Nel 1886, Richard Andree pubblicò una panoramica generale e un compendio di documenti di varie epoche accuratamente classificati. Egli rese così utilizzabile un'ampia base di dati, organizzandoli nel contempo in categorie che sono state costantemente riprese più volte. Infine, nel 1898, Leo Frobenius (1873-1938) collegò le maschere, viste come rappresentazioni degli spiriti della morte, alle società segrete. Dalla sua prospettiva, questo rapporto nacque come reazione maschile al matriarcato e fornì una spiegazione per l'esclusione delle donne praticamente da tutti i rituali con maschere. Queste prime teorie sulle maschere rituali segnarono lo studio antropologico e folclorico delle maschere per vari decenni.

In un ben noto articolo, Karl Meuli (1933) formulò una teoria generale sulle maschere primitive che egli poi applicò alle tradizioni europee. Secondo lui, c'è una stretta connessione tra maschere e società cosiddette matriarcali. Inoltre, la maggior parte delle maschere primitive rappresenta spiriti, e la maggior parte degli spiriti rappresentati in questo modo sono spiriti

della morte. In verità, la strana apparizione di figure mascherate indica che esse non appartengono al regno umano. Il loro comportamento rinforza questa interpretazione: le maschere supplicano mentre minacciano, ammoniscono e puniscono, dopo di che distribuiscono doni e esaudiscono i desideri di prosperità e poi scompaiono. Meuli spiegò questo comportamento come il risultato della credenza primitiva che nessuna morte è naturale, essendo ogni morte il risultato della malevolenza di una persona vivente. In momenti particolari, durante il passaggio da una fine a un inizio (il passaggio da un anno all'altro, per esempio), il mondo sotterraneo si spalanca, permettendo ai morti di tornare tra i vivi. Le figure mascherate rappresentano questi morti, che inizialmente cercano la vendetta. Permettendo loro di rubacchiare e di punire a piacimento, viene data loro l'opportunità di calmarsi, dopo di che essi concedono di nuovo benevolenza.

Applicabile egualmente alle maschere dei popoli illetterati e alle maschere popolari europee, quest'interpretazione è una sintesi delle teorie fondate sull'evoluzionismo, sulla nozione di sopravvivenza e sul metodo comparativo, cui si aggiunge la psicanalisi. Influente sia all'interno sia all'esterno dei circoli accademici, essa giocò un ruolo importante nella storia dello studio delle maschere. Apparve, comunque, in un momento in cui la stessa antropologia si era gradualmente allontanata dalle ambiziose teorie sviluppate all'inizio del secolo per accentrarsi invece su una ricerca localizzata elaborata e dettagliata, impiegando un metodo più esigente. Una tendenza simile emerse un po' più tardi, negli anni '40, nello studio delle tradizioni popolari.

In entrambi i casi, questa evoluzione nelle idee toccò problemi seri riguardanti sia l'atteggiamento dei ricercatori verso le tradizioni che studiavano sia le interpretazioni da loro accettate. A causa della teoria della sopravvivenza, una data cultura non era studiata come un coerente fenomeno contemporaneo ma piuttosto come un mosaico di vari elementi che potevano essere analizzati in qualche modo indipendentemente l'uno dall'altro. I critici notarono, tuttavia, che un'usanza non poteva essere considerata come un mero residuo: essa sopravviveva perché aveva ancora un ruolo da svolgere nella società in cui era stata osservata. Da allora in poi, gli studi ebbero sempre più la tendenza a considerare ogni usanza come parte di un sistema contemporaneo, l'analisi del quale avrebbe reso più chiara la funzione di ognuno dei suoi componenti. Similmente, il paragone non fu più applicato a elementi isolati; piuttosto, gli studiosi paragonarono sistemi di relazioni. Infine, la questione della continuità della cultura e dei tratti culturali fu affrontata su nuove basi: la dimensione storica fu reintrodotta nell'analisi e fu sostituita la nozione di sopravvivenza, che, in effetti, neutralizzava la storia.

Le popolazioni studiate dagli etnologi furono nuovamente collocate nel quadro generale storico che le teorie generali riguardanti il primitivo avevano talvolta oscurato. Negli studi sul folclore, la considerazione della dimensione storica portò a una revisione delle tradizioni che erano state considerate molto antiche e che ora apparivano più recenti. Per esempio, certe maschere svizzere che erano state considerate arcaiche a causa delle loro espressioni di collera e delle loro facce mostruose vengono ora considerate risalenti solo al XIX secolo. Potrebbero essere apparse come risultato della corrente esotica che segnò questo secolo e della conoscenza di usanze primitive che fu diffusa, tra altri fattori, dalle pubblicazioni missionarie (cfr. Chappaz-Würthner, 1974). Questo non significa che queste tradizioni non possano più essere viste come estensioni di antiche usanze. Comunque, gli studiosi adesso si sentono spinti a tenere presente l'azione delle numerose e continue influenze e dei cambiamenti che le hanno interessate nel corso della storia. Perciò gli etnologi come gli studiosi di folclore devono condurre la loro ricerca all'interno di concreti quadri storici generali.

Problemi di definizione. Anche se tutti sono convinti di sapere cosa sia una maschera, la definizione di questo termine nella storia delle religioni pone importanti quesiti. Nel senso stretto e usuale del termine, una maschera è una falsa faccia dietro la quale ci si nasconde allo scopo di travestirsi. In etnologia, *maschera* si riferisce anche a copricapi che non coprono la faccia, come anche a parti di costumi che sono indossati sulla faccia (come veli, frange) e ad altri ornamenti completi o parziali del corpo o della faccia. Il termine *maschera* è usato anche per riferirsi a qualunque rappresentazione di una faccia, sia o non sia indossata sul volto di un danzatore. Conseguentemente questa comprende manichini, effigi, volti dipinti, modellati o scolpiti su edifici e imbarcazioni, maschere ciondoli come anche maschere per dita o tascabili e così via. Infine, la definizione è talvolta ampliata per includere pitture corporali o facciali come anche tatuaggi. [Vedi *SEGNI E ALTERAZIONI CORPOREE*]. Dato che gli studiosi non sono concordi sulla denotazione del termine, la confusione permea la letteratura sul soggetto. Ciò ha portato alcuni specialisti a concludere che la parola *maschera* non identifica nessuna classe coerente di istituzioni di qualche utilità per l'antropologia sociale (cfr. Jedrej, 1980).

È molto importante tenere presente questo problema della definizione quando si cerca di comprendere alcune delle idee frequentemente avanzate sul soggetto delle maschere, come, per esempio, l'affermazione del-

l'universalità delle maschere: è solo quando nella definizione di *maschera* sono inclusi il trucco, le pitture e i tatuaggi che si può dire che le maschere si possono trovare virtualmente in tutte le culture. Ma una tale ampia definizione è giustificata? Nessuno lo può dire, dato che questa questione non è stata ancora esaminata sistematicamente.

È altrettanto importante notare che l'attenzione sulla faccia che i musei, le gallerie d'arte e i libri sulle maschere spesso mantengono dà una visone distorta della maschera rituale. Questo interesse per la faccia ha incoraggiato a relegare sullo sfondo le molte maschere che, prive di una faccia, sono solo semplici cappucci o frange di stoffa che cadono sul volto di chi le indossa e così via. Il fascino del volto ha spinto anche a minimizzare l'interesse per il costume della maschera, che spesso è stato affrettatamente accantonato sia in quanto fondamentalmente progettato per nascondere chi lo indossava sia in quanto accompagnamento della maschera stessa. La maschera deve, comunque, essere considerata da una prospettiva più ampia, in modo da comprendere il costume, la acconciatura, i possibili accessori e così pure i fattori non materiali come il comportamento, i passi di danza e le canzoni o i testi pertinenti alla maschera. Tra i Dan della Liberia e della Costa d'Avorio, è l'acconciatura che segnala immediatamente con quale tipo di maschera si ha a che fare. Di conseguenza, il primo passo nella trasformazione di una maschera da una categoria ad un'altra è la modifica dell'acconciatura. I Dan hanno anche «maschere notturne», che non comprendono vere e proprie maschere facciali ma possono includere acconciature piumate (cfr. Fischer, 1980). A questo proposito, ci sia permesso ricordare che in Egitto le maschere dei sacerdoti erano ornate solo con teste di animali. I sacerdoti che ricoprivano il ruolo di divinità antropomorfiche non avevano bisogno di maschere: le acconciature e gli emblemi specifici degli dei erano sufficienti per identificarli.

La faccia, perciò, non è necessariamente il luogo dove è concentrato il significato della maschera. Stabilito questo e premesso che la funzione primaria di una maschera è rappresentare più che nascondere, è facile comprendere che di fronte ad un insieme che include tutti gli elementi di una maschera (costume, acconciatura, danza, ecc.), è piuttosto difficile decidere che non si tratta di una maschera solo perché il volto del danzatore è dipinto invece che coperto da un cappuccio o da una faccia finta. In ogni caso, alcuni studiosi vedono una continuità tra pitture facciali e maschere, a causa delle somiglianze tra i due fenomeni: entrambi sono ornamenti temporanei, entrambi compaiono in occasioni speciali (iniziazione, matrimonio, morte o l'abolizione di una proibizione) ed entrambi sembrano avere funzioni paragonabili. Questo rapporto tra maschere e pitture facciali è considerato da due punti di vista principali. Alcuni studiosi vedono una relazione cronologica: in questo caso, la pittura facciale è vista sia come una forma primitiva della maschera, sia come un residuo, un derivato della maschera o un suo sostituto. Altri, senza affermare un qualunque legame genetico tra i due, semplicemente vedono un rapporto funzionale tra maschere e pitture facciali.

L'inclusione dei tatuaggi nella definizione delle maschere pone un problema ancora più delicato. È difficile vedere come le maschere e le pitture, che sono temporanee, possano semplicemente essere classificate con i tatuaggi, che sono permanenti. In ogni caso, l'inclusione dei tatuaggi nella categoria delle maschere sembra che crei più problemi di quanti ne risolva.

La geografia delle maschere rituali. Una più stretta definizione delle maschere, cioè quella che prende come criterio l'esistenza di un elemento del costume (falso volto, cappuccio, ecc.) da indossare sul volto, ci costringe a comprendere che anche nelle regioni che sono tradizionalmente considerate il regno privilegiato delle maschere esistono importanti zone in cui le maschere non sono usate. In Africa, per esempio, le maschere si trovano soprattutto lungo una fascia che taglia il centro del continente da occidente ad oriente e si incurva verso sud. Nelle Americhe l'uso intensivo delle maschere è frequente soprattutto nelle alture occidentali dell'America settentrionale e meridionale. Infine, in Oceania, la maschera è praticamente assente dalla Polinesia. Essa è estremamente diffusa in Melanesia, sebbene non sia usata tra la maggior parte dei popoli montanari della Nuova Guinea, nella maggior parte dell'Irian Jaya e nella Papua Nuova Guinea orientale, in zone dell'arcipelago delle Bismarck, nelle Salomone centrali e sudorientali e nel gruppo di Santa Cruz, e nel gruppo delle Fiji.

Sono state avanzate varie ipotesi per spiegare la frattura nella distribuzione delle maschere. Secondo una di queste, i popoli senza maschere semplicemente perdono il desiderio di esprimere se stessi plasticamente e usano altri mezzi per formulare ed esprimere le proprie credenze. Oltre ad essere un esempio delle argomentazioni in circolazione, questa teoria va contro una quantità di eccezioni che essa non può spiegare, in particolare tra i popoli che hanno statue ma non maschere. L'assenza di maschere in determinate regioni dell'Africa è stata attribuita anche all'influenza dell'Islamismo. Comunque, gli antropologi hanno dimostrato che l'islamizzazione di una data regione non porta necessariamente all'eliminazione dell'arte delle maschere. Al contrario, certe tribù africane crearono

nuove maschere dopo l'avvento dell'Islamismo per rappresentare i *jinn*, per esempio (cfr. Bravmann, 1977). Si è anche detto che le maschere sono più caratteristiche nei popoli agricoltori. Questa ipotesi, comunque, è giustificata solo parzialmente per la presenza di maschere tra i cacciatori in Asia e nelle Americhe. La teoria generale che ha avuto più successo è stata quella della scuola storico-culturale, che spiegò la distribuzione delle maschere sostenendo il loro rapporto con le società cosiddette matriarcali. Un esame dei dati disponibili ha, tuttavia, screditato del tutto questa ipotesi. Attualmente, non è disponibile nessun modello globale per aiutarci a comprendere la distribuzione geografica delle maschere.

In realtà, fin da quando hanno dovuto abbandonare le teorie generali del XIX secolo e degli inizi del XX, gli studiosi non hanno più mostrato molto interesse per lo studio di problemi di questa ampiezza. La maggior parte di essi si è concentrata invece sull'analisi approfondita di una società particolare, evitando ogni valutazione comparativa di vasta portata che essi considerano responsabile di parte degli errori passati. Altri hanno semplicemente sostenuto che le maschere rituali sono troppo diffuse per permettere a qualcuno di localizzare un centro di diffusione. Alcuni hanno anche sostenuto che questa distribuzione diffusa eliminava il bisogno di cercare l'origine dell'istituzione delle maschere nella particolare società che stavano studiando, sostenendo sia che una tale ricerca era irrilevante per la comprensione della società contemporanea presa in considerazione sia che i concetti fondamentali alla radice dell'uso delle maschere erano probabilmente presenti in embrione in tutti gli esseri umani e che conseguentemente possono essere sviluppati indipendentemente in luoghi diversi. È superfluo dire che una tale ipotesi, lungi dall'essere verificata, non spiega affatto perché certe popolazioni utilizzano le maschere e altre no.

Tuttavia, alcuni interessanti studi circoscritti hanno tentato di specificare la posizione delle maschere presso alcune popolazioni. Alcuni cercano di spiegare il rapporto che può esistere in particolari società tra la maschera e altre strutture religiose e sociopolitiche. Altri cercano la provenienza delle maschere di tribù particolari, o addirittura cercano di ricostruirne la storia. Per esempio, in alcune zone della Nuova Caledonia lo sviluppo dell'arte delle maschere sembra essere stato collegato allo sviluppo del rango di capotribù nella stessa regione (cfr. Guiart, 1966). Nell'Africa occidentale l'uso o il non uso di maschere per manifestare le forze spirituali sembra direttamente in relazione con le caratteristiche dominanti dell'organizzazione sociale in aree particolari e specialmente col ruolo delle strutture di discendenza e politiche (cfr. Siegmann, 1980). Ma siamo ancora privi di un modello generale che ci metterebbe in grado di spiegare la distribuzione delle maschere rituali e di comprendere, allo stesso modo, un elemento estremamente importante di questa istituzione.

La datazione delle maschere. Di quanto nel passato possiamo risalire per trovare la comparsa della maschera rituale? Molti studiosi non esitano a risalire all'inizio dell'Età della pietra ma questo crea una quantità di problemi. I documenti sui quali essi basano le loro conclusioni non sono chiari e danno adito a varie interpretazioni. Consideriamo l'esempio del ben noto «Stregone» della grotta di Les Trois Frères (Ariège, Francia, metà dell'Era maddaleniana; circa 12.000 a.C.). Esso è spesso considerato dagli studiosi del folclore e dagli etnologi come la più antica rappresentazione di un uomo mascherato, mentre molti paleontologi ora preferiscono vedervi un personaggio mitico di natura mista (metà uomo e metà bestia). Una simile figura può essere o no collegata all'esistenza delle maschere; può costituire o no l'inizio o la conseguenza dell'uso delle maschere. In ogni caso, non si può essere categorici su questo. Ciò è vero anche per una quantità notevole di documenti che sono stati interpretati come raffiguranti esseri mascherati perché essi mostravano delle figure antropomorfiche con teste stilizzate o animali.

In una località dell'inizio del Mesolitico, a Seamer vicino a Scarborough, Yorkshire, furono scoperte alcune bende per la fronte lavorate a forma di cervo, che potrebbero essere state indossate come una specie di maschera o di cappuccio. Ma è impossibile stabilire con certezza se queste bende per la fronte fossero usate come travestimento per la caccia o per una danza rituale.

In una grotta a Nahal Hemar nel deserto di Giuda, gli archeologi hanno scoperto frammenti di numerose maschere di pietra datate al Neolitico B preceramico (VII millennio a.C.). Sembra improbabile che queste maschere di pietra fossero poste sul volto di un individuo che le indossava durante le cerimonie. Esse potrebbero essere maschere funebri o la parte facciale di effigi o anche maschere che erano appese a un palo. Allo stato attuale delle nostre conoscenze, nulla ci permette di decidere in favore dell'una o dell'altra di queste ipotesi. Tuttavia, questi manufatti in pietra sono i più antichi documenti datati attendibili che testimoniano l'esistenza di maschere nel VII millennio a.C. Non si può concludere da questo ritrovamento che esistettero, nello stesso periodo, maschere indossate da esseri umani viventi durante le cerimonie. Il documento più antico da questo punto di vista sembra appartenere all'Egitto, dove la rappresentazione di una figura

mascherata appare su un frammento di un muro del tempio funerario del re Sahoure (V dinastia, circa 2500 a.C.). È tuttavia certo che con la tarda Età della pietra la plausibilità dell'esistenza di maschere rituali cresca, particolarmente nelle zone del Vicino Oriente, dell'Africa e dell'Europa.

BIBLIOGRAFIA

O. Bar-Yosef, *A Cave in the Desert. Nahal Hemar, Nine-Thousand-Year-Old Finds*, Gerusalemme 1985.

A. Bastian, *Masken und Maskereien*, in «Zeitschrift für Völkerpsychologie», 14 (1883), pp. 335-58.

R.A. Bravmann, *Gyinna-Gyinna. Making the Djinn Manifest*, in «African Arts», 10 (1977), pp. 46-52, 87.

Suzanne Chappaz-Wirthner, *Les masques du Lötschental*, in «Annales valaisannes», 49 (1974), 3-95.

E. Fischer, *Masks in a Non-Poro Area. The Dan*, in «Ethnologische Zeitschrift», 1 (1980), pp. 81-88.

L. Frobenius, *Die Masken und Geheimbünde Afrikas*, in «Nova Acta», 74 (1899), pp. 1-128.

J. Guiart, *Mithologie du masque en Nouvelle-Caledonie*, Paris 1966.

M.C. Jedrej, *A Comparison of Some Masks from North America, Africa, and Melanesia*, in «Journal of Anthropological Research», 36 (1980), pp. 220-30.

Le masque, Paris 1960 (Catalogo di una mostra al Museo Guimet, Parigi).

HENRY PERNET

Maschere rituali nelle culture illetterate

In tutte le principali regioni in cui si trovano maschere rituali – l'Africa, la Melanesia e le Americhe – la maggioranza delle figure dipinte sulle maschere sono esseri primordiali, antenati mitici, eroi culturali e dei. La vecchia idea sbagliata che la maggior parte delle maschere rappresenti gli «spiriti della morte» era dovuta in larga misura alla confusione tra «i morti» e «gli antenati» e alla mancanza di precisione nella definizione di «spirito». Per la verità, nella maggior parte dei casi la maschera non rappresenta semplicemente una figura particolare, la contestualizza anche. Cioè essa evoca gli eventi paradigmatici in cui la figura in questione ha svolto un ruolo. Questi eventi non sono necessariamente rappresentati come su un palcoscenico teatrale; possono essere rievocati da una danza, da una canzone o un canto, da una commedia in costume o dalla recita di un testo che accompagna l'esibizione della maschera. Possono anche essere impliciti: la maschera interviene in determinate circostanze, perché la figura che rappresenta era coinvolta in circostanze simili al tempo delle origini – un fatto noto almeno agli iniziati.

Tra i Senufo della Costa d'Avorio, per esempio, il *kponiougo*, «testa» o «faccia» del Poro, la società segreta maschile, rievoca lo stato originario del mondo come è descritto nelle narrazioni mitologiche. Tra i Dan la maschera del tucano rievoca i fatti che hanno portato Dio a creare la terra. Sebbene noi abbiamo una conoscenza solo frammentaria dei miti della Melanesia, molte maschere di quella parte del mondo sembrano sforzarsi di rievocare eventi paradigmatici. Per esempio, la rappresentazione delle maschere Mai dei Sepik centrali della Nuova Guinea è accompagnata dalla recita di nomi totemici e dei testi mitici mediante un megafono di bambù. Un'altra maschera rappresenta uno spirito femminile che, insieme con un essere maschile spesso rappresentato in forma di coccodrillo, è il protagonista dei fatti che accompagnarono la creazione del mondo attuale.

Sulla costa nordoccidentale dell'America settentrionale, «la maggioranza delle maschere Kwakiutl sono indossate nelle rappresentazioni, in un tipo di danza stilizzata, di episodi tratti dai miti familiari ereditari. In alcuni casi, la danza drammatizza l'avventura mitica dell'antenato, mentre in altri essa ricrea una danza offerta all'antenato da un essere mitico con il quale venne in contatto» (Bill Holm, *Crooked Beak of Heaven*, Seattle 1972, p. 10).

Tra gli Irochesi, all'inizio di ogni riunione delle False Facce, il loro capo rievoca il confronto tra la Falsa Faccia originaria e il Grande Spirito, in ricordo del quale le False Facce indossano maschere con nasi curvi. Prima di entrare nella casa di un malato per soccorrerlo, le False Facce producono strani rumori. Questi suoni nasali sono considerati un'imitazione delle parole che la Falsa Faccia originaria disse durante un episodio della sua sfida al Grande Spirito (Frank G. Speck, *Midwinter Rites of the Cayuga Long House*, Philadelphia 1949, pp. 86s.).

Negli Stati Uniti sudoccidentali, le danze mascherate degli Zuni rappresentano vari episodi della loro mitologia. Nella cerimonia Shalako, per esempio, alcune danze consistono in una rappresentazione mimetica delle azioni dei *kachina* quando vogliono mandare pioggia agli Zuni.

Nell'America meridionale i rituali e il simbolismo hanno spesso un carattere elementare. Comunque, un'attenta analisi delle cerimonie rivela, nonostante tutto, che molti ricordano gli episodi principali della mitologia tribale. I Carajá, che vivono lungo il corso medio del fiume Araguaia, hanno maschere che raffigurano una coppia di pappagalli soprannaturali la cui trasformazione nel genere umano è narrata in un mito.

L'Aruanã, una danza eseguita nella stessa regione, porta il nome di un pesce che era la forma dei Carajá prima che diventassero esseri umani.

È importante notare che l'uso delle maschere può essere derivato più dalla volontà di recitare certi fatti che dal desiderio di rappresentare determinate figure. Le maschere, a volte, non raffigurano un personaggio particolare, ma solo fatti. Per esempio, tra i Mali-Baining della Penisola della Gazzella nella Nuova Inghilterra lo scopo più importante della festa dei Mandas è di rappresentare i fatti che si sono svolti nel mitico tempo primordiale. Mentre un coro di donne canta la storia della creazione, otto maschere rappresentano le sue varie fasi: la nascita del mare, l'apparizione della terra, della foresta primordiale, della flora, del vento, degli animali e degli uccelli, e, quando la scena è stata così preparata, l'apparizione della prima coppia umana e dei suoi figli. In questa festa alcune maschere raffigurano fatti più che personaggi: le maschere ngoaremchi raffigurano vortici e perciò spiegano la nascita del mare, che turbina in tutte le direzioni; le maschere ngavoucha mostrano come la terra fu separata dalle acque; e così via (Carl Laufer, *Die Mandas-Maskenfeier der Mali-Baining*, in «Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig», 27, 1970).

I Dogon del Mali hanno una maschera chiamata *sirige*, un termine che può essere tradotto letteralmente come «casa a due piani». Questa maschera consiste in una faccia rettangolare sormontata da un montante scolpito molto alto che talvolta misura più di cinque metri. All'inizio, agli antropologi fu detto che il *sirige* era recente e profano, una semplice scultura ispirata dalla vista di una «casa a due piani», e che gli ampi movimenti tracciati dal suo montante servivano solo per permettere a chi lo indossava di mettere in risalto il potere della propria mascella e del proprio collo (Marcel Griaule, *Masques dogons*, Paris 1938, p. 587). In seguito, fu data loro un'idea più complessa della cosmologia dogon e un'altra interpretazione della maschera, con quattro varianti. 1) La prima rievoca l'opera del dio supremo (Amma); il piroettare di chi indossa la maschera, con il montante che deve essere mantenuto orizzontalmente, rievoca il roteare del dio Amma mentre creava il mondo. 2) La seconda variante rievoca le avventure di Ogo, una figura molto importante che è nota come la «volpe pallida». 3-4) La terza e la quarta variante raffigurano aspetti della discesa e dell'impatto dell'arca che svolge un ruolo molto importante nella mitologia Dogon. Alla luce del secondo livello di interpretazione, consistente in queste quattro varianti, è chiaro che la maschera non rappresenta la casa a due piani, ma che sia la maschera sia la casa rievocano la stessa serie di eventi mitici.

Simili analisi possono essere fatte per altre maschere (Marcel Griaule e Germaine Dieterlen, *Le renard pâle*, Paris 1965). Perciò, quando le maschere vengono mostrate nella piazza principale di un villaggio Dogon, il ricco insieme di cose e di figure animali ed umane è una riproduzione del mondo, un catalogo della fauna sia viva sia estinta delle scogliere e delle pianure. Questa esibizione rievoca tutte le funzioni pubbliche, i commerci, le età; presenta una folla di stranieri amici o nemici; mima un'ampia varietà delle attività essenziali, tutte in un ordine preciso, almeno teoricamente. Essa è veramente un cosmo. Quando la maschera della società compare nella pubblica piazza, essa danza l'avanzare del mondo; essa danza il sistema del mondo.

Poiché dipende dal grado di conoscenza raggiunto dagli spettatori e dai partecipanti, questa danza è compresa in modo differente. Ad un primo livello si pensa che le maschere rappresentino elementi del cosmo dogon, cioè che descrivano cosa sia questo mondo e come funzioni; qui le maschere vengono interpretate soprattutto sulla base del loro aspetto (casa a piani, lepre, straniero). Ad un altro livello, tuttavia, le stesse maschere possono anche riferirsi a eventi primordiali che spiegano come e perché il mondo è diventato così come i Dogon lo sperimentano adesso. I due livelli non si contraddicono l'un l'altro ma corrispondono a diversi punti di vista, a gradi differenti di sofisticazione nella comprensione della recita in maschera.

Questi significati diversi e complementari, così ben documentati tra i Dogon, un popolo la cui cosmologia e le cui maschere potrebbero essere studiate in dettagio, semplicemente confermano quanto detto in precedenza, cioè, che le maschere non si limitano necessariamente a rappresentare una persona particolare ma possono essere usate anche per rappresentare un fatto o una qualità più o meno astratta o una caratteristica di un personaggio.

In alcuni casi, il sistema all'interno del quale un popolo vive può essere rappresentato non solo da un insieme di maschere ma da una maschera particolare che riassume l'intero sistema. Per esempio, tra gli Igbo settentrionali della Nigeria orientale la maschera *ijele* è un grande quadro di figure con ornamenti che pendono dall'orlo più basso per nascondere l'attore, che porta sulla testa l'intera struttura. Il tema del quadro che occupa la parte superiore dello *ijele* è la vita di una tipica comunità igbo (John S. Boston, *Some Northern Igbo Masquerades*, in «Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland», 90, 1960).

Presso il gruppo Bantsaya dei Teke occidentali la maschera del danzatore Kidumu è un vero compendio della cultura del gruppo (M.-C. Dupré, *A propos d'un*

masque des Téké de l'ouest (Congo-Brazzaville), in «Objets et Mondes», 8/4, 1968). La maschera è strettamente collegata agli avvenimenti fondatori della società e delle sue istituzioni, come anche ai suoi valori. Perciò è facile comprendere perché per molti popoli la maschera sia collegata alle forze conservatrici e svolga un ruolo importante nel controllo sociale, assumendo anche una funzione quasi di polizia.

Talora le maschere perdono il loro valore rituale alla fine delle cerimonie cui hanno preso parte. Questo diffuso fenomeno spesso sorprende gli osservatori. Per es. Francis E. Williams, nel suo *Drama of Orokolo* (Oxford 1940, pp. 373-76), si chiese perché le maschere *hevehe* degli Elema della Nuova Guinea dovessero essere eliminate e distrutte alla fine del ciclo rituale, solo per essere ricreate nel ciclo successivo, mentre avrebbero potuto passare dall'uno all'altro senza subire mutamenti. Egli fu sconcertato nel vedere i risultati di anni di operosità e di arte consegnati così rapidamente alle fiamme. Questa sorpresa di fronte all'abbandono o alla distruzione delle maschere una volta che sono state usate rivela due idee preconcette. In primo luogo, il nostro interesse per la maschera come manufatto ci spinge a mettere in risalto il prodotto finito e a sottovalutare il valore rituale insito nella sua realizzazione. In aggiunta, noi tendiamo a considerare le cerimonie con maschere come rappresentazioni teatrali e a pensare che tutti i preparativi che le precedono trovino il loro significato nella rappresentazione stessa. Questa è una visione distorta di quei cicli rituali; spesso il realizzare la maschera è di per sé un rituale, che riproduce le varie fasi della creazione della maschera originaria. Perciò, è di vitale importanza che il ciclo seguente cominci di nuovo dall'inizio, cioè, con la creazione della maschera. Questo è probabilmente il motivo per cui le maschere possono essere distrutte o lasciate a marcire senza rimpianto alla fine del ciclo.

La maschera e chi l'indossa. La nozione di «mentalità primitiva» era prevalente tra gli studiosi all'inizio del XX secolo. Anche dopo che Lucien Lévy-Bruhl ha abbandonato la nozione del carattere prelogico di questa cosiddetta mentalità primitiva e ha rinunciato al suo concetto di partecipazione mistica, l'idea che l'uomo primitivo avesse una mentalità diversa ha continuato a persistere. Una delle caratteristiche principali di questa mentalità, o della «coscienza arcaica», sarebbe l'incapacità di fare realmente distinzioni tra l'essere e la sua apparenza, tra la cosa e la sua immagine, tra «le signifiant et le signifié». Influenzati da questa prospettiva, la maggior parte dei libri sulle maschere rituali ha diffuso la teoria secondo la quale chi indossa la maschera non rappresenta solo una data figura (antenato, eroe culturale, dio, ecc.) ma diventa realmente, *è* questa figura. Per questi autori, indossare una maschera era, perciò, simile a sottoporsi ad una trasformazione reale. Alcuni studiosi andarono anche oltre e affermarono che tale teoria forniva una spiegazione per il fenomeno della maschera stessa. Secondo loro, la maschera deriva dalla possibilità che essa dà all'uomo di liberare se stesso, di ripudiare la sua personalità attuale e di sottoporsi ad una metamorfosi.

Le condizioni della ricerca etnografica sul campo non sempre permette loro di valutare a quale preciso livello di realtà sia collocata la presenza di un essere mitico in un dato rituale. Ma alla luce della nostra conoscenza attuale, la gamma in cui le varie ipotesi menzionate sopra si possono applicare è divenuta sempre più ristretta. Infatti, gli studi migliori mostrano che le culture che utilizzano maschere sono perfettamente capaci di distinguere tra la cosa e la sua immagine.

Per esempio, nel 1938, Marcel Griaule (*Masques dogons*) scrisse che i Dogon non si adattavano alla prevalente ipotesi relativa all'atteggiamento degli Africani verso le immagini da loro create. Lungi dall'essere ingannati dalle apparenze o dagli effetti materiali del rituale, essi erano certamente consapevoli della differenza tra la cosa rappresentata e la sua immagine. Avevano anche una parola *bibile*, o *belay*, per esprimere i termini della riproduzione, dell'immagine, della somiglianza e del doppio. Una fotografia è il *bibile* della persona che rappresenta. L'ombra di un essere vivente è considerata un *bibile* perché essa riproduce la sagoma, l'atteggiamento e i movimenti di quella persona. Un ballerino mascherato è chiamato *imina bibile*, apparenza o riproduzione della maschera. Scoperte simili sono state fatte tra numerosi altri popoli illetterati dell'Africa, dell'Oceania e delle Americhe.

Anche altri fattori sembrano ridurre la gamma della tesi della metamorfosi. Si nota, per esempio, il fatto che le maschere raramente sono associate alla possessione di chi le indossa, sebbene ciò sarebbe nella logica dell'ipotesi. Infine, gli iniziati in quelle comunità in cui le maschere si trovano costantemente mettono in evidenza il fatto che solo i non iniziati credono che essi siano realmente alla presenza di uno spirito o di un dio. È difficile accordare queste affermazioni con la tesi della metamorfosi. Fin dal primo sorgere esse hanno costretto coloro che proponevano tale tesi ad imbarcarsi in spiegazioni spesso complicate per accordarla con i dati etnografici.

Similmente, i tentativi di spiegare il fenomeno della maschera rituale con un desiderio, un bisogno, addirittura un istinto di chi la indossa, furono probabilmente influenzati da teorie adattate per spiegare la persistenza delle maschere di Carnevale nel mondo occidentale. In un esempio di ciò che Evans-Pritchard chiamò il ti-

po di supposizione «se io fossi un cavallo», il senso di liberazione sperimentato dall'occidentale che indossa la maschera è stato trasferito alle popolazioni cosiddette primitive. Senza negare che un tale sentimento possa esistere tra la popolazione illetterata, sono costretto ad ammettere che ciò non può essere usato come spiegazione generale del fenomeno della maschera rituale.

Indossare una maschera ricade sotto l'egida del servizio più che della liberazione. Questo servizio è spesso obbligatorio: la condanna, leggera o grave, attende coloro che tentano di schivarlo. Una persona particolare o un gruppo più o meno ampio di gente è costretta ad affrontare questo compito: uno o vari membri della famiglia del morto, tutti i membri di una confraternita, tutti i maschi circoncisi, e così via. Sebbene l'indossare una maschera possa portare onore e prestigio, ciò grava chi l'indossa di vari doveri, come il pagamento di una tassa in conchiglie o in natura per ottenere il diritto di indossare una maschera particolare, o vari mesi di preparazione durante i quali coloro che indossano le maschere imparano i passi di danza, provando intensivamente movimenti combinati, e possono dover memorizzare testi complicati talvolta in una lingua segreta.

Tra gli Asmat dell'Irian Jaya, per esempio, ci vogliono quattro o cinque mesi per preparare le maschere per il rituale chiamato Jipae. Durante tutto questo tempo, coloro che indossano le maschere devono mantenere i costruttori delle maschere. I parenti del morto per il quale è celebrato lo Jipae devono fornire, a turno, ogni giorno il cibo per coloro che indossano le maschere. Inoltre, coloro che indossano le maschere agiscono come sostituti del morto e adottano i figli del defunto (H.C. Van Renselaar e R.L. Mellema, *Asmat*, Amsterdam 1956).

La maschera e i morti. Una maschera è stata costantemente associata alla rappresentazione dei morti: la maschera del teschio. Alcuni esperti l'hanno considerata la forma più primitiva di maschera (per esempio, Hans Nevermann, *Die Religionen der Südsee und Australiens*, Stuttgart 1968). Quei teschi parziali o completi, indossati sulla cima della testa o davanti al volto, decorati, rimodellati o coperti di pelle tesa, hanno provocato una quantità di ipotesi. Leo Frobenius, etnologo ed esploratore tedesco (1873-1938), li considerò parte di una logica continuazione che cominciò con l'uso di un teschio completo e si sviluppò verso l'uso di una maschera teschio per concludersi con la maschera scolpita nel legno. Maschere teschio si trovano in tre regioni soprattutto. In Africa, maschere simili sono talvolta completamente ricoperte di pelle in un modo caratteristico della regione del fiume Cross, dove questa stessa tecnica è usata anche per coprire i supporti lignei delle maschere (per esempio, Keith Nicklin, *Nigerian Skin-Covered Masks*, in «African Arts», 7/3, 1974). In America centrale, gli Aztechi spesso unirono le tecniche per rimodellare e decorare i teschi (per esempio con turchesi). Comunque, sono le maschere della Melanesia che hanno dato origine all'ipotesi principale (Hans Damm, *Bermerkungen zu den Schädelmasken aus Neubritannen*, in «Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig», 26, 1969). In Melanesia il teschio è parzialmente o interamente rimodellato o plasmato con una specie di cera; poi viene dipinto e spesso ornato con capelli umani che sono stati incollati su di esso. Queste tecniche non sono tuttavia limitate alla confezione delle maschere. Esse sono usate anche per fare le effigi funebri (per esempio il *rambaramp* dei Malekula) e le teste rimodellate che sono conservate in luoghi di culto e in santuari.

Le stesse tecniche sono usate anche per modellare teste umane su supporti lignei. I primi osservatori di queste società prestarono poca attenzione alla funzione e al significato di queste maschere. A causa dei mutamenti radicali che queste tradizioni hanno subito fino ad oggi, molte delle ipotesi fatte e delle domande sorte su di esse non possono mai essere controllate o risolte. Comunque un esame di alcune altre maschere della Melanesia raffiguranti personaggi storici defunti (in quanto opposte a quelle che raffigurano i morti come una categoria) ci aiuterà a definire il contesto generale in cui la maschera teschio può essere posta più probabilmente.

Nella cerimonia Jipae degli Asmat, per esempio, uomini mascherati rappresentano i morti pericolosi, soprattutto bambini, grandi guerrieri e le vittime dei cacciatori di teste. Cominciando all'imbrunire i mascherati danzano, imitando l'andatura dondolante del casuario. Al sorgere del sole i danzatori si muovono verso la casa degli uomini seguiti dalle donne. Improvvisamente, gli uomini del villaggio attaccano le maschere con bastoni, costringendole ad entrare nella casa degli uomini e ponendo così fine al rituale. Nella cerimonia Jipae, la maschera rappresenta una specifica persona defunta ma le sono attribuite anche varie caratteristiche solari. Questo rituale inizia al crepuscolo, quando, secondo gli Asmat, il sole si mette la maschera e scende nel regno dei morti. I danzatori imitano il casuario, che gli Asmat associano al sole. Alla fine, il rituale si conclude al sorgere del sole, cioè quando il sole lascia il regno dei morti e si toglie la maschera.

Per comprendere il significato di una cerimonia di questo tipo si deve tenere presente che per un grande numero di società, in Melanesia come anche in altre parti del mondo, non è la morte in sé e per sé ma il rituale che apre la via verso una nuova vita. Questo rituale adempie varie funzioni collegate insieme: impe-

disce allo spirito del morto di vagare tra i vivi; permette al defunto di godere della condizione dovuta al suo rango nell'aldilà; allontana il rischio che – disperato per il suo destino insoluto – il defunto possa agire contro i vivi per costringerli a celebrare il rituale appropriato. Questo rituale può segnare anche la fine del lutto, essere l'occasione della ridistribuzione della terra, o servire da cornice o da sfondo per le iniziazioni.

L'organizzazione di queste cerimonie è spesso costosa. In aggiunta al finanziamento della fabbricazione delle maschere e di altri oggetti rituali, la famiglia può dover provvedere alle persone che li fanno, fornendo cibo e bevande in abbondanza per tutti i partecipanti al rituale, talvolta facendo loro anche dei regali. Forse questi costi eccessivi spiegano perché in alcune società solo i defunti di un certo livello socio-economico hanno diritto a questo tipo di rituale. Questa distinzione, di tipo socio-economico, è stata spiegata anche come la traccia di un'antica tradizione in cui solo il capo o il re era onorato con questo tipo di rituale.

È soprattutto durante questo tipo di rituale che intervengono le maschere che rappresentano individui defunti. Comprensibilmente, è fuori questione per un individuo o un altro decidere, solo perché così gli piace, di organizzare una cerimonia in cui egli vorrebbe rappresentare una persona defunta scelta a caso. Chi indossa la maschera deve essere legato da precisi vincoli di parentela con il defunto (per esempio, tutti i mariti delle sorelle e delle figlie del defunto devono comportarsi a turno come se fossero lui) o deve appartenere a un clan o a un villaggio che, a causa della complessa rete di relazioni basate sullo scambio e la reciprocità, ha il diritto di rappresentare il defunto. Questo rinforza la nozione che indossare la maschera è un servizio più che una ricerca di liberazione o di metamorfosi.

Gli studiosi dell'inizio del XX secolo erano così preoccupati dell'idea per cui chi indossava la maschera adottasse una nuova personalità che tralasciarono uno degli scopi principali della maschera – che può essere stato quello di identificare il defunto col suo modello paradigmatico (il primo essere umano morto, un eroe culturale, ecc.), e non solo quello di associare chi indossa la maschera con lo spirito del morto. Questo è, tuttavia, uno degli elementi importanti di rituali come il Melanggan della Nuova Irlanda, il Ne-leng dei Malekula, l'Horiomu dei Kiwai, lo Jipae degli Asmat, il Mbii-kawane dei Mimika (Nuova Guinea) e così via (Henry Pernet, *Le mort et son modèle*, in «Numen», 29, 1982).

Questa identificazione può prendere varie forme che cadono tra due poli estremi. In alcuni casi non si fa nulla per causare l'apparizione della figura mascherata, come essa è definita dalla tradizione, più vicina a quella del defunto. In questi casi, è soprattutto l'atteggiamento dei parenti che esprime questa identificazione; essi si comportano verso la figura mascherata come farebbero verso il defunto che stanno piangendo. La cerimonia chiamata Mbii-kawane è vicina a questo tipo (J. Pouwer, *A Masquerade in Mimika*, in «Antiquity and Survival», 5, 1966). In altri casi viene fatto un considerevole sforzo perché la persona mascherata assomigli il più possibile al defunto. In questo caso l'identificazione con la figura paradigmatica è fatta mediante il testo, che è cantato o recitato, mediante i passi di danza e così via. Questo sembra essere il caso dell'Horiomu dei Kiwai. Durante la sepoltura del defunto, la sua altezza è misurata con un bastone, e mediante il rituale egli è impersonato da un uomo della stessa altezza che indossa i suoi ornamenti. Dopo, questi ornamenti vengono distribuiti per essere esaminati dalle donne, ed essi non sono mai indossati da altri danzatori eccetto che dal supposto proprietario (Gunnar Landtman, *The Kiwai Papuans of British New Guinea*, London 1927, p. 335).

Le annotazioni precedenti riguardano anche in parte le maschere funebri. Fin dal secolo scorso, il termine *maschera funebre* è stato usato per classificare vari tipi di maschere che furono trovati su resti mortali, su mummie, su urne funerarie o tra gli arredi funebri trovati in alcune tombe. Alcune di queste maschere sono realistiche, sembrano dei ritratti e sono state modellate per l'occasione direttamente sul volto della persona morta. Altre, talvolta chiamate «idealistiche», rivelano tratti che ovviamente non appartenevano al defunto. Tra queste due categorie si trovano delle varianti, cioè dei ritratti idealizzati o stilizzati. Altre, infine, non hanno una vera faccia. In alcuni casi la maschera poteva essere stata indossata da qualcuno durante un rituale di sepoltura, mentre in altri casi non ci sono testimonianze per sostenere una tale interpretazione.

Le tradizioni che mostrano maschere funebri sono estremamnte diffuse sia storicamente sia geograficamente; tuttavia, alcuni autori non disperano di trovare la loro origine comune e di rintracciare la loro storia nell'antico Egitto, a Micene, in Etruria, nell'antica Roma, nella Cina antica, in Siberia, nel Tibet, nell'America precolombiana, nell'America del XVIII e del XIX secolo e così via.

La categoria della maschera funebre, perciò, non corrisponde a una classe ben definita di maschere; in modo non sorprendente, questo ha portato ad un'ampia gamma di interpretazioni. Comunque, tenendo conto delle ampie variazioni che si possono trovare tra una tradizione e l'altra, le maschere funebri sembrano agire su due principi basilari. Il primo principio è impedire agli spiriti dei morti di vagare tra i vivi (offren-

do loro un nuovo aiuto, spingendoli o costringendoli ad abbandonare i vivi e così via). Il secondo principio è assicurare che il defunto raggiunga felicemente il luogo di riposo che deve essere suo nell'aldilà.

L'identificazione con un modello paradigmatico nel raggiungimento di questo scopo non dovrebbe essere trascurata. Questa identificazione può essere espressa nelle caratteristiche delle maschere, o nel fatto reale d'indossare una maschera, o mediante altri elementi del rituale funerario. Tra gli Egizi, per esempio, Osiride era rappresentato come un re mummificato. La mummificazione del defunto unita all'uso di una bara a forma di mummia, perciò, rinforza l'identificazione del defunto con Osiride.

Maschere, donne e società segrete. Alla fine del XIX secolo, un'intera scuola di pensiero sviluppò il concetto di una stretta connessione tra l'istituzione delle maschere e le cosiddette società matriarcali. Come viene definito dal giurista e classicista svizzero J.J. Bachofen (1815-1887), il concetto di matriarcato comprende un sistema legale e politico in cui il potere apparteneva alle donne in società con discendenza matrilineare. Frobenius andò oltre e modificò leggermente questa nozione e pose le basi per la *Kulturkreiselehre* («teoria dei cicli culturali») che sarebbe stata sviluppata e divulgata dai suoi seguaci. [Vedi *KULTURKREISELEHRE*, vol. 5].

Secondo i sostenitori di questa teoria, la divisione della macrounità sociale in due metà era collegata alla discendenza matrilineare e alla pratica dell'agricoltura. Questa organizzazione dualistica era accompagnata da società segrete maschili i cui membri indossavano maschere per incarnare e onorare il defunto. Secondo i presupposti evoluzionisti, al «matriarcato» fu assegnato un posto nella storia della civiltà. Si credette che in un certo periodo le donne ebbero un ruolo guida nella società e che, come tentativo di sfuggire al loro dominio, gli uomini crearono le società segrete. Le loro maschere erano perciò i mezzi aggressivi con cui riguadagnavano il potere sulle donne. Questo legame quasi organico tra società segrete e maschere può essere espresso secondo il seguente schema teorico: a) lo scopo delle società segrete è terrorizzare i non iniziati, in particolare le donne; b) questo scopo è raggiunto mediante l'uso di maschere che rappresentano spiriti; c) a causa delle maschere per rappresentare spiriti chi le indossa non deve essere riconoscibile; d) da ciò ne consegue che in origine la maschera deve aver nascosto tutto il corpo di chi l'indossava (Felix Speiser, *Ethnographische Materialien aus den Neuen Hebriden und den Banks-Inseln*, Berlin 1923).

Questa teoria, che offriva uno schema logico e unico per un assortimento di fatti sconcertanti, era estremamente popolare. Comunque, lungo la strada presa dall'antropologia fin dagli anni '30 tutti i suoi elementi sono stati gradualmente discussi. Per esempio, è stato impossibile trovare, nella storia o tra i popoli studiati dall'etnologia, una sola società vivente nel matriarcato come definito da Bachofen. Si dimostrò che il concetto di matriarcato era nato dalla confusione tra il sistema del potere da un lato e la discendenza matrilineare dall'altro. Quanto alla posizione data al concetto di matriarcato nella storia della civiltà, si scoprì che era stato un risultato puramente arbitrario della mentalità evoluzionista.

Per quanto riguarda le società segrete, l'apparente semplicità di questa spiegazione nacque dal fatto che all'inizio di questo secolo gli studiosi raggrupparono un numero significativo di istituzioni molto diverse sotto il termine di *società segreta*. Molte di loro erano segrete solo di nome, come le confraternite di uomini, le organizzazioni per gruppi di età, le società iniziatiche, le società basate sul rango sociale e le società cultuali più o meno ristrette. Inoltre, studi posteriori mostrarono che le maschere potrebbero esistere molto bene indipendentemente dalle società segrete, e che molte società segrete non avevano maschere, mentre altre avevano adottato solo recentemente la maschera, che era ben nota in altri contesti. Il concetto di un legame primitivo e originario tra maschere e società segrete, perciò, non può più essere assunto acriticamente; nello stesso modo, gli studiosi non possono più indiscriminatamente raccogliere sotto l'etichetta «società segrete» tutte le istituzioni etereogenee che i primi autori erano soliti amalgamare.

La teoria sosteneva che le maschere erano destinate a terrorizzare le donne. Questo era possibile solo se chi le indossava era in grado di ingannare le donne facendo loro credere di essere in presenza di spiriti più che di uomini in maschera, il che a sua volta presupponeva l'uso di un costume che nascondesse completamente chi indossava la maschera. Secondo quest'ipotesi, le maschere che non erano accompagnate da un costume completo avevano, perciò, perso il loro carattere originario ed erano ritenute più recenti. Comunque, anche questo aspetto della teoria crolla ad un esame più approfondito. I resoconti etnografici meglio documentati dall'Africa, dalla Melanesia e dalle Americhe mostrano che le donne sono consapevoli della vera natura delle maschere: esse non sono ingannate da un rituale, il cui scopo sarebbe quello di ingannarle. Tuttavia esse mostrano emozioni, talvolta violente, durante l'esibizione di certe maschere. Se non sono spaventate dalle apparenze, allora come si possono spiegare tali sentimenti?

In molti casi sembra si tratti di una «espressione coatta di sentimenti». Per esempio, quando le donne

esprimono paura di fronte alle maschere, o quando riconoscono in esse i defunti delle proprie famiglie e li implorano con pianti e lacrime, si è costretti a chiedersi se un tale sfoggio di emozioni non sia una parte essenziale e obbligatoria del rituale stesso. Non c'è dubbio che le donne sono spaventate in molte società. Ma sono spaventate dalle conseguenze che seguirebbero se esse non si comportassero come richiede la tradizione o se aprissero una breccia nelle proibizioni che circondano le maschere. A seconda della situazione e delle società, verrebbe imposta una ammenda, si dovrebbe fare un sacrificio, la donna si ammalerebbe, diverrebbe sterile o addirittura morirebbe, gli uomini potrebbero ucciderla, chi indossa la maschera morirebbe, l'intera comunità scomparirebbe e così via. Ciò non significa che le donne agiscano soltanto per paura e che le loro emozioni (per esempio, il loro dolore) non siano autentiche. Ma la loro sincerità si indirizza verso il significato culturale della maschera e verso il rituale e può essere compresa solo se accettiamo l'idea che tutti coloro che partecipano al rituale lo fanno al livello del suo significato nella loro tradizione e che essi sono consapevoli dei mezzi impiegati per la rappresentazione. Gli studi attuali ci portano a considerare che il profondo significato di un rituale con maschere può essere percepito solo se si ammette che tutti i comportamenti osservati sono significativi, quelli delle donne e quelli degli uomini, essendo entrambi gli apporti necessari al rituale e suoi costituenti (Henry Pernet, *Masks and Women. Toward a Reappraisal*, in «History of Religions», 22, 1982).

Il rifiutare l'elegante ipotesi dei «cicli culturali» non risolve tutti i problemi, tuttavia, dato che restano una quantità di fatti sui quali essa era basata. Il fatto che le donne sono, come regola generale, escluse dall'indossare le maschere, non può essere negato. Anche se si prendono in considerazione le numerose eccezioni a questa regola (eccezioni che in passato furono considerate tracce di uno stadio matriarcale), un semplice studio statistico sarebbe sufficiente per mostrare che nella maggior parte dei casi le maschere sono indossate dagli uomini. Perciò, se il rituale con maschere deve essere visto nel contesto di un simbolismo condiviso da uomini e donne, la dialettica tra i due sessi rivelata dal rituale non deve essere trascurata. Essa ci riporta indietro alla sacralità peculiare di ogni sesso e all'atteggiamento ambivalente degli uomini verso il potere delle donne: in particolare per ciò che riguarda la capacità delle donne di generare e di autoregolare la propria impurità mediante i propri cicli mestruali. (Il simbolismo del ciclo mestruale è di considerevole importanza per le maschere dogon e yoruba, per esempio). Se questa dialettica maschile/femminile non può essere ridotta semplicemente all'opposizione «ingannatore-dominatore/ingannato-dominato», essa tuttavia continua a esistere (cfr., per esempio, Annette Leleur, *Sexes or Chaos?*, in «Folk», 21/22, 1979-1980), come accade nei numerosi miti che narrano che le maschere furono scoperte o possedute per la prima volta dalle donne e che a quell'epoca le donne governavano la società. Questi racconti non sono più considerati reminiscenze storiche. Essi sono invece interpretati da una prospettiva sincronica, cioè, in quanto aventi significato nel loro attuale contesto: la società contemporanea in cui si trovano. A seconda del caso, essi delimitano il dominio peculiare di ogni sesso, giustificano la gerarchia dei sessi, legittimano l'esclusione delle donne spiegandone l'origine, cioè, di solito ricordando che le donne stesse sono responsabili di questo trasferimento agli uomini: per stupidità o ignoranza, esse non seppero cosa fare della loro scoperta e la dovettero volgere verso gli uomini; esse tiranneggiavano gli uomini che furono costretti a reagire; un nemico attaccò e le donne, incapaci di fare la guerra, dovettero abbandonare il potere agli uomini; lo spirito dell'oggetto rituale rifiutò di entrare in contatto con le donne una volta che le vide mestruate; o, semplicemente, le donne dei primi tempi, di loro spontanea volontà, diedero l'oggetto agli uomini.

Nonostante ciò, resta il problema della presenza in Africa, in Melanesia e nelle Americhe di tradizioni simili che comprendono la maschera rituale; il mito della sua scoperta da parte di una donna e della sua successiva perdita a favore degli uomini; il *bull-roarer* come voce degli spiriti delle maschere; la sterilità o la morte come conseguenza di qualsiasi contatto tra una donna e una maschera; e vari altri elementi più o meno chiaramente attestati. Molte ipotesi e teorie possono essere fatte e sono state fatte per spiegare questa realtà. Ciò che è certo è che, qualunque sia l'approccio e qualunque riserbo si possa avere per ricerche che coprono un campo così vasto, solo uno studio comparativo delle tre principali regioni in cui sono usate le maschere ci porterà più vicino ad una comprensione di questo problema. Ciò non è ancora possibile e dovrà essere condotto sulla base dei nuovi ritrovamenti archeologici, storici e antropologici disponibili in queste aree.

[Vedi *ANTENATO MITICO* e *EROE CULTURALE*, vol. 1].

BIBLIOGRAFIA

La bibliografia sulle maschere è troppo vasta per darla qui al completo. Il mio *'Primitive' Ritual Masks in the History of Religions. A Metodological Assessment* (tesi di dottorato, University of Chicago 1979) elenca più di milleduecento riferimenti biblio-

grafici, compresi libri sulle maschere in generale e sulle maschere di regioni o società particolari, opuscoli e cataloghi di mostre, vari articoli pubblicati su riviste specializzate (antropologia, storia dell'arte, storia delle religioni, ecc.) e capitoli di numerose ricerche etnografiche.

C'è un urgente bisogno di rivedere il soggetto dal punto di vista della storia delle religioni e sulla base dei dati che sono attualmente raccolti da storici, antropologi e studiosi del folclore, dato che la ricerca contemporanea ha messo in discussione molte delle tesi che sono alla base della letteratura critica disponibile. Il seguente elenco si riferisce semplicemente a una quantità di possibili punti di partenza per chiunque sia interessato allo studio delle maschere. I libri citati presentano una varietà di posizioni teoriche e devono essere letti con la dovuta grande cautela, tenendo a mente i vari punti sviluppati in questo articolo.

Marie-Louise Bastin, *Introduction aux arts d'Afrique noire*, Arnouville 1984.

J.-L. Bédouin, *Les masques*, Paris 1967.

A. Bühler, *Kunst der Südsee / Art of Oceania*, Zürich 1969.

H.-M. Cole (cur.), *I Am Not Myself. The Art of African Masquerade*, Los Angeles 1985.

N.R. Crumrine e Marjorie Halpin (curr.), *The Power of Symbols. Masks and Masquerade in the Americas*, Vancouver 1983.

Ingelore Ebeling, *Masken und Maskierung. Kult, Kunst und Kosmetik; Von den Naturvölkern bis zur Gegenwart*, Köln 1984.

J. Guiart, *The Arts of the South Pacific*, New York 1963.

G. Hartmann, *Masken südamerikanischer Naturvölker*, Berlin 1967.

L. Holy e Dominique Darbois, *Masks and Figures from eastern and Southern Africa*, London 1967.

M. Huet, *Danses d'Afrique*, Paris 1978.

C. Lévi-Strauss, *La Voie des masques*, Paris 1979 (trad. it. *La via delle maschere*, Torino 1985).

A. Lommel, *Masken. Gesichter der Menschheit*, Zürich 1970.

F. Lupu (cur.), *Océanie. Le masque au long cours*. Rennes 1983.

E. Malin, *A World of Faces. Masks of the Northwest Coast Indians*, Portland/Oreg. 1978.

Zena Pearlstone Mathews, *The Relation of Seneca False Face Masks to Seneca and Ontario Archeology*, New York 1978.

S.-M. Mead (cur.), *Exploring the Visual Art of Oceania. Australia, Melanesia, Micronesia, and Polynesia*, Honolulu 1979.

E. Palevicino, *La máscara y la cultura*, Buenos Aires 1954.

H. Pernet, *Mirages du masque*, Genève 1988.

Dorothy Jean Ray, *Eskimo Masks. Art and Ceremony*, Vancouver 1975.

L. Segy, *Masks of Black Africa*, New York 1976.

H. Tischner, *Südseemasken in der geistigen Kultur der Melanesier*, Hamburg 1976.

Dorothy K. Washburn (cur.), *Hopi Kachina. Spirit of Life*, Seattle 1980.

J.-H. Wherry, *Indian Masks and Myths of the West*, New York 1974.

HENRY PERNET

Maschere rituali nelle culture europee

In Europa, come altrove, l'uso delle maschere è connesso ad una varietà di scopi. In piccole comunità etniche esse possono fornire una copertura di fronte a nemici reali o immaginari. In quanto camuffamenti, le maschere alterano l'aspetto fisico di una persona per creare l'illusione di un'altra identità. Nel contesto di una mascherata, le maschere possono essere usate per creare confusione psicologica o sociale o per alterare la personalità di qualcuno. Le maschere possono ricoprire anche una funzione religiosa, trasformando chi le indossa in un sacerdote, un semidio o un demone, sia nel contesto di un mito o di un rituale sia in connessione con vari atti di consacrazione. Come accade in tutto il mondo, le maschere in Europa sono state usate come strumenti magici che trasformano gli esseri umani, rendendoli capaci di comunicare con poteri soprannaturali ed esseri divini o di controllarli. Analogamente, le maschere possono rappresentare le metamorfosi delle divinità stesse; perciò gli esseri umani possono essere coinvolti in avventure miracolose e strane. In aggiunta alcune maschere popolari europee sono reminiscenze delle antiche ierofanie che portarono ordine nel mondo.

In epoca preistorica, durante il Neolitico, l'Età del bronzo e l'Età del ferro, quando le maschere erano usate per camuffarsi, nascondersi o in mascherate, nel contesto del rituale e della cerimonia pubblici, avevano una funzione puramente formale. Per contrasto, quando erano usate come strumenti di trasformazione magica, le maschere causavano reali cambiamenti spirituali in chi le indossava. Tali cambiamenti comprendevano l'alterazione dell'identità, la perdita della personalità, la creazione di una doppia personalità, il provocare una *trance* simile al sogno. Le maschere potevano provocare anche una metamorfosi o una ierofania. Era soprattutto il sacerdote preistorico, e attraverso lui il fedele, che subiva tali trasformazioni.

Quando servivano per camuffarsi, nascondersi o in mascherate, le maschere erano usate sia individualmente dagli stregoni sia collettivamente dai partecipanti a vari riti e cerimonie connessi con le feste stagionali. La comunità partecipava alle processioni mascherate chiamate prosopoforie (dal greco *prosopon*, «volto», e *phoros*, «colui che indossa»). Queste prosopoforie erano in genere avvenimenti solenni, severi e disciplinati, e consistevano in processioni di persone mascherate che sfilavano in silenzio o canticchiando melodie accompagnate da flauti, cetre, tamburi, cimbali o campanelle.

Gli etnologi considerano la maschera uno strumento culturale che gli esseri umani utilizzano per innal-

zarsi al di sopra di un'esistenza meramente animale. Perciò come importante mezzo per rappresentare ideali e per costruire cultura, le maschere rivelano una dimensione fondamentale della creatività umana. Come ha osservato Mircea Eliade: «Una maschera rende [l'uomo] ciò che ha deciso di essere, *homo religiosus* [«uomo religioso»] e anche *zoion politikon* [«animale politico»]» (Eliade, 1964).

La nostra conoscenza delle maschere nell'Europa preistorica è basata su vari resoconti di autori greci e romani e sull'esame di vari resti archeologici e paleontologici compiuto alla luce di ciò che sappiamo sull'uso popolare di maschere nell'Europa medievale e moderna.

Gli scrittori antichi da Omero a Giulio Cesare menzionano l'uso magico o pratico di tatuaggi e polveri fatte di terra da parte dei primi Europei. I loro resoconti sono stati confermati da ritrovamenti archeologici di statuette decorate con maschere tatuate. Un simile tatuaggio con emblemi magici e mitici aveva senza dubbio lo scopo di dare un mascheramento magico a chi lo indossava.

Si può trovare anche traccia di un uso delle maschere più sviluppato. Queste maschere spesso raffigurano varie esagerazioni o trasgressioni complete della normale fisionomia umana. Per esempio, una maschera può raffigurare un volto mezzo ridente e mezzo triste, o metà veramente umano e metà bestiale. Tali maschere avevano lo scopo di porre chi le indossava lontano dalla comune categoria dell'umanità e di evocare la presenza di vari esseri mitici o di rievocare eventi sacri. Esse molto probabilmente erano usate nel contesto di rituali e cerimonie di iniziazione e senza dubbio suscitavano il fervore della devozione o anche un terrore soprannaturale. Oggigiorno, tali maschere sono traccia della trasformazione di strumenti di credenza in meri strumenti di divertimento.

La fabbricazione delle maschere rivela altri aspetti del loro significato magico e mitologico. La scelta dei materiali è basata sia sul simbolismo della maschera sia sulla sua struttura funzionale. Le maschere integrali (maschere che coprono tutto il corpo di chi le indossa) di animali richiedono le pelli intere di cervi, orsi selvatici, lupi o altri animali. Maschere più piccole richiedono solo parte di una pelle. Il legno può essere usato per le maschere per la testa; possono essere usati anche zucche, meloni, fogliame, lino, canapa, bacche e metalli. Ciò che è interessante è l'ampiezza della scelta dei materiali dettata dai desiderati effetti simbolici, che vanno dall'orrendo al burlesco, dal grottesco al comico, dall'innocente allo ieratico, dal demoniaco all'angelico.

Nell'Europa occidentale le maschere sono prodotte in serie, mentre nell'Europa orientale sono fatte dagli stessi che le indossano e hanno una precisa impronta individuale derivata dalla tradizione. Coloro che partecipano alle prosopoforie sono obbligati a fare le loro maschere secondo un preciso rituale e devono essere anche in uno stato di perfetta purità fisica e spirituale.

La decorazione finale delle maschere è fatta nel contesto di una danza rituale o cerimoniale eseguita prima della prosopoforia. Durante questa prova le maschere appaiono in tutto il loro splendore, i loro ornamenti scintillano col movimento della danza, che è effettuata al suono di strumenti a percussione o a fiato.

Le maschere integrali sono il tipo più primitivo e il più significativo in relazione al rituale magico e religioso. Esse segnano il periodo nomade dell'epoca preistorica, quando il cacciatore e la sua famiglia vagavano in cerca di selvaggina e quando coloro che coltivavano la terra si spostavano alla ricerca di terre fertili. Questa condizione nomade spiega perché i più antichi documenti paleoetnologici consistono in disegni, incisioni e pitture in caverne raffiguranti l'uso rituale di maschere. Come è raffigurato sulle pareti della grotta di Trois Frères in Francia, la figura del cacciatore-stregone, vestito con una pelle di cervo, talvolta chiamato anche lo Stregone, esegue un rituale inteso a ottenere un maggior accesso alla selvaggina. Nella stessa grotta vediamo la figura danzante di un cacciatore-stregone vestito con una pelle di bisonte che insegue quella che è probabilmente un'antilope che fugge impaurita dietro un cervo. È possibile che queste rappresentazioni mimassero lo spirito degli animali cacciati. Simili rituali preistorici di avvicinamento alla selvaggina sono analoghi ai rituali di caccia che si trovano fino al XVIII-XIX secolo presso vari popoli non europei.

Dall'uso di maschere di cervi e di bovini nei rituali di caccia preistorici, i popoli dell'Europa passarono alle prosopoforie festive e cerimoniali del periodo storico. Maschere integrali di cervi e di tori continuarono ad essere usate nei tempi storici più antichi, sebbene da popolazioni sedentarie e per differenti ragioni. Di particolare importanza in questo sviluppo fu il ruolo di certi elementi culturali diffusi dalle migrazioni indoeuropee, soprattutto per mezzo dei Celti e dei Greci, che favorirono i culti del cervo, del toro, del cavallo e dell'orso selvatico. I Celti, che consideravano il cervo un animale sacro, lo utilizzavano come emblema cultuale e strumento prosopoforico. Il dio con le corna di cervo, Cernunnos, il «principe degli animali selvatici», era il centro della religiosità celtica nell'Età del bronzo nell'Europa occidentale. Nell'area etnoculturale dei Celti sono state scoperte anche una maschera di dea con le corna (ora al Museo del Kent) e una maschera votiva di una dea cervina. L'iconografia e il bestiario

sacro dei Celti davano risalto anche alle maschere del cavallo, dell'orso selvatico e del cervo. Tutte queste sono state conservate dalla tradizione popolare fino ad oggi. Questa popolarità spiega l'esistenza di una vasta gamma di maschere integrali di cervi e di cavalli tra quasi tutti i popoli d'Europa, accompagnate dalle corrispondenti leggende su cervi, tori e cavalli miracolosi.

Nel Neolitico si svilupparono le maschere di guerra, ricavate dalle pelli di animali carnivori feroci. Esse erano indossate sulla testa e calate sul volto come una visiera durante la battaglia: Il mascherarsi in battaglia era accompagnato da urla selvagge, balzi animaleschi e dal clamore delle armi. Queste maschere di guerra provocavano una furia simile alla guerra in chi le indossava e spargevano il terrore della morte tra i loro nemici. I Celti preferivano come maschere teste di cervo; i Daci le teste di lupi e di orsi.

Durante l'Età del bronzo, gli Etruschi e i Traci crearono elmi metallici con maschere-visiera come anche mascherine magiche sovrapposte sulla cima degli elmi. Le mascherine raffiguravano occhi sporgenti e sopracciglia fatte con serpenti, che suggerivano il potere magico dei guerrieri che le indossavano.

I maghi e i sacerdoti dei Celti e dei Daci indossavano bianchi cappucci con maschere quando sfilavano in processioni cerimoniali nei luoghi consacrati nelle foreste o sulle montagne o quando praticavano riti di passaggio o di consacrazione. Nello stesso tempo cominciarono ad essere usate le maschere funebri, alcune integrali e altre solo per la faccia. Esse avevano lo scopo di proteggere il cadavere contro l'azione malefica degli spiriti maligni. Fino all'inizio del XX secolo, i Romeni della provincia dell'Oltenia seppellivano i loro morti vestiti solo di una tunica e di una maschera funebri. Oggi certe maschere zoomorfiche e antropomorfiche usate tradizionalmente solo nelle prosopoforie sono state introdotte negli spettacoli, nelle festività e anche nel teatro popolare.

Dal punto di vista tematico, strutturale e funzionale, le maschere arcaiche e tradizionali dei vari popoli d'Europa riflettono una prospettiva mitologica che deriva dal loro retaggio etnico, una prospettiva espressa da una varietà di rituali, attività cerimoniali e festività. A questa base mitologica comune, sono stati gradualmente aggiunti differenti elementi culturali, appartenenti a una varietà di influenze storiche. Di maggiore importanza furono le grandi migrazioni precedenti alla nostra era, in particolare le migrazioni indoeuropee e anche indoasiatiche. A partire dal II secolo d.C., ci fu anche l'impatto della cristianizzazione dell'Europa. I missionari della nuova religione dovettero lottare contro la persistenza dei culti e delle mitologie dell'antica Europa, alcuni dei quali sono continuati fino ad oggi come «sopravvivenze pagane» nei manufatti e nel folclore connessi con i carnevali e le mascherate. Tra il X e il XVI secolo la Chiesa cattolica e quella ortodossa combatterono queste vestigia degli antichi culti con ogni mezzo a loro disposizione. In particolare, la Chiesa proibì le prosopoforie e le mascherate.

Nel periodo moderno, incapaci di eliminare completamente tali attività, entrambe le Chiese hanno tollerato alcune cerimonie e feste popolari che non offendono la sensibilità cristiana. Tra queste alcune prosopoforie connesse con le celebrazioni popolari dei solstizi e degli equinozi. In generale, le Chiese hanno adottato una politica di accettazione, adozione e trasformazione di pratiche che sono state conservate dal popolo. In alcuni casi, i parrocchiani hanno tentato di modificare le prosopoforie in carnevali.

Nella loro nuova forma cristiana, le antiche prosopoforie vengono adesso celebrate a Natale, a Capodanno e soprattutto in Quaresima e negli ultimi tre giorni di Carnevale. Sebbene cristiani nel carattere, questi carnevali traggono temi dalla mitologia più antica, che celebra la gioia e l'esuberanza della vita e la rinascita della natura. Gli etnologi vedono questi carnevali come feste «catartiche», dato che esse purificano le anime dei partecipanti in una specie di liturgia popolare al di fuori della Chiesa. I riti e le cerimonie possono ricordare al popolo il culto ancestrale dei loro antichi predecessori. Ogni carnevale adatta l'antica struttura prosopoforica della metamorfosi e della ierofania per adeguarsi alle nuove condizioni.

In questo modo, le pratiche che non erano tollerate e che tuttavia sfuggivano al controllo della Chiesa furono conservate attraverso le maschere carnevalesche. Queste erano avversate dalla Chiesa soprattutto per la mancanza di rispetto che esse mostravano per il nuovo ordine sociale e religioso.

Dato che sono sopravvissute nei carnevali, le maschere arcaiche conservano molte delle loro caratteristiche originali. Esse restano collegate con temi mitologici, il loro uso mostra una struttura rituale (che può essere sia individuale sia collettiva), e rivelano aspetti archetipici. Esse sono fatte ancora con gli stessi materiali tradizionali. Inoltre, i loro temi sono rimasti più o meno invariati. Così, a causa dell'uso continuo di queste maschere tradizionali, rituali del passato e cerimonie familiari sono penetrati nei rituali e nelle cerimonie delle comunità cristiane.

Nel complesso, le prosopoforie che sono state conservate nelle pratiche sociali e culturali della maggioranza dei popoli indoeuropei ricordano i fatti spirituali che sono alla base della loro religiosità. Queste pratiche possono includere la devozione per determinati esseri sacri mitici (dei, semidei) o per esseri umani santi-

ficati (antenati eponimi, eroi, salvatori, civilizzatori e santi popolari) e la loro glorificazione. L'esatta natura di molte di queste processioni di maschere non può essere meglio determinata a causa dei cambiamenti che sono intervenuti nel corso dei secoli. Alcune sono state trasformate in mascherate, mentre altre hanno perso del tutto il loro carattere sociale. Tuttavia, occasionalmente si può scoprire la traccia di rituali che non sono più considerati sacri (antichi rituali di fertilità, nascita e morte, per esempio) come anche un debole barlume delle antiche ierofanie e metamorfosi di esseri mitici che sono da tempo scomparsi dalla memoria popolare.

Le tradizioni carnevalesche dei popoli europei prolungano simili credenze e tradizioni arcaiche soprattutto mediante l'uso di maschere teriomorfiche e antropomorfiche. Nei paesi cattolici, le maschere antropomorfiche impiegate anticamente in antichi riti come i Saturnali o le Calende di gennaio sono state utilizzate nei carnevali laici con uno sfondo religioso al tempo degli equinozi e dei solstizi. Nei paesi ortodossi dell'Europa orientale, le maschere arcaiche sono state conservate nelle loro forme tradizionali, contribuendo spesso a rituali e cerimonie religiose meno elaborati. Ne sono esempi le maschere nuziali e funebri ancora indossate dai Romeni per i matrimoni e i funerali. Questa trasformazione di antichi rituali prosopoforici nella forma dei carnevali e delle cerimonie religiose moderni è un processo culturale generale che si può rintracciare in molte parti d'Europa. Nei paesi più influenzati dall'Illuminismo e dalla moderna secolarizzazione, tuttavia, questi rituali sono diventati spesso nulla più che divertimenti popolari che contengono determinate connotazioni etniche.

Maschere integrali di cavalli sono state conservate nei rituali funebri dell'Europa sudorientale, principalmente tra i Romeni. Queste maschere sono costituite da una specie di intelaiatura lignea a forma di cavallo che è portata sulle spalle da due giovani e talvolta montata da un terzo giovane, non mascherato. Le maschere integrali di cavalli funebri ricordano uno dei motivi del Cavaliere Trace trovato nell'Europa sudorientale. Parallelamente a queste maschere integrali si trovano le cosiddette coperte per cavalli, elaborate maschere a forma di cavalli che erano allacciate alla vita di chi le indossava e lo coprivano dalla cintura in giù. Questo tipo di maschera è talvolta usato in lunghe processioni diurne di maschere di cavalli bianchi per i solstizi d'inverno e d'estate. Simili maschere si trovano in vari paesi e sono note come Koni (Polonia), Pferdritter (Germania), Cheval-jupon (Francia, Belgio e Svizzera), Căiuţi (Romania) e Hobbyhorse (Inghilterra). Esse erano usate anche nelle processioni mascherate dell'antica Grecia. Due di tali coperte per cavallo sono dipinte affrontate in un antico vaso di Corinto che presenta anche immagini raffiguranti due centauri che si mettono in guardia prima di un combattimento.

Al solstizio d'estate, i Romeni organizzano processioni di Căluşari, persone mascherate agitanti bastoni che fungono da cavalli. Nel Medioevo esse indossavano maschere bianche. I Căluşari richiamano alla mente i culti solari, i riti della terra e varie pratiche di guarigione. Opposte alle processioni con cavalli bianchi sono quelle che usano cavalli neri, simboli delle forze infernali scatenate sulla terra in inverno o in primavera. Queste processioni più cupe, che si svolgono al crepuscolo o al tramonto più che durante il giorno, ci ricordano il culto dei centauri nell'antica Grecia. I Greci moderni organizzano tra Capodanno e l'Epifania le processioni di Kallikantzaroi (maschere di cavallo), corrispondenti ai Tudorovitzi dei Bulgari, ai Cavalli di san Giorgio degli Sloveni, agli Zeleni Juri dei Serbi e ai Cai Sfîntului Toader (Cavalli di san Teodoro) dei Romeni. Nonostante alcune varianti nel dettaglio, tutte le processioni sopra ricordate impiegano maschere integrali o parziali raffiguranti cavalli. Nel caso delle maschere parziali, le persone mascherate spesso indossano solo teste di cavallo, con code di cavallo che pendono dalle cinture dietro di loro.

Ai due estremi dell'Europa, in Inghilterra e in Romania, le maschere di animali svolsero un ruolo nei canti gioiosi in occasione del Nuovo Anno. In Inghilterra, pastori e cacciatori andavano di casa in casa cantando gioiosamente accompagnati da una maschera di orso selvatico (che era di fatto la stessa testa dell'orso selvatico) tenuta su un vassoio di portata. In Romania, la maschera dell'orso selvatico era sostituita da quella dell'orso domestico, portata anch'essa su un vassoio di portata. I canti gioiosi parlavano di un orso selvatico che era sceso dalle montagne solo per essere ucciso dai cacciatori.

Nell'Europa occidentale, centrale ed orientale si trova una grande varietà di processioni in maschera e carnevali, che differiscono nei dettagli da un luogo all'altro. Nei paesi cattolici, le più significative sono le feste per il Nuovo Anno e quelle di primavera, organizzate da società di parrocchiani sotto il patrocinio della Chiesa. Nell'Europa orientale, esse sono promosse e organizzate da gruppi di giovani, secondo lo spirito delle tradizioni della comunità locale. In Europa occidentale, esse implicano la partecipazione dell'intera comunità locale. Alcuni di questi carnevali sono universalmente famosi, attirano il fedele e il curioso in egual misura e sono in competizione tra loro a scopo turistico.

In Portogallo troviamo la Festa des los Rapazos, la Festa de Santo Estevao, la Festa de Natal, la Festa do

Ano Nuovo, la Festa de Rais, tutte con processioni in maschera. In Spagna sono ben note le mascherate e i carnevali di Valencia e di Lanz (Navarra), con le loro maschere con la faccia di Giano che esprimono la propria opinione sui fatti dell'anno e sui misfatti del popolo. A Varin e a Laza (Oronse), quasi tutti partecipano al carnevale locale, indossano maschere grottesche, fanno visita ai vicini e chiedono ai padroni di casa se sono capaci di riconoscerli. Il carnevale del villaggio di Alberca (Salamanca) comprende una processione-lotta con i tori incentrata su un toro fatto di paglia; il carnevale di Navamoral de la Mata (Estremadura) culmina tradizionalmente con la decapitazione di un pollo da parte di un cavaliere a cavallo. In Erencia, il carnevale termina con una processione capeggiata da un sacerdote che guida le anime che tornano dal Purgatorio e in Catalogna si tiene una processione per il defunto Re del Carnevale.

In Francia c'è un'analoga varietà. Qui le festività carnevalesche si svolgono di solito nel contesto del cosiddetto ciclo Carnaval-Carême. A Parigi, un carnevale che rivaleggiava con quello di Nizza per grandezza e fasto si concludeva con la sfilata di un grasso bue guidato da giovani che portavano randelli. Il carnevale di Saint-Claude (nel Jura) è dominato dai Soufflacules, o suonatori di strumenti a fiato, che si ebiscono per le strade. In Francia si trova anche una quantità di mascherate e festività allegoriche, sebbene le mascherate siano state messe fuori legge per la confusione che creano. La mascherata chiamata Charivari è particolarmente impressionante, con i suoi *tintamares* («forti rumori, confusione»), che hanno lo scopo di punire i misfatti. Una delle festività allegoriche più importanti, la Fête-Dieu di Aix-en-Provence, ha un carattere religioso. Essa consiste nel Guet, una sfilata notturna, e, il giorno dopo, in un corteo storico tradizionale che si svolge dopo la Messa e comprende sacerdoti, commercianti e portatori di stendardi ed emblemi ecclesiastici e corporativi.

I carnevali in Belgio variano secondo la loro localizzazione. Tra i Valloni assomigliano a quelli della Francia, mentre nelle zone fiamminghe assomigliano ai carnevali tedeschi. I carnevali belgi fanno uso di alcune maschere e travestimenti originali. A La Fasses-la-Ville, per esempio, nella sfilata del Chinele (il cui personaggio principale è una figura simile a Pulcinella) i partecipanti indossano costumi di velluto, acconciature decorate con piume, maschere di cera e portano spade di legno. Altri carnevali ben noti sono la Mascherata delle Lunghe Braccia (Le Long Bras) a Malmédy e la dissoluta Mascherata delle Ore delle Donne a Eben-Basel. A Stavelot, la mascherata Blanc-Moussis satireggia i sacerdoti che partecipano ai carnevali. Lo spettacolo carnevalesco di Binche on Mardi Gras a Gille è formato da due parti. La mattina ha luogo un corteo con la gente che indossa maschere di stoffa, occhiali verdi, baffi e barbe alla Vandyke e costumi bizzarri con impresso il leone araldico, l'emblema del Belgio. I partecipanti indossano cinture con campanelli e portano delle specie di fasci, simbolo della giustizia. Nel pomeriggio passeggiano con le loro maschere, abbigliati elegantemente con alti cappelli e pennacchi di penne di struzzo. Mentre camminano, gettano frutta a chi passa loro vicino come gesto di rimprovero e di punizione.

In Germania, il carnevale e la mascherata si mescolano nella Fastnacht (Martedì Grasso), che fu tollerata dalla Riforma sebbene fosse vista come una specie di baccanale cristianizzato. Originariamente organizzata da società e corporazioni, la sua forma varia da provincia a provincia secondo la particolare incorporazione locale di elementi prosopoforici arcaici: maschere lignee, ricchi costumi, spade di legno, cinture cariche di campanelli, fruste e vesciche riempite d'aria, cenere o farina. Nella Fastnacht si trovano anche maschere originali che furono inventate dopo la seconda guerra mondiale, le cosiddette maschere del folle: i Narre («folli»), figure che indossano costumi rococò a colori brillanti, i Weissnarre («folli bianchi») e i Klaperdasche, figure che personificano la nozione di follia. La vigilia della Fastnacht inizia con lo spettacolo degli Hansel, figure con costumi con frange e maschere raffiguranti grandi nasi aguzzi. Al culmine del carnevale compaiono anche i Putzesel, figure con maschere di asini fatte di foglie, seguiti dai Brieler Rössel, figure con maschere di coperte per cavallo.

I carnevali austriaci sono alquanto diversi da quelli tedeschi. Là il Fasching è dominato da maschere che sono generalmente brutte (come quelle indossate dai Perchten) e che variano da zona a zona. Le più spettacolari si trovano nei carnevali della Stiria, della Carinzia e del Tirolo. Alcune maschere Perchten, tuttavia, sono considerate bellissime. Esse hanno delle acconciature molto alte, sono decorate con perline e specchietti e sono indossate con costumi rococò. Altre maschere Perchten rappresentano teste di drago, unicorni, orsi selvatici, diavoli cornuti, fantasmi e streghe.

In Danimarca le festività carnevalesche generalmente assomigliano a quelle tedesche. Vi predominano mascherate con uno sfondo ancestrale. Queste utilizzano maschere giudiziarie, che rappresentano la ratifica morale della locale comunità rurale. La mascherata più rappresentativa è quella dedicata alla Dodicesima Notte, che termina con feste in ogni casa cui partecipano le persone mascherate.

In Svizzera l'influenza delle popolazioni francese,

tedesca e italiana la si può avvertire nei carnevali che si trovano nei vari cantoni. Lo spettacolo tradizionale della Fastnacht a Basilea è notevole per i suoi gruppi Rumpel, bande di suonatori di piffero e di tamburo mascherati che «fanno baccano» per le vie della città. Ma la Fastnacht di Basilea è da notare soprattutto per i carri allegorici che rappresentano Waggis, una figura satirica che deride gli Alsaziani, e per i gruppi di Vecchie Zie, che indossano maschere di teste di uccelli rapaci. Notevoli sono anche i cortei di San Nicola e dei Klausjagen, che indossano mitrie di vescovi. Infine, ci sono gli impressionanti cortei degli Uomini Selvaggi, che indossano maschere di muschio d'albero sul viso e rami di abete sulla testa, che si svolge a Gersau, e le sfilate degli Schellenkläuse (spiriti buoni) e dei Wüstenkläuse (portatori di sfortuna), che si svolgono a Urmensch.

In Gran Bretagna la maggior parte delle prosopoforie fu proibita fin dal Medioevo. Alcune tracce del culto celtico del cavallo sopravvivono, tuttavia, nei riti di fertilità che impiegano le coperte per cavalli: gli Hobbyhorses a Padstow e la danza della Cavalla Bianca e della Cavalla Grigia nel Galles. Tracce del culto agrario sono sopravvissute nella festa tradizionale per il Nuovo Anno degli Skeklers in Scozia e nei gruppi di mimi che vanno di casa in casa cantando inni natalizi e improvvisando spettacoli con uno sfondo religioso o leggendario medievale.

In Irlanda le antiche prosopoforie sono sopravvissute come tracce di rituali agrari. Vi si trovano le maschere di paglia degli Strawboys, la festa senza maschere degli Wrenboys e i Brideoga (coloro che indossano corone nuziali). A Natale, gruppi mascherati recitano spettacoli di mimo, drammi popolari con temi eroici.

In Italia il carnevale di Natale conserva un'antica tradizione che celebrava la rinascita della natura. Il carnevale si svolge tra Natale e l'inizio della Quaresima e simboleggia un rovesciamento del normale ordine sociale, svolgendo la funzione di valvola di sicurezza per le tensioni sociali. Il carnevale ha due varianti distinte, una rurale e una urbana. I carnevali rurali sono più autentici, per la loro struttura e il loro antico simbolismo. I più famosi sono i carnevali della Campania. Nonostante la loro trasformazione cristiana, si possono ancora percepire tracce delle Calende, dei Saturnali, dei Brumalia e simili.

I carnevali italiani si svolgono in tre fasi. Iniziano il giorno di Sant'Antonio, quando un giovane porta una fiaccola, accompagnato da un animale diabolico tratto dal bestiario medievale. Durante questo stesso periodo, vengono accesi per le strade falò di suppellettili inutili. La seconda fase presenta un corteo di persone mascherate che cavalcano asini e simboleggiano i mesi dell'anno. La terza fase è caratterizzata dal corteo della Morte del Carnevale rappresentata da un giovane mascherato portato attraverso il villaggio in una bara. Tutte e tre le fasi simboleggiano la lotta tra la moralità e l'immoralità, la gioia e il dolore, la vita e la morte. Gli altri carnevali rurali sono processioni burlesche basate su temi leggendari locali. Nel complesso, essi derivano da rituali agrari miranti ad ottenere prosperità.

I carnevali urbani più belli si trovano a Venezia, compresa una sfilata di gondole sul Canal Grande, e a Roma, ove carri allegorici riempiono le ampie piazze della capitale. Entrambi i carnevali simboleggiano la pura e semplice gioia di vivere liberata dagli impacci della moderna vita cittadina.

Nell'Europa centrale, soprattutto in Ungheria, si svilupparono giochi di carnevale sotto l'influenza sia della Chiesa orientale sia di quella occidentale. Il carnevale della Chiesa cattolica non ha mai raggiunto l'ampiezza o la diversità delle sue controparti occidentali, sebbene fosse patrocinato sia dalla corte che dalla Chiesa stessa. Le rappresentazioni carnevalesche nei villaggi, sebbene imbevute di elementi cristiani, sono spesso più rappresentative delle tradizioni native dell'Ungheria.

Delle molte rappresentazioni carnevalesche, le più significative sono la danza degli Cszoban, in cui pastori mascherati vanno di casa in casa cantando inni natalizi; la rappresentazione di Csömör, che richiede maschere lignee (*buso*) e rumori assordanti per cacciare gli spiriti maligni che causano le passioni sensuali; lo spettacolo del Matraalmas, una cerimonia che prevede l'annegamento di una grande bambola come distruzione simbolica della malattia e della morte; e l'impressionante corteo delle maschere a Pasqua a Calgamacsa.

Nell'Europa orientale i carnevali prendono una forma leggermente diversa. Le comunità non celebrano feste singole, unificate, né le feste sono il prodotto di un solo gruppo di persone mascherate. Invece, si trovano diversi gruppi carnevaleschi differenti, che agiscono ognuno per conto proprio. Tuttavia, resta una sottintesa unità di scopo. Particolarmente interessanti sono i carnevali d'inverno e di primavera che si svolgono nei villaggi e le rappresentazioni carnevalesche più piccole nella settimana di Pentecoste e nel giorno di San Giovanni Battista (24 giugno). Dalla Polonia e dalla Romania fino alla Grecia, ai solstizi e agli equinozi si svolgono prosopoforie, mascherate e spettacoli carnevaleschi virtualmente identici. Sebbene la Polonia sia cattolica, molti rituali, cerimonie e tradizioni ortodosse orientali si trovano tra le sue prosopoforie e mascherate. Le varie rappresentazioni possono variare leggermente nella forma spostandosi da zona a zona.

A Opole (Slesia) in Polonia, il carnevale inizia con

l'affogamento di Marzamma, una bambola a grandezza naturale, che simboleggia l'affogamento dell'inverno e l'arrivo della primavera. Intorno a Cracovia, gruppi di persone mascherate camuffate come anziani e anziane, Dziady e Baba, e che indossano costumi di paglia, entrano nelle aie dei contadini, si esibiscono con lazzi e buffonerie e ricevono doni dagli spettatori.

Nella Russia europea la situazione era diversa. A Natale e nell'imminenza dell'Anno Nuovo avvenivano tradizionalmente processioni di cantori mascherati, la cui singolarità era dovuta al ruolo centrale svolto da una maschera integrale di orso, fatta di baccelli di piselli o occasionalmente con la stessa pelle dell'orso. L'orso era portato in giro, accompagnato da un anziano, un'anziana e da una persona che indossava la maschera di una capra, di un capro o di un cavallo. L'anziano era gobbo e indossava una maschera fatta con scorza di betulla. Dalle varie forme del canto gioioso, che era dedicato alla capra o al capro, si può vedere il ruolo magico che queste maschere ricoprivano nella comunità agricola. (Il capro rappresentava la virilità e la capra la fertilità. Nel caso dei Russi, come anche dei Polacchi e dei Romeni, i ruoli magici della capra e del capro furono ripresi dal teatro popolare all'inizio del XX secolo). Questi canti gioiosi in Bielorussia, accompagnati da maschere di capri, ricordano le pantomime mascherate di capri demoniaci trovate in Scandinavia, che sopravvissero fino al XVIII secolo, senza dubbio perché erano unite a rituali che celebravano il culto di antenati mitici.

La processione di Capodanno in Bielorussia e in Polesia è simile a quelle della Bulgaria, della Serbia e della Romania. In Bielorussia, i Russi europei tradizionalmente organizzavano per il solstizio d'inverno delle mascherate che nella maggior parte dei casi finivano con spettacoli teatrali. Negli ultimi tre giorni di carnevale, essi, come gli Ucraini, organizzavano nei villaggi corse di troike nelle quali i concorrenti erano talvolta mascherati per impedire favoritismi nell'eleggere il vincitore. Allo stesso tempo, gli ultimi tre giorni di carnevale in Romania, nella ex Jugoslavia, in Bulgaria e in Grecia erano una questione complicata. Gruppi di giovani con buffe maschere zoomorfiche e antropomorfiche andavano in giro per i villaggi e si prendevano ogni sorta di libertà con i loro compaesani e con le autorità locali.

I carnevali estivi mostrano una notevole coerenza etnica in ogni parte dell'Europa sudorientale. Le rappresentazioni carnevalesche dei Cavalieri (Căluşari) nella settimana della Pentecoste tra i Romeni, come anche il rituale di santa Diana (romeno: Sânziană), rappresentano un complesso arcaico di rituali magici associati con i culti del sole e della luna, della terra e della fertilità. La processione della Brezaie, una maschera romena fantastica che ricorda il Perchten dell'Austria e l'Habergeis della Germania, si svolge intorno all'Epifania e simboleggia la rinascita della natura. Questa maschera è probabilmente di origine indoeuropea.

Un piccolo complesso minore, ma altrettanto arcaico, è costituito dalle rappresentazioni carnevalesche dei Kukker bulgari, dei Kurenti serbi e dei Kalogeroi greci. Questi tre carnevali, resti di antiche prosopoforie, sconvolgono la pace dei villaggi dell'Europa sudorientale per una settimana con la loro musica, le danze e il chiasso. Le rappresentazioni carnevalesche autunnali si svolsero fino alla fine del XIX secolo o all'inizio del XX, specialmente al momento del raccolto e dei rituali del villaggio celebrati per proteggere gli animali domestici dagli spiriti demoniaci.

I carnevali più belli sono spesso quelli invernali. Tra gli europei sudorientali, l'inizio delle festività invernali è segnato dai canti di Natale per Babbo Natale o Santa Claus, che sono seguiti da allegri canti per Jack Frost a Capodanno. Nel mezzo ci sono vari spettacoli e gli allegri canti di singoli cantori, che possono indossare o no delle maschere. Le festività invernali comprendono anche riti popolari per il giorno di San Demetrio (o Estate di San Martino); per il giorno di Santa Mina (la festa dei pastori in Grecia); per il giorno di Sant'Andrea, con i suoi rituali antidemoniaci contro spettri e streghe; e per il giorno di San Nicola, quando vengono offerti doni ai bambini e si tengono feste mascherate. Le manifestazioni cerimoniali e rituali più impressionanti, comunque, si tengono a Natale e a Capodanno. A Natale, i bambini vanno di casa in casa indossando maschere e portando una grande stella fissata a un bastone o rappresentando un dramma popolare raffigurante Erode (romeno: Irozii) e cantando festosamente. Il carnevale invernale culmina nella processione della capra a Capodanno, che si può trovare in tutta l'Europa sudorientale. Soprattutto in Romania, questa processione può essere estremamente pomposa e divertente. In Moldavia, per esempio, il corteo della processione comprende tradizionalmente circa duecento maschere differenti, ognuna associata con la propria danza e il proprio spettacolo teatrale. Il carnevale invernale è dominato dagli spettacoli teatrali rurali con le loro rappresentazioni tragicomiche. I più comuni sono gli spettacoli che presentano fuorilegge o, nei tempi moderni, un satellite (in uno spettacolo fantascientifico introdotto dopo il primo lancio riuscito nello spazio). Mentre si svolgono questi spettacoli, i bambini vanno di casa in casa cantando allegramente e indossando espressioni augurali per il Nuovo Anno ai loro vicini, accompagnati da una figura con maschera di orso (Vasilca). Il carnevale invernale in Bulgaria è dominato dai

Sirvaskari e da bambini cantori come anche dalle figure di un anziano e di un'anziana. Nella ex Jugoslavia, gruppi di cantori armati di bastoni vanno in giro indossando maschere fatte di pelli di animali e vanno di casa in casa cantando con figure mascherate raffiguranti cammelli (Gambelas) e capre (Klocalica) insieme agli Zvoncari (figure che indossano un assortimento di campanelli), e con il Gaffer e la Gammer («anziano», «anziana»). Qui, come altrove nell'Europa sudorientale, alcune di queste figure mascherate sono considerate attraenti, altre brutte.

In Grecia, durante i dodici giorni tra Natale e l'Epifania, ci sono mascherate di mimi: sono i giorni dei Rhoghatsaria e dei Kallikantzaroi. Questi ultimi sono maschere di spiriti maligni che escono dalla terra a Natale e vi tornano all'Epifania. Appartengono alla mitologia cristiana neoellenica e rappresentano sia i centauri che escono dal terreno per punire i malvagi, gli ingiusti e gli avari, sia le anime dei morti che abitano l'Ade e visitano la terra per torturare i vivi. I provvedimenti presi dai Greci per proteggersi dai Kallikantzaroi sono abbastanza simili a quelli presi da altri nel giorno di Sant'Andrea.

[Vedi *CARNEVALE*].

BIBLIOGRAFIA

J. Campbell, *The Masks of God*, III: *Occidental Mithology*, New York 1964. Presenta gli aspetti teorici delle cosiddette maschere di Dio e del loro ruolo guida nelle antiche culture occidentali (Ellenismo e Bisanzio) e mette in evidenza il dialogo spirituale tra Europa e Oriente.

M. Eliade, *Masks. Mythical and Ritual Origins*, in *Encyclopedia of World Art*, IX, London 1964, pp. 521-25. Una sintesi della genesi mitica e rituale delle maschere nei tempi antichi, nelle tradizioni popolari medievali e nel periodo moderno e contemporaneo. Le maschere più significative sono quelle che riflettono tutti i livelli della vita cosmica rappresentati nei riti, nelle cerimonie e nelle festività in cui sono usate.

C. Gaignebet e Marie-Claude Florentin, *Le carnaval. Essai de mythologie populaire*, in C. Mettra (cur.), *Le regard de l'histoire*, Paris 1974. Si riferisce al calendario popolare dei carnevali invernali e primaverili in Europa e al tempo, luogo, struttura e funzione magico-mitica del bestiario carnevalesco e della liturgia popolare.

G.A. Megas, *Greek Calendar Customs*, Athenai 1963 (2ª ed.). Un riassunto generale degli usi e delle tradizioni greche contemporanei, presentati in rapporto al loro substrato ellenistico.

K. Moszynski, *Kultura ludowa slowian*, I-II, Kraków 1929-1930. Dedicate alla cultura religiosa slava, queste indagini generali comparative storiche fanno riferimento alle maschere popolari del calendario festivo che si trovano nelle processioni e nelle mascherate.

B. Pereira, *Mascaras portuguesas*, Lisboa 1973. Uno studio delle maschere portoghesi che descrive le festività popolari in cui esse si trovano.

L. Schmidt (cur.), *Masken in Mitteleuropa. Volkskundliche Beiträge zur europäischen Maskenforschung*, Wien 1955. La prima antologia delle maschere popolari dell'Europa centrale. Ogni autore offre una micromonografia riguardante il proprio paese (Austria, Baviera, Svizzera, Polonia, Slovenia e Ungheria).

R. Vulcănescu, *Măştile populare*, Bucuresti 1970. Un'ampia monografia delle maschere popolari romene come strumenti magico-mitologici per la religiosità popolare che camuffa, maschera e trasfigura, dal Neolitico all'età moderna. Le maschere popolari romene vengono esaminate nel contesto dell'evoluzione della cultura popolare romena e sono paragonate con la storia delle maschere nell'Europa orientale e sudorientale. Essa discute il significato magico dell'uso profilattico e funebre delle maschere e le condizioni e le forme che risultano dalle reciproche influenze tra la Romania e i suoi vicini.

ROMULUS VULCĂNESCU

MEMORIZZAZIONE. La memorizzazione, cioè l'atto di raccogliere informazioni nella memoria, si caratterizza per il fatto di potere essere meccanica oppure volontaria. È per mezzo della pratica e dell'imitazione, mediante la ripetizione meccanica di gesti e discorsi tradizionali del proprio gruppo sociale, che l'individuo, senza realmente rendersene conto, memorizza la maggior parte delle informazioni necessarie ad un corretto comportamento sociale e religioso. Considerata in questo senso, la memorizzazione culmina nell'acquisizione delle innumerevoli azioni, comportamenti, pensieri e sensibilità che definiscono una identità sociale e culturale. Dai testi classici di Maurice Halbwachs sulla memoria sociale e di Marcel Mauss sulle tecniche corporee, fino ai più recenti studi di André Leroi-Gourhan sulle catene operative meccaniche e di Erwin Goffman sui riti d'interazione, questo tipo di acquisizione della memoria è stato l'oggetto di numerose indagini, che peraltro qui non ci interessano. È sufficiente sottolineare che, in contrasto con questo tipo di memorizzazione, esiste un'altra forma di memorizzazione, volontaria, le cui tecniche diventano evidenti soprattutto quando determinati individui sono momentaneamente separati dal loro consueto gruppo sociale per partecipare ad un rituale d'iniziazione o per diventare parte di un'istituzione educativa. Questi casi estremi non si applicano, comunque, a tutti i membri di una società, e a coloro ai quali si applicano non viene mai chiesto di memorizzare tutto, ma soltanto quei gesti, tecniche e resoconti speciali che sono di particolare importanza, come per esempio determinate formule rituali, dichiarazioni di fede, canti e preghiere religiose e regole di comportamento religioso. La memo-

rizzazione volontaria, perciò, sembra essere una specializzazione del più naturale processo di acquisizione di conoscenze e di tecniche, religiose o meno, che inconsciamente determinano l'appartenenza di una persona a una tradizione particolare.

A questa distinzione iniziale, tra memorizzazione meccanica e memorizzazione volontaria, può esserne aggiunta un'altra, che non coincide con quella, ma si applica indipendentemente a ciascuno dei due termini: le tecniche e le pratiche di memorizzazione, siano esse meccaniche o volontarie, differiscono tra loro a seconda che siano associate con l'oralità o con la scrittura. Gli studi di Laura Bohannan, E.A. Havelock e Jack Goody hanno dimostrato che la memoria è organizzata differentemente quando sono disponibili registrazioni e modelli scritti. In assenza della scrittura, invece, la memoria non funziona come una riproduzione esatta, ma piuttosto come un ricordo generativo che lega la ripetizione alla variazione. Sarebbe errato pensare che questa seconda distinzione sia soltanto storica. La memoria orale e la memoria determinata dalla scrittura possono infatti facilmente coesistere nella medesima cultura, come mostreranno gli esempi greci, ebraici, celtici e induisti menzionati più oltre. Questo, del resto, è ancora il caso delle nostre culture contemporanee. Nell'esposizione che segue, che si limiterà a pochi esempi, cercheremo di tracciare una linea che porta dall'orale allo scritto. Ad ogni stadio segnaleremo il duplice contributo della memorizzazione meccanica e di quella volontaria.

Nelle società senza scrittura, indovinelli, proverbi, miti, favole e storie si fondano su una memoria che è più o meno condivisa da un'intera comunità. [Vedi *TRADIZIONE ORALE*, vol. 3]. In questo senso, si può parlare di «memoria sociale» o «conoscenza condivisa». Tuttavia la memorizzazione è spesso un'attività lasciata alla libera scelta degli individui, ai loro gusti, affinità e doni personali. Henry Junod (1936) segnala il caso di una donna degli Tsonga, che era in grado di pronunciare indovinelli su indovinelli, fino a tarda notte. Egli incontrò cantastorie di ogni età e dei due sessi: «Narratori di questo genere possono conoscere una sola storia, che ripetono ad ogni occasione: così faceva Jim Tandane, che raccontava con tale entusiasmo la storia dell'orco Nwatlakoulalambibi da essere soprannominato come lui! Ma altri narratori possono conoscere sei, dieci o venti storie» (p. 159).

In alcune società, in particolare tra gli Indiani dell'America settentrionale, la conoscenza e il possesso di un mito o di un canto possono essere il privilegio di un solo individuo, che è l'unico a poterli pronunciare. È per questo motivo che un Navajo del Nuovo Messico può indicare come segno della propria povertà il fatto di non possedere un canto personale. Il canto, in questo modo, diventa una parte della «proprietà», che riguarda l'identità sociale e spirituale del singolo.

Molto spesso, tuttavia, certe storie vengono affidate alla vigile memoria di una o più persone a causa del loro rilevante interesse collettivo. Il compito della memorizzazione, allora, viene assunto da un'istituzione specifica, spesso di natura religiosa. Tali istituzioni sono generalmente controllate da un gruppo chiuso di potere. Nel Rwanda, per esempio, la tradizione orale degli Ubwiiru, che descrive i riti prescritti per il re, era divisa in diciotto diverse sezioni rituali, che erano tenute strettamente segrete. Studiando questa tradizione orale, Pierre Smith (1970) osserva che «gli individui incaricati di ricordarla e di ripeterla parola per parola – gli errori potevano essere puniti con la morte – erano i dignitari più importanti del regno; tra loro i tre più importanti, gli unici che conoscevano il testo completo, partecipavano del carattere sacro della regalità» (p. 1385). Simili «specialisti della memoria» si possono incontrare ovunque una comunità esprima in forma narrativa l'esigenza di preservare la propria identità. In Oceania, ad esempio, gli esperti della tradizione orale, i «detentori della memoria», erano riuniti in collegi analoghi alle confraternite religiose. I più famosi tra questi collegi, descritti da Victor Ségalen in *Les immémoriaux*, erano gli *harepo* di Tahiti, che possedevano le genealogie, i miti e l'epica.

> Questi oratori assumevano la loro funzione dopo un severo esame, composto da difficili prove. Il minimo errore di memoria era sufficiente per eliminare un candidato, della cui preparazione erano responsabili i sacerdoti. Si diceva che gli *harepo* si esercitassero in completo isolamento, nel corso di lunghe passeggiate notturne. La trasmissione della conoscenza ancestrale apparteneva per intero a loro. Questi narratori di storie erano circondati da un gran numero di rituali religiosi.
> (O'Reilly e Poirier, 1956, pp. 1469s.).

Nell'isola di Pasqua, i *rongorongo*, appartenenti alle famiglie nobili spesso imparentate col re, erano soliti insegnare i canti e le tradizioni orali all'interno di capanne speciali. Alfred Métraux (1941) descrive l'apprendimento di questa tradizione orale: «La memoria dell'allievo veniva perfettamente allenata. Durante i primi anni di questa scuola, l'allievo doveva imparare a memoria alcuni canti, che recitava mentre giocava con fili intrecciati tra le mani: ogni figura... corrispondeva a un canto da recitare» (p. 168).

Tra gli Inca, l'educazione dei nobili era affidata agli *amautas*, che erano a loro volta di discendenza aristocratica. L'istruzione durava quattro anni: il primo anno era dedicato ad imparare la lingua Quechua; il se-

condo anno ad imparare le tradizioni religiose; il terzo e il quarto anno alla manipolazione dei famosi cordoncini pieni di nodi, i *quipu*.

La memorizzazione, come è praticata da simili specialisti, diventa dunque una tecnica che può essere insegnata e che ha il suo appropriato equipaggiamento. Il *quipu* peruviano, il *kou-hau* dei *rongorongo* dell'isola di Pasqua, le matasse di fibra di cocco ornate di nodi delle isole Marchesi, le tavolette lignee degli Indios Cuna di Panama e i pezzetti di corteccia degli Indiani Ojibwa dell'America settentrionale non costituiscono, propriamente, dei sistemi di scrittura, ma rappresentano pur sempre mezzi mnemonici di supporto alla memoria orale. Lo stesso si può dire per certi sistemi di notazione pittografica, come gli ideogrammi degli Aztechi. Fernandon de Alva Ixtlilxóchitl ricorda che tra gli Aztechi c'erano scrittori per ogni tipo di storia:

> Alcuni lavoravano agli *Annali* [Xiuhamatl], mettendo in ordine gli eventi che avvenivano ogni anno, indicando il giorno, il mese e l'ora. Altri si dedicavano alle genealogie e alle ascendenze dei re, dei signori e delle persone nobili... Altri ancora si occupavano del disegno dei confini, dei termini e delle pietre confinarie delle città, delle provincie, delle cittadine e [registravano] a chi appartenevano.
>
> (Citato in Léon-Portilla, 1963, p. 157).

Questi «scrittori» usavano i pittogrammi per costruire un sistema mnemonico al quale potessero far riferimento anche gli storici successivi: in questo modo provvedevano perché anche questi ultimi facessero riferimento alla tradizione puramente orale dei canti (*Ibid*., p. 156), dal momento che il sistema di annotazione non era da solo sufficiente alla conservazione completa delle informazioni. Era infatti necessario fare ricorso anche alla memoria, che veniva trasmessa oralmente attraverso i canti tradizionali. Una situazione simile la troviamo, *mutatis mutandis*, anche all'inizio dell'Islamismo, quando ogni lettore del Corano doveva per forza conoscerlo già, dal momento che la scrittura era ancora troppo rudimentale per costituire da sola l'unico mezzo di trasmissione.

Nelle culture orali, la memorizzazione resta strettamente legata alle condizioni di rappresentazione, malgrado l'uso di tecniche mnemoniche. Tra l'ascoltare e il ripetere, l'assenza di un modello fisso non permetteva l'esatta ripetizione parola per parola. La variabilità è essenziale, sebbene le trasformazioni da un parlante ad un altro spesso non vengano notate. Non c'è versione originale che altri possano riprodurre, o da cui possano partire. Claude Lévi-Strauss suggerisce che tuttavia c'è un modello logico, che segue determinate leggi di trasformazione. Sebbene la riproduzione non sia determinata dall'ideale di fedeltà ad un originale (un «testo»), questo non significa che essa perciò diventa preda dell'arbitrarietà. La sua flessibilità, la sua adattabilità rispetta certe condizioni formali. «Intesi in questo modo», nota Dan Sperber,

> i fatti presentati da Lévi-Strauss, queste peculiari corrispondenze e regolarità, rappresentano il capitale intellettivo disponibile per il pensiero primitivo, e più particolarmente... per immagazzinare e recuperare informazioni in assenza della memoria esterna che è data dalla scrittura. Perciò lo studio dei miti può chiarire la natura del pensiero umano stesso, in alcuni dei suoi aspetti meno noti.
>
> (*Le savoir des anthropologues*, Paris 1982, p. 115).

Per quanto logiche possano essere queste regole di trasformazione e per quanto adatte ad illuminarci sul lavorio della mente umana, esse non sono incompatibili con motivi banali. Si prenda, per esempio, ciò che Edmund Leach (1954) riferisce sui Kachin di Birmania:

> I Kachin raccontano le loro tradizioni in occasioni stabilite, per giustificare una disputa, dare valore ad un costume sociale, accompagnare una rappresentazione religiosa. Il narrare una storia perciò ha uno scopo; esso serve a dare valore alla condizione dell'individuo che racconta la storia, o piuttosto dell'individuo che ingaggia un bardo per raccontare la storia, dato che tra i Kachin il raccontare i racconti tradizionali è un'occupazione professionale svolta dai sacerdoti e dai bardi di vari gradi (*jaiwa*, *dumsa*, *laika*). Ma se la condizione di un individuo è convalidata, questo quasi sempre significa che la condizione di qualcun altro è denigrata. Si potrebbe perciò dedurre quasi fin dai primi principi che ogni racconto tradizionale accadrà in molte versioni differenti, ognuna tendente a sostenere le affermazioni di un differente interesse legittimo.
>
> (Leach, 1954, pp. 265s.).

Questo equivale a dire che il bardo sacerdotale aggiusta le sue storie a richiesta del pubblico che lo assume. L'orizzonte di aspettativa, la «recezione», appare essere una componente costitutiva della memoria orale, una componente che condiziona le reali nozioni di fedeltà e verità.

La memoria orale non è come la scrittura; abbiamo numerosi esempi di questo. Questo non è semplicemente perché essa sa che la scrittura può porla in contraddizione con sé stessa. È prima di tutto perché il criterio della verità è differente per ognuna. Per comprendere meglio questo fenomeno, rivolgiamoci a culture dove i due tipi di memoria coesistono. Prima i Celti, dove gli specialisti del sacro, i druidi, dirigevano proprie scuole, nelle quali il soggetto principale era la memorizzazione. Secondo un trattato giudiziario irlandese, l'*ollam* (lo studente di maggior grado) era consi-

derato eguale ad un re; egli poteva recitare 350 storie, di cui 250 lunghe e 100 corte. «Quanto all'*oblaire* del decimo grado, che ha a che fare con gli avanzi ad una festa, e la cui scorta è piccola, sono sufficienti solo sette storie». I druidi, che erano gli unici Celti che sapevano scrivere, rifiutavano di usare la loro abilità per scopi religiosi. «Essi dicono», scrisse Cesare,

> di imparare a memoria un grande numero di versi: alcuni passano vent'anni nella loro scuola. Essi credono che la religione proibisca l'uso della scrittura per questo scopo, a differenza di qualunque altro scopo come il registrare storie pubbliche e private, per il quale usano l'alfabeto greco. Mi sembra che essi stabilirono questa usanza per due ragioni. Da una parte, non volevano diffondere la loro dottrina tra il popolo; dall'altra, non volevano che coloro che studiavano avessero rapporti con la scrittura e scordassero la loro memoria, dato che spesso accade che l'uso di testi ha l'effetto di ridurre gli sforzi per imparare a memoria e tenere sveglia la memoria.
>
> (*De Bello Gallico* 6,13).

George Dumézil (1940) commenta questa testimonianza come segue: «la conoscenza è reincarnata in ogni generazione, in ogni studente; non è ricevuta come un deposito; essa assume una forma che, anche quando mantiene il suo significato e i suoi tratti essenziali, la ringiovanisce e in una certa misura la attualizza». È questo carattere dinamico, flessibile e adattabile della memoria orale che è minacciato dalla scrittura. Questo appare anche da testimonianze recenti, come quella di un nativo della Nuova Guinea (Humboldt Bay), che disse ad un etnologo «nel metter giù per scritto i nostri miti e le nostre regole legislative tu le uccidi». Secondo Freeck C. Kamma (1975) «egli voleva dire: fissare o stabilizzare una realtà vivente progressiva significa tagliarla fuori dall'accompagnare la comunità vivente».

In India, i brahmani che insegnano i Veda sono specialisti nelle tecniche della memoria, sebbene i Veda siano stati fissati da lungo tempo nella scrittura. Louis Renou ha notato che

> c'è qualcosa di affascinante nel processo di memorizzazione dei versi. Il maestro fissa lo studente mentre gli suggerisce i versi, per così dire, con una regolarità implacabile, mentre lo studente dondola avanti e indietro in posizione accovacciata. Dopo aver guardato per pochi minuti in una simile classe di recitazione, si può meglio comprendere l'inno del *Ṛgveda* (7,103), in cui questa dizione monotona è stata legata al gracidare delle rane.
>
> (Renou, 1950, p. 36).

Una descrizione precisa delle tecniche di memorizzazione nelle scuole vediche la si può trovare nel quindicesimo capitolo del *Ṛk Prātiśākhya*, un antico trattato fonetico e grammaticale.

E.A. Havelock e Marcel Detienne hanno insistito sulla coesistenza di due tipi di memoria nell'antica Grecia fin dal tempo di Platone: 1) memoria scritta e 2) memoria sociale che è ancora dipendente dalla tradizione orale. Perciò è notevole che, sebbene gli archivi fossero disponibili fin dalla fine del v secolo a.C., non è mai accaduto agli storici greci di fare riferimento ad essi come a fonti storiche più attendibili della tradizione trasmessa dalle opere dei loro predecessori (stimabili a seconda del loro grado di verosimiglianza) o trasmessa dall'esperienza visiva (*autopsia*) o uditiva (testimonianza). E tuttavia, già dal 470 a.C. circa, Pindaro ed Eschilo impiegano la metafora che rappresenta la memoria come un'iscrizione, sulle tavolette dell'anima, di ciò che è adatto ad essere ricordato. Poco prima, si diceva che il poeta Simonide avesse inventato l'arte della memoria, una tecnica basata sulla metafora della scrittura, che subirà un importante sviluppo, passando dalla retorica romana (Quintiliano) al Rinascimento. All'inizio del IV secolo a.C., Platone è ovviamente preoccupato per gli effetti negativi dell'invenzione della scrittura sulla memoria. E Antistene di Atene raccomanda di credere più nella memoria personale che nella memoria esterna delle annotazioni scritte.

Sebbene Omero sembri essere stato un necessario punto di riferimento nell'antica Grecia, dato che il suo testo scritto era imparato a memoria nelle scuole ed era recitato da specialisti nelle feste religiose, non c'era un testo religioso che avesse autorità sugli altri. Non c'era neppure una classe di specialisti religiosi, paragonabili ai *pontifices*, ai *flamines* e agli altri collegi romani, o ai druidi celti o ai brahmani vedici. Essenzialmente pluralista e politica, la religione greca era una religione senza dogmi. Essa obbediva ad usanze che variavano da regione a regione e da un santuario all'altro. Come risultato, la pratica corretta dipendeva da diverse forme d'informazione derivate da una varietà di fonti: la famiglia, la tribù, la città e così via. Determinate pratiche religiose, come quelle connesse con i misteri o con la divinazione, erano talvolta riservate a determinate famiglie o a circoli di iniziati (per esempio, gli Eumolpidi e i Kerici, gli Iamidi, i Trofoniadi), ma ogni greco, senza riguardo alla condizione sociale, era capace d'indirizzare una preghiera agli dei o di compiere le azioni indispensabili per un sacrificio. La memorizzazione volontaria, e per questo motivo anche la scrittura, apparivano come pratiche religiose solo nel contesto di devozioni marginali come l'Orfismo e il Pitagorismo.

Nella tradizione ebraica la memorizzazione gioca un

ruolo differente nello studio della Torah scritta rispetto a quello svolto nello studio della Torah orale. La Torah scritta è insegnata mediante la lettura. La trasmissione del testo, l'insegnamento delle Scritture e le letture pubbliche devono essere fatte tutte da un libro. Anche se queste attività alla fine sfociano nella memorizzazione del testo, e di fatto molti rabbini conoscono il testo a memoria, è specificato che la Torah scritta non deve mai essere copiata a memoria. D'altro canto, la Torah orale è insegnata mediante la ripetizione a memoria, anche se le note scritte possono essere usate come un meccanismo mnemonico, e anche se, in un'epoca precedente, la Mishnah, e poi il Talmud, erano destinate alla scrittura. I maestri della Torah orale, i tannaim («insegnanti»), erano come memorie viventi, capaci di riprodurre un numero impressionante di tradizioni. La loro conoscenza, spesso meccanica e priva di riflessione, era usata come fonte di testimonianza dai rabbini e dai collegi. Un esempio famoso è Naṭronai ben Ḥavirai (VIII secolo), che trascrisse tutto il Talmud a memoria dopo essere immigrato in Spagna.

Nella tradizione cristiana, il ruolo della memorizzazione sembra essere molto meno importante, sebbene dal IV secolo ci siano testimonianze di scuole religiose dove i *Salmi*, le parole degli apostoli, le preghiere e i brani dell'Antico Testamento erano imparati a memoria. Nell'Ufficio Divino, per esempio, l'uso del breviario, sebbene si richiedesse di leggerlo ad alta voce, servì come sostituto per la memorizzazione. Perciò la cecità poteva esonerare un monaco dall'obbligo di recitare le ore, tranne che per ciò che sapeva a memoria.

Nell'Islamismo, che è una religione della parola più che del libro, la memorizzazione fu essenziale fin dall'inizio. Le parole del Profeta, che ripetevano la lettura dell'arcangelo Gabriele dal libro archetipico, furono trasmesse oralmente da un gruppo di compagni del Profeta e da specialisti nella memorizzazione prima che finalmente il Corano fosse trascritto. Fin dal tempo del terzo califfo, la scrittura rese possibile il fissare la tradizione, ma essa non cessò mai di ricorrere alla memoria. In effetti, per leggere il Corano nella sua forma primitiva, era necessario conoscerne il contenuto. In seguito, scrittura e memorizzazione continuarono ad essere pratiche strettamente correlate. Le scuole coraniche (*madrasah*) erano legate ad una moschea. I bambini imparavano il Corano a memoria, anche prima di saper leggere. Queste scuole insegnavano anche gli *ḥadīth*, la tradizione che era garantita da una catena di autorità, o *isnād*. Prima di essere messa per scritto in tali testi, come quello di al-Bukhārī, questa tradizione era trasmessa oralmente. Le informazioni che dà sugli atti e le parole del Profeta sono usate per regolare la vita quotidiana fin nei più piccoli dettagli, nelle questioni sia profane sia religiose. La tradizione rappresenta il Profeta stesso, seduto nella moschea e nell'atto di insegnare gli *ḥadīth*. Le sue parole sono ripetute tre volte da tutti i presenti, finché non le hanno imparate a memoria.

[Vedi *ANAMNESI*, vol. 4].

BIBILIOGRAFIA

Opere generali

Per una analisi generale della memorizzazione e dei suoi metodi, cfr. M. Halbwachs, *La mémoire collective*, Paris 1950 (trad. it. *La memoria collettiva*, Milano 1987); M. Mauss, *Les techniques du corps*, in «Journal de psychologie», 32 (1935), pp. 271-93 (ristampato in *Sociologie et anthropologie*, Paris 1950, pp. 365-83; trad. it. *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino 1965, pp. 385-409); A. Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, I-II, Paris 1965, II: *La mémoire et les rythmes* (trad. it. *Il gesto e la parola*, I-II, Torino 1977, II: *La memoria e i ritmi*); Laura Bohannan, *A Genealogical Charter*, in «Africa», 22 (1952), pp. 301-15; J. Goody, *The Domestication of the savage Mind*, Cambridge 1977 (trad. it. *L'addomesticamento del pensiero selvaggio*, Milano 1990). Sugli specialisti della memoria e sui diversi tipi di oggetti memorizzati, cfr. J. Vansina, *Oral Tradition. A Study in Historical Methodology*, tradotto da H.M. Wright (Chicago 1965); e Ruth Finnegan, *Oral Poetry. Its Nature, Significance and Social Context*, Cambridge 1977.

Aree culturali specifiche

Le opere seguenti esaminano il ruolo e la natura della memoria in regioni e in tradizioni religiose particolari.

Africa

H.A. Junod, *Moeurs et coutumes des Bantous*, I-II, Paris 1936, II: *Vie mentale*; P. Smith, *La lance d'une jeune fille. Mythe et poésie au Rwanda*, in P. Maranda e J. Pouillon (curr.), *Echanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss*, I-II, The Hague 1970, II, pp. 1381-1408.

America settentrionale

Marcelle Bouteiller, *Littérature indienne d'Amérique du Nord*, in R. Queneau (cur.), *Histoire des littératures*, I-II, Paris 1956, I, pp. 1513-23; R.H. Lowie, *Primitive Society*, New York 1961, pp. 224-32.

Oceania

P. O'Reilly e J. Poirier, *Littératures océaniennes*, in *Histoire des littératures*, cit., I, pp. 1461-92; A. Métraux, *L'Ile de Pâques*, Paris 1941, pp. 165-79.

Inca

M.L. Locke, *The Ancient Quipu or Peruvian Knot-Record*,

New York 1923; R. Karsten, *A Totalitarian State of the Past. The Civilization of Inca Empire in Ancient Peru*, 1949, rist. Port Washington/N.Y. 1969.

Aztechi

M. Léon-Portilla, *Aztec Thought and Culture. A Study of the Ancient Nahuatl Mind*, trad. da J. Emory, Norman/Okla. 1963.

Birmania

Ed. Leach, *Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure*, Cambridge/Mass. 1954.

Nuova Guinea

Fr.C. Kamma (trad. e cur.), *Religious Texts of the Oral Tradition from Western New-Guinea (Irian Jaya)*, Leiden 1975, parte A.

Celti

G. Dumézil, *La tradition druidique et l'écriture. Le Vivant et le Mort*, in «Revue de l'histoire des religions», 121 (1940), pp. 125-33; Françoise Le Roux e Chr.-J. Guyonvarc'h, *Les druides*, Rennes 1982 (3ª ed.) (trad. it. *I Druidi*, Genova 1990).

India

L. Renou, *Sanskrit et culture*, Paris 1950; e *Les écoles védiques et la formation du Véda*, Paris 1957.

Grecia antica

E.A. Havelock, *Preface to Plato*, Cambridge/Mass. 1963 (trad. it. *Cultura orale e civiltà della scrittura da Omero a Platone*, Roma-Bari 1983); M. Detienne, *L'invention de la mythologie*, Paris 1981 (trad. it. *L'invenzione della mitologia*, Torino 1983); Michèle Simondon, *La mémoire et l'oubli dans la pensée grecque jusqu'à la fin du cinquième siècle avant J.-C. Psychologie archaïque, mythes et doctrines*, Paris 1982.

Ebraismo

B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, trad. da E.J. Sharpe, Uppsala 1961.

Cristianesimo

Th. Klause, *Auswendiglernen*, in *Reallexicon für Antike und Christentum*, I, Stuttgart 1950.

Islamismo

D.F. Eickelman, *The Art of Memory. Islamic Education and Its Social Reproduction*, in «Comparative Studies in Society and History», 20 (1978), pp. 485-516; P. Crapon de Caprona, *Le Coran. Aux sources de la parole oraculaire*, Paris 1981, pp. 147-62.

PHILIPPE BORGEAUD

MONACO. Il termine greco *monos*, da cui *monaco* e tutti i suoi derivati, significa «uno, solo». Etimologicamente, quindi, il monaco può essere eremita, asceta errante, o anche semplicemente chiunque non faccia parte di una famiglia e non sia sposato. Solitamente, tuttavia, il termine si riferisce a coloro che vivono in una comunità religiosa, incluso perciò chi adotta uno stile di vita cenobitica, eremitica e peripatetica. Le società occidentali hanno sovente limitato la definizione di *monachesimo* alle sue manifestazioni classiche e specialmente alla tradizione benedettina, non includendovi propriamente quella parte del clero che ha adottato solo alcuni aspetti della vita monastica e delle sue regole (canonici regolari e chierici regolari), gli ordini mendicanti (Francescani, Domenicani e simili) ed altri ordini religiosi. Per contro, la definizione classica del termine potrebbe includere alcuni tipi di monachesimo non cristiano – ossia, i casi in cui scopi e regole di vita siano simili a quelli dei Benedettini – escludendone altri.

Tuttavia, molte tradizioni religiose hanno (con gradi diversi di istituzionalizzazione formale) un tipo di struttura sociale riconoscibile e identificabile con il «monachesimo». Il *saṃgha* buddhista, gli ordini religiosi cristiani e quelli monastici, il monachesimo giainista e il *sādhu* o *saṃnyāsin* induista ne sono l'esempio più ovvio. Le associazioni taoiste e gli ordini sufi musulmani abbracciano molti aspetti essenziali del monachesimo, pur con alcuni aspetti atipici. Anche il fenomeno delle società segrete fra le comunità primitive aveva qualcosa del monachesimo. Altre tradizioni, quali ad esempio l'Ebraismo e il Protestantesimo, non si prestano che raramente a questa soluzione religiosa. Anche all'interno di queste fedi, tuttavia, ci sono state associazioni simili a comunità monastiche: ad esempio, fra gli Esseni e fra vari gruppi luterani del XVI secolo, col movimento delle diaconesse e ancora oggi con movimenti comunitari, in particolare quello di Taizé in Francia.

La nostra analisi del monachesimo sarà sufficientemente ampia da comprendere tutti gli esempi sopra citati. Avvertiamo che, per semplificare, useremo qui il termine «monaco» senza distinzione di sesso.

Caratteri specifici. Il primo e più caratteristico aspetto del monachesimo è il particolare stato sociale e il tipo di rapporti sociali. Il monaco è colui la cui coscienza di sé e il cui ruolo pubblico richiedono l'appartenenza a una speciale categoria religiosa, a uno stato eccezionale liberamente scelto. In alcuni casi il monaco vive insieme ad altri monaci, in altri casi la partecipazione alla vita comunitaria è solo sporadica. Almeno in teoria, la maggioranza dei monaci appartiene a un gruppo, con il quale, tuttavia, non è detto sia spesa

l'intera esistenza. Lo stato monastico può comportare una nuova dimora o, addirittura, nessuna dimora.

Altre caratteristiche sono un programma specifico e una disciplina di vita. Gli esempi più ovvi di prescrizioni formali della vita monastica sono il *Vinaya* del Buddhismo e la *Regola* benedettina, ma anche le categorie meno chiaramente definite contemplano l'osservanza di comportamenti e di attività particolari. La vita monacale, diversamente da quella degli altri esseri umani, è completamente orientata verso un preciso obiettivo, verso un fine religioso personale per il raggiungimento del quale vengono adottati specifici schemi di vita.

Lo stato monastico si differenzia dalle altre attribuzioni, opere e funzioni religiose in quanto si basa essenzialmente non tanto sul servizio agli altri o verso la società più in generale, secondo la tradizione religiosa, ma sulla ricerca di un percorso di trasformazione interiore. Il ministro del culto, il sacerdote, lo sciamano, o altro esperto di procedure cultuali fanno da guida spirituale a una comunità cui trasmettere dei valori sacri. Naturalmente questi ruoli possono a volte coincidere: alcuni professionisti della religione vivono come monaci. Allo stesso modo un monaco, o una comunità monacale, può assumersi molti e svariati compiti di servizio, solo alcuni dei quali connessi con il perseguimento di un fine religioso personale. Peraltro, l'elemento fondamentale di ogni stato monacale è il suo obiettivo a lungo termine: il distacco dalla comune esistenza umana per il raggiungimento delle aspirazioni individuali.

In terzo luogo, lo stato monastico viene celebrato e reso pubblico in vari modi. Di grande importanza per la percezione collettiva e per l'autocoscienza monastica è il processo d'iniziazione caratterizzato da una cerimonia. Lo stato monastico è spesso contraddistinto da uno speciale abbigliamento distintivo, da modificazioni fisiche, come la tonsura, e da attrezzature simboliche (ad esempio il bastone e la ciotola per la questua fra i buddhisti). Alcune tradizioni prevedono che il monaco abbandoni l'ambiente della famiglia, del clan, o simili gruppi «naturali», per vivere in un luogo desertico. Quello monacale si differenzia da altri modi di vita anche nei fattori che scandiscono la routine quotidiana: numerose regole cenobitiche prescrivono l'interruzione del sonno, la levata ad ore antelucane, una dieta specifica. Si tratta in ogni caso di un'identità nuova o aggiuntiva espressa da specifici comportamenti, segni e modi di rapporto con il prossimo.

Infine, è importante ricordare la presenza di più ampie tradizioni religiose e gruppi di istituzioni in seno ai quali si sviluppa il fenomeno monastico. Tali istituzioni religiose non si definiscono «monastiche» quando la comunità religiosa in questione costituisca l'intera tradizione religiosa legittimamente riconosciuta. Un esempio è dato dagli Shakers che, pur presentando numerosi aspetti della vita monastica, costituiscono in sé e per sé una vera e propria Chiesa, anche se tale fenomeno viene più spesso definito «setta» o «culto». Il monachesimo, per contro, esiste come scelta all'interno di un più ampio raggruppamento o identità; si tratta di una scelta speciale, non da tutti adottata, e tanto meno imposta, all'interno del gruppo.

Nelle tradizioni più diffuse, l'opzione dell'identità monastica può essere centrale o periferica. Il Cristianesimo può esistere senza monachesimo, poiché il sacerdozio «secolare» e l'ufficio episcopale costituiscono una struttura sociale e forme di guida indipendenti dal modello monastico, il quale è ancor meno centrale nell'Islam, che per lo più lo disconosce totalmente. È centrale, invece, nel Buddhismo e nel Giainismo; anzi, è talvolta considerato l'espressione più vera di queste tradizioni, e lo stato laico, per contro, costituisce un supporto secondario. Giainismo e Buddhismo ebbero inizio proprio col monachesimo, mentre il Cristianesimo ne vide le prime chiare manifestazioni solo dopo alcuni secoli di esistenza.

Gi aspetti fondamentali del monachesimo, comuni alle varie tradizioni, possono quindi ridursi a quattro: la specificità dello stato; la dedizione alla pratica di discipline religiose personali; l'iniziazione rituale e la conseguente identificazione caratterizzata dalla particolarità dell'immagine; il ruolo, in quanto scelta personale all'interno di una tradizione e di una comunità più ampie. Spesso esistono però, oltre a queste, molte altre caratteristiche, non applicabili a tutti i casi.

Caratteristiche frequenti. Il monachesimo, secondo una definizione rigorosa, non dovrebbe necessariamente richiedere vita comunitaria. Raramente, invece, quella del monaco è un'esistenza solitaria. Persino i monaci viandanti e gli eremiti si riuniscono periodicamente. Queste riunioni o gli edifici costruiti come residenza a lungo termine potrebbero dirsi gli aspetti più vistosi del monachesimo, assumendo spesso un'importanza superiore a quella reale. L'essenziale nella vita monastica è invece l'attività interiore, intellettuale, personale o, comunque, quanto è inaccessibile al profano, che spesso osserva il fenomeno monastico solo nei suoi aspetti esteriori, come le cerimonie pubbliche e il monastero stesso. In ogni caso la giusta comprensione del monachesimo implica la conoscenza della vita, dei dialoghi e degli scritti dei monaci.

Che lo stato monastico possa durare tutta la vita sembrerebbe la normale conseguenza dell'iniziazione a un regno superiore. In alcuni casi, invece, è possibile l'affiliazione provvisoria a comunità permanenti o

temporanee. È il caso di molti giovani thailandesi che partecipano agli anni preparatori della vita monastica senza alcuna intenzione di perseverare, convinti che pochi mesi di esperienza claustrale siano preferibili alla mancanza totale di esperienze di questo tipo. Anche il fenomeno induista dell'*ashram* è deliberatamente temporaneo, pur avendo molte caratteristiche in comune con la vita comunitaria monacale. *Ashram* può considerarsi lo stadio che il religioso induista deve vivere per passare dallo stato di padre di famiglia a quello finale di *saṃnyāsin*, o santone pellegrino senza dimora stabile. *Āshram* può anche riferirsi a un rifugio nella foresta dove il santone vive con la comunità raccoltasi intorno a lui.

Spesso gli ordini religiosi cristiani hanno regole che consentono l'affiliazione temporanea dei laici, senza che essi ne divengano membri a pieno titolo. Così sono il terzo ordine francescano e gli oblati benedettini. In qualche caso un oblato residente può decidere di vivere come i membri effettivi dell'ordine o della comunità. Alcuni sufi, oltre ad essere sposati, vivono pressoché come monaci e numerose comunità religiose cristiane contemporanee stanno sperimentando questa soluzione.

Altro aspetto frequente della vita monastica, oltre che fattore di dinamicità per la sua comunità, è il fenomeno del discepolato e dell'obbedienza. Gli aspiranti monaci si raccolgono attorno a un maestro spirituale, a un guru o altro iniziatore, che diviene per loro modello e guida. Esempi tipici sono lo *staret* della tradizione cristiana ortodossa, lo *shaykh*, o *murshid*, del Sufismo, e il maestro nel Buddhismo Zen. Anche in altri ambienti, al di fuori di quello monastico, si trova il legame fra maestro e discepolo. Ma in tutti gli esempi citati si tratta di un legame molto più intenso e personale di quello normalmente esistente tra insegnante e allievo. Il maestro rappresenta la lezione ed è insieme la mediazione con la trascendenza; inoltre, l'obbedienza assoluta è disciplina essenziale al fine monastico. Spesso i monaci avvalorano la loro dottrina e la loro pratica facendo riferimento ai loro maestri e ai maestri dei maestri, risalendo gli ascendenti sino ai fondatori della loro tradizione.

Altro aspetto importante, se pur non essenziale, è la vita vissuta in povertà e semplicità. Questi fondamentali fattori di distinzione dalle normali o prevalenti norme di vita e l'adozione di regole specifiche e di una particolare disciplina si esprimono spesso nel rifiuto delle comodità e degli agi di cui gode il resto della società. È singolare che, a dispetto della ricerca dell'ascesi e della povertà, i monasteri spesso si arricchiscano notevolmente. È infatti frequente che, per partecipare della santità della comunità monastica, la popolazione circostante faccia dono dei suoi beni al monastero, nella speranza di riceverne in cambio i tesori di merito, saggezza e pietà coltivati dai monaci. Anche l'industriosità stessa e la disciplina del lavoro monastico sono state a volte fonte di dovizia. L'accumulo di ricchezza, insieme ad altri fattori che, nel tempo, rischiano di snaturare la vita comunitaria monastica, sono all'origine delle continue riforme nella tradizione cenobitica. Quella benedettina è una storia di riforme: la prima e più consistente avvenne sotto l'egida di Benedetto di Aniane, circa trecento anni dopo la fondazione dell'ordine ad opera di Benedetto da Norcia. Seguirono poi i programmi di riforma di Cluny, dei Cistercensi, dei Trappisti e così via.

Per alcune tradizioni ha avuto grande significato anche l'abito monacale, alla cui origine, in molti casi, stava la ricerca di un'ulteriore espressione di semplicità, con l'adozione dell'abito dei poveri. Il nome dei sufi deriva proprio da «lana» (*ṣūf*) in opposizione alle sete dei ricchi. Importanti mezzi di riconoscimento sono stati anche la veste color ocra in India e i vari colori delle comunità cristiane. C'è stata anche una «storia del cappuccio». Questo indumento ha avuto un suo fascino e un suo significato religioso, come dimostra, per esempio, il desiderio espresso in punto di morte di venir sepolti col cappuccio. Nella pratica giainista troviamo l'insolito fenomeno della nudità come «abbigliamento» monastico. I monaci giainisti Digamambara sono, quindi, «vestiti di cielo», come precauzione contro il rischio di ledere anche solo un pidocchio del corpo, come disciplina ascetica e inoltre per scostarsi dall'abbigliamento normale, come affermazione dello stato cenobitico.

Secondo un'altra interpretazione il monachesimo è essenzialmente ascetismo, per cui alla base della sua esistenza sarebbero la negazione di sé e l'accettazione della sofferenza. A questa tesi si può obiettare che l'«ascetismo» può far parte di qualsiasi disciplina e spesso è anzi associato a discipline rigorose che possono comportare sofferenza, mentre non tutti i sistemi monastici prescrivono pratiche difficili e particolarmente dolorose. Vi è un'ampia gamma che va da blande discipline mistiche all'autoannullamento a livello eroico, benché, in generale, il monaco sia conscio di dover rinunciare a molte delle possibilità e delle comodità umane. Come minimo ci si impone una regola e una limitazione al sonno e al cibo, e si osservano lunghi periodi di silenzio. La pratica ascetica, tuttavia, è pur sempre questione di prospettiva e misura: quello che sembra sofferenza agli uni può non esserlo per altri. La sofferenza, se reputata necessaria al perseguimento di uno scopo religioso, è accessibile con tecniche diverse. In altre situazioni, quello che appare asce-

si al profano, può essere in realtà inteso e sperimentato come semplicità e riorganizzazione della vita. [Vedi *ASCETISMO*, vol. 3].

La storia del monachesimo nel mondo è stata opera soprattutto di uomini e, infatti, i fondatori degli ordini monastici, compreso il Buddha, hanno permesso il monachesimo femminile solo con riluttanza, dovuta probabilmente a fattori culturali ambientali e non a ragioni intrinseche alla vita monastica. Ma è anche vero che un importante aspetto dell'ascetismo cenobitico è stato il rifiuto dell'attività e della tentazione sessuale. Alcuni monaci videro nella donna anzitutto la tentatrice, e la misoginia traspare dai loro scritti. I monasteri cristiani ortodossi del Monte Athos, in Grecia, proibiscono l'entrata anche alle turiste. Ai giorni nostri, invece, si guarda con maggior interesse alle comunità miste e all'isolamento meno rigoroso dei monaci dal resto del mondo.

Attività monastiche. Programma, regole e disciplina, elementi tanto significativi nella vita monastica, variano ampiamente da tradizione a tradizione e perfino da monastero a monastero. Vi sono monaci che passano il tempo in attività liturgiche, altri in esercizi devozionali o nelle pratiche yoga e altri in attività di lavoro, che, almeno apparentemente, non hanno nulla di religioso. Il monaco, infatti, assolve qualsiasi compito con la mente costantemente rivolta agli effetti religiosi, lontana dai possibili benefici concreti. Il fine primario è religioso, anche se l'attività può sembrare insignificante a tale scopo. Un'occupazione apparentemente estranea si rivela spesso proficua in situazioni specifiche e può essere fonte di motivazioni per il monaco e di sostegno da parte della società esterna. Nessuna delle molteplici discipline e delle mansioni monastiche è unica e tipica dell'ambiente, ma alcune sono divenute particolarmente importanti e, forse, più agevoli da coltivare nel contesto monacale.

La meditazione e la preghiera, nelle loro varie espressioni, sono state le occupazioni preminenti nella maggior parte dei monasteri: la meditazione può essere discorsiva, estatica, yogica; la preghiera, spontanea, formale, comunitaria, solitaria. Ma nell'ambito monastico si svolge ogni genere di pratica religiosa. Altro aspetto rilevante e diffuso è quello delle cerimonie liturgiche formali (professione o iniziazione monacale, sacrifici e sacre rappresentazioni). Famosi sono anche i canti corali monastici su testi sacri e le danze rituali di certi ordini sufi; anche altre arti sono state poste al servizio dell'interesse religioso. Alcune tradizioni monastiche hanno diffidato di particolari forme d'arte, associandole con le pompe del mondo o considerandole una distrazione; ma anche la semplicità può avere intenti e capacità artistici. La pura bellezza del giardino Zen o una chiesa cisterciense sono esempi d'arte al servizio del monachesimo, non meno di altre espressioni artistiche più ricche e più elaborate.

Il proposito monastico presuppone una forma speciale di meditazione o di riflessione, come si può osservare in una varietà di luoghi e modi. Si tratta dell'attenzione rivolta ad ogni minimo particolare della vita fisica e mentale. Non solo il monaco è teso a orientare ogni aspetto della propria vita alla conquista della trasformazione religiosa, ma la sua acuta coscienza degli atti e dei pensieri della vita quotidiana diviene essa stessa strumento di tale trasformazione. Ai suoi occhi, manca troppo spesso il senso della vita, manca quindi uno scopo e un'organizzazione. Prendendo, invece, coscienza e riflettendo sulle azioni più elementari, quali il respirare, il camminare e il pensare, si perviene a una prospettiva nuova del fenomeno umano. Anche i minimi aspetti della vita possono offrire lo spunto per giungere a una più profonda consapevolezza e infine all'illuminazione.

L'intera vita cenobitica è organizzata dalle regole dell'ordine. Sono fissati i momenti da dedicare al sonno, alla mensa, alla preghiera, alla meditazione e al lavoro e tutto il convento si muove all'unisono. La giornata è scandita dal suono delle campane e da altri segnali intesi a coordinare la vita di tutti i monaci in un unico armonioso schema. Questa tendenza a comporre la vita degli individui in una più ampia unità sociale è divenuta il modello di certe teorie utopiche, mentre per molti laici rappresenta l'aspetto più attraente dell'esistenza monastica. I simboli religiosi di unità, armonia e pace sembrano potenziarsi con la vita monastica.

È facile intuire come la preghiera, la meditazione, i riti di grande significato in ogni situazione religiosa, lo siano altrettanto nella ricerca monastica della trasformazione religiosa. Tuttavia, come già detto, i monaci si dedicano anche ad altre attività, non sempre così palesemente religiose. Molte regole monastiche prevedono anche l'adempimento dei comuni lavori domestici, non solo perché vanno pur sempre svolti in qualsiasi comunità umana, ma anche per il particolare significato che assumono nella confraternita: il lavoro domestico può suggerire l'umiltà, i suoi ritmi possono favorire la meditazione, l'esecuzione stessa è un atto di servizio e di obbedienza al maestro e così via. L'accento posto sull'autosufficienza e sull'isolamento ha fatto sì che monaci e monasteri divenissero pionieri in paesi lontani e stranieri per operarvi proselitismo e diffusione della civiltà. Nei luoghi isolati i monasteri offrivano anche alloggio e servizio ospedaliero.

Non manca nei monasteri l'attività intellettuale. Per la regola benedettina la lettura (*lectio divina*) è compo-

nente fondamentale della vita monastica, insieme alla preghiera e al lavoro. Il percorso verso la perfezione o trasformazione religiosa è soprattutto intellettuale, richiedendo una nuova comprensione di sé e del mondo. Lettura e studio nel contesto monastico rappresentano un mezzo di salvezza, una tecnica per la ricostruzione della propria visione del mondo. Proprio perché i monaci devono poter disporre di regole, di testi religiosi e di altri scritti che guidino alla meditazione, alla preghiera e alla disciplina, la loro operosità si è concentrata sulla trascrizione, lo studio e l'insegnamento di tale materiale. La loro funzione educativa parte appunto da queste necessità monastiche, estendendosi quindi alla cultura teologica e infine anche a dottrine «secolari». Conoscenza e indagine teologiche vengono coltivate per la loro funzione nel rinnovamento religioso, ma a ciò, come in altri casi, si accompagna un potenziale di grande utilità per il resto della società, e tuttavia accessorio rispetto al fine primario. Il ruolo dei monasteri cristiani nel conservare gli scritti greci e latini è un tipico esempio di apporto intellettuale secondario del monachesimo. In India e altrove, i *vihāra* buddhisti furono centri notevoli di erudizione.

In certe situazioni gli atti caritatevoli sono ritenuti per i monaci più significativi rispetto a discipline tipicamente individuali. Le comunità cristiane fanno distinzione fra gli ordini contemplativi, dove prevalgono le attività culturali, e gli ordini attivi, dove si privilegiano le opere che giovano al prossimo. Per le regole monastiche che seguono uno stile di vita attivo, il cammino verso una condizione religiosa superiore e più profonda è associato, oltre che all'attenzione per gli atti devozionali – o a volte addirittura invece di questa – al merito e alla capacità di soddisfare i bisogni altrui. Il religioso di un ordine attivo potrà, perciò, essere insegnante, infermiere, sacerdote o operatore di qualche istituzione benefica, purché il suo interesse e il suo impegno vadano ben oltre quello dei suoi colleghi laici: per lui il lavoro fa parte di una disciplina o di una regola, è un mezzo verso un fine religioso.

Si è già fatto cenno ai servizi per la società, quali scuole, ospedali o alloggi per pellegrini, offerti dai monasteri. Essi hanno spesso svolto anche attività sacerdotale o pastorale per la comunità dei laici; si sono trasformati in orfanotrofio, camposanto, istituto di ricerca e centro di pellegrinaggio; sono divenuti luogo di raccoglimento e di conforto per visite o ritiri individuali o collettivi. Forse, il solo fatto che esistano i monasteri è motivo di conforto per l'uomo preso dagli interessi della vita quotidiana; la sola consapevolezza che vi siano uomini che pregano e meditano può riuscire di per sé benefica.

Significato. Parecchie sono le risposte alla domanda: «Perché ci si fa monaci?». Alcune possono venire dai monaci stessi, oltre che dagli studiosi del comportamento umano che scrutano al fondo e al di là della coscienza di quanti fanno parte di un fenomeno sociale. Alcuni pareri possono apparire negativi o critici nei confronti dell'esperienza monastica. Alcuni giudizi sono psicologici e personali, altri sociali o storici, e tutti sono complessi e ambigui.

Molti associano la vita claustrale con l'idea di *fuga* e di *rifugio*, riflettendo così una visione del mondo monastico come di un ambito dominato dall'incapacità e dall'avversione ad affrontare la vita normale o «il mondo», e quindi come un rifugio per i deboli o per i dubbiosi. Al contrario, se si considerano diabolici e illusori il mondo e la «vita normale», il ritiro monastico appare la scelta più coraggiosa e realistica, che implica forza e dedizione straordinarie. Significativo è stato il merito del monachesimo anche nel conservare la cultura e la civiltà in tempi di debolezza delle strutture politiche. È certo che durante il crollo dell'Impero romano, il monastero rappresentava un'isola di tranquillità e la possibilità di occupazioni intellettuali, altrimenti inattuabili nella società laica.

L'adozione di modi di vita notevolmente diversi non può non implicare una critica alle alternative. Alcuni hanno sottolineato nella funzione della vita monastica la protesta contro i modelli predominanti nel mondo o nella tradizione religiosa. Anche senza l'intento esplicito di riformare o trasformare la tradizione, i monaci hanno rappresentato per i loro correligionari un ideale alternativo, ispirando spesso, forse involontariamente, il rinnovamento.

Il significato della vita monastica in termini specificamente religiosi o teologici va al di là della nostra analisi. Attraverso i simboli e le dottrine, i riti e le pratiche percepibili della vita monastica assumono un significato ben più profondo di quanto appaia all'occhio del profano. Il tema della morte, per esempio, si evidenzia in diversi modi. Con la professione o l'iniziazione il monaco raggiunge uno stato tecnicamente paragonabile a quello della morte. Chiara è, infatti, in questi riti la simbologia della morte e della rinascita. Nella trasformazione subita per entrare nella comunità monastica e assumerne lo stato, il monaco entra nel regno degli angeli, degli antenati e di quanti hanno raggiunto l'illuminazione. Si è detto inoltre che il monachesimo cristiano cominciò allorché cessò il martirio, quasi a sostituirlo come terreno della prova estrema, come forma nuova per morire al mondo in nome della fede. Anche il monachesimo buddhista è una forma di morte, in quanto il *dharma* fissa un programma per annul-

lare ogni attaccamento al mondo e impedire il risveglio di ogni desiderio.

Quando le attività ascetiche si esaltano nella vita monastica, possono intendersi come una forma di penitenza e di sacrificio per la remissione dei peccati. La sofferenza può considerarsi benefica per se stessi o per gli altri, in quest'ultimo caso può fruttare merito e il trasferimento del merito stesso dai monaci alla comunità circostante. La pratica ascetica può vedersi anche come mezzo per arrivare al potere su se stessi e sugli altri, persino sugli dei, come si riscontra nel pensiero dei *tapas* dell'Induismo. [Vedi *POTERI MAGICO-RELIGIOSI*].

I monaci e gli studiosi hanno inteso la vita monastica anzitutto come ricerca dell'esperienza mistica. Il *ṭarīqah* dei monasteri sufi può interpretarsi sia come regola che come metodo per il conseguimento di una più alta vita spirituale. Molti monasteri apprezzano e praticano taluni stati speciali della mente e del corpo, durante i quali si dice venga raggiunta l'illuminazione o l'estasi o l'unione col divino. Ovviamente tale stato non può che essere raro, a prescindere dal grado di perfezione dell'individuo o della comunità. Quindi, molta parte dell'attività monastica, nel migliore dei casi, è orientata solo verso quei rari momenti, e, forse, ne è del tutto estranea. Inoltre, la definizione e la descrizione che abbiamo dato qui del monachesimo sono così generali che non ne escludono l'orientamento verso altre direzioni. In altre parole, per molti monaci, lo stato spirituale perfetto può non incentrarsi su esperienze o percezioni mistiche, ma su attività caritative, liturgiche o di ricerca culturale, escludendo o trascurando il misticismo privato.

Il monachesimo è stato criticato come espressione di egoismo, come forma di religiosità privata e individualistica. Se in qualche caso può esserlo, vi sono anche molti argomenti in contrario: anzitutto, l'attività caritativa dei monaci; poi, l'ambiente sociale del monastero. Difficilmente il monaco è mai passato inosservato fra la gente del suo ambiente, e senza influenzare, anche con la sua sola esistenza, il prossimo. E per quanto il monachesimo sia centrato sull'io e sulla sua trasformazione, è altrettanto difficile trovare un monaco che non creda nel motto domenicano: *Contemplata aliis tradere* («Dare agli altri i frutti della contemplazione»).

Monachesimo contemporaneo. Negli ultimi decenni i monaci delle diverse tradizioni religiose hanno acquisito una maggiore consapevolezza reciproca. Poco tempo prima di morire, il famoso monaco trappista Thomas Merton scrisse e parlò dei molti punti di contatto fra le varie regole monastiche del mondo. A questa affinità si sono interessati anche i monasteri cattolici situati in zone tradizionalmente non cristiane, scrivendo sul monachesimo come fenomeno interreligioso. Fin dal 1960 l'organizzazione nota come «Aide Inter-Monastères» ha promosso il dialogo fra i monaci di religioni diverse. Oggi alcuni monaci e monasteri cristiani praticano tecniche mutuate dall'Induismo e dal Buddhismo.

Negli Stati Uniti si sono formate molte nuove comunità religiose sperimentali e anche tradizionali. Alla rivoluzione controculturale degli anni sessanta e settanta sembra aver contribuito proprio un impulso monastico. A quanto sembra, il monachesimo continua ad essere una struttura religiosa e sociale benefica e tenace. La serietà con la quale si verifica la vita e i suoi scopi, il rigore col quale si persegue una disciplina di vita fanno sì che il fenomeno monastico offra un'alternativa di vita e di prospettive al resto della società.

[Vedi *EREMITA*; *SOCIETÀ SEGRETE*, vol. 3].

BIBLIOGRAFIA

Gli studi che presentano il monachesimo in più tradizioni religiose sono fenomeno relativamente recente. Il migliore è R. Panikkar et al., *Blessed Simplicity. The Monk as Universal Archetype*, New York 1982. Per uno studio informale comparato delle comunità religiose, si veda C.A. Fracchia, *Living Together Alone. The New American Monasticism*, San Francisco 1979.

Un'accurata analisi della teologia e delle pratiche del monachesimo cristiano si trova in L. Bouyer, *Le sense de la vie monastique*. L'insegnamento e la riflessione tradizionali dei monaci cristiani si trovano in C.J. Peifer, *Monastic Spirituality*, New York 1966. Non mancano buoni testi sul monachesimo cristiano e sugli ordini religiosi; qui citiamo in particolare: D. Knowles, *The Monastic Order in England*, Cambridge 1963 (2ª ed.); e *The Religious Orders in England*, I-III, Cambridge 1948-1959; G.G. Coulton, *Five Centuries of Religion*, I-IV, Cambridge 1923-1950, panorama critico del monachesimo medievale. La regola benedettina è trattata da T. Fry et al., *RB 1980. The Rule of St. Benedict in Latin and English, with Notes*, Collegeville/Minn. 1981.

Monachesimo induista: G.S. Ghurye, *Indian Sadhus*, Bombay 1964 (2ª ed.); sul monachesimo buddhista in India, cfr. S. Dutt, *Buddhist Monks and Monasteries of India*, London 1962; per il Buddhismo cinese, cfr. H. Welch, *The Practice of Chinese Buddhism, 1900-1950*, Cambridge/Mass. 1967; per la regola monastica buddhista, cfr. C.S. Prebish, *Buddhist Monastic Discipline. The Sanskrit Prātimokṣa Sūtras of the Mahāsāṃghikas and Mūlasarvāstivādins*, University Park/Pa. 1975.

Per il monachesimo nell'Islam, cfr. J.S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, New York 1971; per il Sufismo in Turchia, cfr. J.K. Birge, *The Bektashi Order Of Dervishes*, 1937, New York 1982; e M. Milson, *A Sufi Rule for Novices*, Cambridge/Mass. 1975.

Per il monachesimo protestante, cfr. F. Biot, *The Rise of Protestant Monasticism*, Baltimore 1963; e P.F. Anson, *The Call of the Cloister*, London 1964, 4ª ed. riv., sulle comunità anglicane.

GEORGE WECKMAN

MUSICA E RELIGIONE. [Questa voce è suddivisa in due parti:

Musica e religione;

Musica religiosa in Occidente.

La prima parte esamina in modo generale le definizioni e gli elementi della musica e inoltre i miti e i riti che la interessano; la seconda parte analizza l'importanza della musica nelle tradizioni religiose occidentali. Vedi anche *DANZA* e *TEATRO E RITUALITÀ*].

Musica e religione

La musica e la religione sono strettamente associate in relazioni tanto diverse, complesse e difficili da definire quanto entrambi i termini presi in se stessi. I fedeli, che hanno spesso concepito la musica come la voce degli dei e la cacofonia come la voce dei demoni, hanno talora celebrato la musica come la forma più pura di spiritualità e talora l'hanno condannata come espressione di sensualità e depravazione. In modo analogo, con lo stesso grado di entusiasmo ne hanno promosso l'impiego nel culto oppure hanno cercato, al contrario, di sradicarla tanto dalla vita religiosa quanto da quella profana. Raramente un fenomeno naturale ha avuto valutazioni così nettamente positive o negative, che rispecchiano, comunque, l'importanza che in un modo o nell'altro è stata attribuita quasi universalmente alla musica nella sfera religiosa. Tale importanza – forse più difficile da comprendere per chi vive nell'età moderna, in cui una sorta di rivoluzione culturale ha indotto a considerare la musica un fatto riconducibile alla sfera per certi versi «secondaria» dell'«intrattenimento» o dell'«arte», mentre la musica religiosa ha ormai assunto valenza «occasionale» e rimane confinata tra le mura degli edifici di culto – è stata nondimeno diffusissima.

Per un lungo periodo della storia umana, i testi religiosi sono stati cantati, non scritti. L'atteggiamento religioso, peraltro, ha saputo trovare espressioni musicali appropriate in ciascuna tradizione religiosa. Tra i Navajo, ad esempio, i sacerdoti sono «cantori»; a Ceylon gli emblemi principali della religione sono i suonatori di tamburo e i danzatori; gli sciamani dell'Eurasia settentrionale e dell'Asia centrale impiegano la musica come principale mezzo di contatto con il mondo degli spiriti. Nel corso dei secoli, sacerdoti, monaci e altri personaggi a ciò preposti hanno intonato le messe cristiane, le *pūjā* buddhiste, gli inviti alla preghiera islamici, i canti dei sacrifici induisti e di infinite altre cerimonie che costituiscono la base dell'osservanza religiosa in tutte le più grandi religioni del mondo.

I valori, gli usi e le forme della musica religiosa sono naturalmente diversi, tanto quanto lo sono le culture particolari alle quali appartengono le singole tradizioni religiose. La musica liturgica cristiana, per esempio, ha un suo specifico carattere «europeo», così come quella induista ne ha uno specificamente «indiano». In entrambe si impiegano suoni, forme, strumenti appartenenti alla particolare cultura che ha avuto un ruolo importante nella diffusione della musica nell'area geografica di appartenenza. La musica, come la religione, può però talora trascendere i confini culturali. I sistemi della musica religiosa dell'Etiopia e del Tibet, ad esempio, sono diversi da quelli che nelle rispettive regioni costituiscono la cultura musicale profana, tanto quanto quest'ultima differisce dalla musica di contrade straniere.

I sistemi musicali religiosi possono anche essere perfettamente sovrapponibili a certe aree culturali: è il caso della musica islamica, che è diffusa in vaste regioni dell'Asia e dell'Africa o di certe tradizioni nordamericane, quali la Ghost Dance o il culto del peyote, che hanno gettato veri ponti musicali tra etnie diverse. Altre ben note tradizioni musicali interculturali sono quelle ebraica, cristiana, induista, buddhista e la musica che accompagna i riti di possessione nell'Africa occidentale e in America latina. Per altri versi potrebbero qui essere compresi anche: 1) i suoni di tamburo e i canti dei riti sciamanici dell'Asia, che potrebbero costituire un momento di continuità dalle culture di area scandinava fino a quelle himalayane; 2) i canti epici basati sulla ricombinazione di brani di canto tramandati dalla consuetudine, diffusi tanto in Asia centrale quanto in Europa orientale; 3) le serie musicali di gong bronzei associati a funzioni cosmologiche e al simbolismo calendariale, tipici dell'Asia sudorientale; 4) forse anche gli antichi canti sacrificali, collegati a sistemi di modulazione sul tetracordo, che accomunano i popoli indoeuropei dall'India fino alla Grecia; 5) le concezioni per le quali la musica costituisce l'incorporazione di leggi cosmologiche universali o matematiche, concezioni presenti in Cina, India e Grecia.

Oltre all'ampiezza della sua diffusione, l'altra importante caratteristica della musica religiosa è il suo differenziarsi anche all'interno delle grandi tradizioni religiose. La musica cristiana, ad esempio, non comprende soltanto il canto gregoriano, le messe del Palestrina, gli inni protestanti e gli oratorî di Bach, ma anche i profondi e sonori bassi dei cori nella Russia ortodossa e le elaborate melodie del canto di rito greco, nonché le danze scandite da strumenti a percussione della Chiesa etiope di rito copto. Dopo l'epoca coloniale, inoltre, vanno inclusi anche i ritmi dell'Africa occidentale e le sonorità metalliche delle orchestre *gamelan* di Giava, per non parlare della musica *beat* e dei

suoni elettronici di tanti complessi rock. Lo scopo della musica induista è quello di aiutare a raggiungere lo stato di meditazione detto *samādhi*: per fare ciò essa può ricorrere anche a suoni non indiani, come ad esempio quelli prodotti dagli strumenti di bronzo indonesiani. La questione della diversità musicale all'interno dei vari contesti culturali sarà però trattata più avanti. Ora interessa esaminare qualche questione di tipo interreligioso o interculturale.

Definizioni e concetti. A causa della stretta correlazione tra le concezioni religiose e quelle musicali, risulta impossibile fornire una definizione della musica assolutamente neutra. Una definizione assai diffusa, per esempio, come «suono modellato dall'uomo» si scontra con le convinzioni di certe correnti religiose, secondo le quali la musica non è un prodotto umano bensì divino. Per chi sia convinto che la musica, almeno la musica religiosa, abbia avuto origine insieme agli dei e ai demoni, l'idea di una origine umana della musica deve evidentemente rappresentare l'estremo a cui può giungere il materialismo dogmatico occidentale.

Anche la banale definizione da dizionario come «arte del suono», del resto, può essere accusata di etnocentrismo e di settarismo, dal momento che in diversi contesti religiosi la musica non è affatto una espressione «artistica», ma soltanto una tecnica applicata alla produzione di risultati pratici. Tali risultati possono andare dall'accumulazione e dal recupero delle informazioni contenute nelle narrazioni religiose e negli insegnamenti memorizzati attraverso i canti, fino alla tecnica per attirare gli animali durante la caccia o per favorire la crescita delle messi, curare le epidemie, comunicare con il divino, rivolgere suppliche, controllare esperienze psicosomatiche a vario livello. A tecnologie di questo genere non è necessariamente legata la bellezza estetica e l'espressione individuale ha assai poca parte in esse. Addirittura l'arte può andare a detrimento dei risultati desiderati.

La concezione della musica come «arte», in effetti, comporta una esaltazione di certi aspetti che derivano da una ideologia, largamente diffusa in Europa, basata sulla sacralità dell'espressione di sé, su una forma di individualismo che ha le sue radici nella nozione ebraica e cristiana di «ego», di «sé» e di «anima». Per talune culture, invece, la musica è del tutto antitetica rispetto alla nozione profonda di individuo, di personalità, di anima. Un gruppo di testi buddhisti, ad esempio, considera la musica l'archetipica incorporazione della impermanenza e della causalità condizionata, dipendente da fonti e condizioni esterne, proprio allo scopo di dimostrare che cose come un io individuale non esistono affatto. In totale contrasto con questa posizione, alcuni moderni studiosi occidentali tendono a vedere la musica, almeno nella sua forma più pura, come una realtà fondamentalmente indipendente da cause e condizioni esterne, tracciando una netta linea di demarcazione tra la musica in se stessa, che per loro consiste in pura disposizione di suoni, e altri elementi «extramusicali» quali il simbolismo, lo scopo e la funzione. Questa concezione della musica sembra riflettere quella dell'Europa postrinascimentale sull'autonomia e inviolabilità dell'anima contenuta all'interno del corpo umano. Per altro verso pare essere una conseguenza dell'economia postfeudale, che ha sviluppato il concetto di libertà imprenditoriale del singolo, laddove la concezione buddhista di una musica «impermanente», risultante delle temporanee combinazioni di cause e condizioni, riflette invece pienamente alcune delle convinzioni basilari del Buddhismo.

Anche il suono può non svolgere un ruolo decisivo nelle varie concezioni religiose della musica, per lo meno non in senso tecnico. Quando i fondamentalisti islamici proibiscono le incisioni discografiche della moderna musica popolare occidentale, e i fondamentalisti cristiani le mettono al rogo, non se la prendono necessariamente con le strutture melodiche o gli accordi che invece, per chi esamina la musica dal punto di vista tecnico, costituiscono l'essenza della musica. La «musica delle sfere celesti» esaltata dai primi autori cristiani non era suono in senso fisico, che andasse propagandosi attraverso il mezzo gassoso; così la musica secondo il Buddhismo tibetano consiste non tanto nella musica «effettivamente presente», prodotta dalle voci e dagli strumenti, quanto in quella «prodotta mentalmente», percepita e immaginata, con esiti differenti a seconda delle diverse esperienze e capacità immaginative, da ciascun ascoltatore. Tutto considerato, le tradizioni religiose non hanno ritenuto che la musica consistesse nei suoni e nell'elemento «extramusicale» più di quanto abbiano considerato l'individuo come costituito dal corpo fisico più l'elemento «extrapersonale». Anche la più tecnica delle definizioni di musica, perciò, ignorerà o negherà aspetti essenziali della musica così come essa è concepita in alcune religioni, mentre etichette come «simbolismo», applicate ad aspetti non acustici, potrebbero risultare addirittura fuorvianti o ostili dal punto di vista dei fedeli.

Ogni tentativo, insomma, di fornire una definizione neutra ed estensiva della musica va incontro alle obiezioni di talune visioni religiose. Per certi cristiani, per esempio, alcuni generi di musica profana o le musiche di altre culture religiose sono opere del demonio e non possono essere neppure menzionate senza condanna. D'altro canto, per un buddhista del Grande Veicolo come Sa-skya Paṇḍita, ogni musica serve alla preghiera perché mitiga le sofferenze umane. Allo stesso titolo,

certi musulmani disapproverebbero un dibattito sulle vocalizzazioni coraniche e sui canti, attribuendo alla musica in generale valenze negative; altri autori di indirizzo sufi, peraltro, tratterebbero la musica come la più alta espressione della preghiera, a causa delle capacità insite in essa di condurre all'appagamento spirituale e vedrebbero in un approccio puramente naturalistico un difetto di reale comprensione e di apprezzamento dei più alti valori della musica stessa.

Molte culture e molte religioni non possiedono neppure un concetto preciso di «musica» o «musica religiosa». Per l'Islamismo, ad esempio, *al-mūsīqī* («musica») è, in linea di principio, ciò che l'Occidente considererebbe musica profana, e come tale è oggetto di controversie per la capacità ad essa attribuita di sedurre i fedeli attraverso richiami sensuali. Certe vocalizzazioni melodiche del Corano e certa poesia religiosa non sono propriamente «musica», anche se da un punto di vista estetico e tecnico possono comunque apparire delle produzioni musicali. Per evitare di violare l'integrità della tradizione, proponendo punti di vista esterni, può essere utile considerare *performance* come quelle appena citate (che per i profani sono musica ma non lo sono affatto per i fedeli) come fenomeni di genere «paramusicale».

Culture tanto diverse tra loro come quella etiopica e quella del Tibet moderno (Shelemay, 1982) possiedono termini distinti per indicare la musica religiosa e quella profana, che sarebbero in realtà accomunate e unite dalla categoria di «musica». La musica del cinese *ch'in* (una specie di cetra) è invece chiaramente concepita come musica e ha forti radici nelle concezioni e nelle pratiche confuciane e taoiste ma non è certamente «religiosa» nello stesso senso in cui lo sono i canti dei monaci buddhisti o i templi taoisti. Benché su questo punto sia facile cadere in distorsioni e romanticismi, è comunque ben noto il fatto che in molte società «primitive» (come quelle dei cacciatori, dei nomadi e di quanti praticano una agricoltura di sussistenza, tra i quali le distinzioni dei ruoli sono assai meno evidenti che nelle società moderne a struttura burocratica), è spesso difficile tracciare una linea di demarcazione tra «sacro» e «profano», tanto in musica quanto tra religione e vita quotidiana. I canti dei Pigmei raccoglitori di miele fanno parte di un rituale tradizionale oppure sono un intrattenimento comico, un sistema di regolamentazione sociale che deve assicurare e incoraggiare la partecipazione egualitaria alla vita della comunità, oppure ancora sono vera e propria arte polifonica? Domande di questo genere, se non insignificanti, sono come minimo rozze.

Le diverse espressioni musicali, come le religioni, possono dunque essere definite nella maniera più significativa nei termini loro propri. Oltre all'aspetto dei suoni e alle loro relazioni strutturali, le varie definizioni di musica religiosa prendono in esame fattori come le leggi cosmologiche e quelle matematiche, l'origine o l'ispirazione divina, gli effetti psicologici ed emotivi, le implicazioni etiche e sociali, le relazioni e i contrasti tra musica religiosa e musica profana nonché una nutrita serie di altri elementi.

Dal momento che la scelta di questi fattori varia notevolmente da una tradizione religiosa all'altra, così come varia l'importanza relativa assegnata a ciascun elemento particolare, un approccio che miri a definire la musica religiosa «nei suoi propri termini» avrebbe come risultato una serie di approcci reciprocamente inintelligibili, rivolti a ciò che invece dovrebbe essere, a qualche livello, materia cosmologicamente, divinamente o umanamente universale. Per una migliore soluzione, allora, si deve discutere di musica e religione nei termini più largamente condivisi da un folto gruppo di tradizioni musicali e religiose. Queste prestano attenzione, in primo luogo, agli elementi tecnici della musica e dei vari fenomeni paramusicali che si incontrano nei contesti religiosi.

Aspetti tecnici. La musica ha le sue basi tecniche nelle voci umane e/o negli strumenti musicali che producono suoni dalle caratteristiche acustiche modulate. Spesso le varie religioni distinguono tra musica vocale e musica strumentale, assegnando alla prima il valore più alto. Ciò è dovuto alla capacità della musica di comunicare con le parole il significato dei testi dei canti: il corpo umano, infatti, appare una parte della creazione divina ben più facilmente di quanto possa capitare a uno strumento musicale, che è sempre il prodotto dell'uomo. Talvolta può realizzarsi addirittura una associazione negativa tra gli strumenti e la musica da essi prodotta. In alcune tradizioni religiose, come nella Chiesa mennonita e nei monasteri del Buddhismo Theravāda, la musica vocale è eseguita secondo il modulo «a cappella», cioè senza accompagnamento strumentale. Non si conoscono, peraltro, casi in cui la musica vocale sia stata del tutto rifiutata a favore di quella strumentale, ma esistono esempi significativi (come quello dei tamburi degli sciamani siberiani) in cui gli strumenti eguagliano o addirittura oscurano la musica vocale per dignità religiosa.

I vocalizzi umani possono essere di due tipi: vi sono quelli che esprimono un linguaggio che esalta la distinzione tra unità (fonemi, sillabe o parole) dotate di senso autonomo e vi sono canti vocalizzati che enfatizzano invece il prolungamento dei suoni attraverso il controllo delle altezze di tono (frequenza della vibrazione). Il canto senza parole produce una melodia, una successione regolata di suoni, mentre le parole aggiun-

te alla melodia consentono di ottenere un'aria o un canto, che possono essere eseguiti sulla ripetizione di una sola tonalità di base (monotonali), oppure innalzarsi e abbassarsi al di sopra e al di sotto di un dato livello d'accordo, cosicché è possibile ricavare dall'insieme di quei toni ascendenti e discendenti la scala cui appartengono. Esistono inoltre forme di canto che consistono in continui e graduali mutamenti di tono, senza che però si possano chiaramente distinguere livelli alti o bassi. Le serie delle scale musicali possono essere concepite come modi (in senso musicale, cioè come successioni di suoni ordinati secondo un ordine prestabilito) che racchiudono modelli melodici classici, implicazioni cosmologiche ed etiche e inoltre altri elementi non propriamente acustici.

Le tradizioni religiose possono attribuire il valore più elevato alle parole oppure alla melodia e gli stili dei vocalizzi si dispongono secondo una linea che va da quella formalmente più semplice, che si concede pochi sviluppi melodici per evitare la distorsione delle parole del testo, fino a quella più elaborata, che ricorre a frequenti fioriture melodiche (melismi), per esaltare la bellezza del brano musicale. Un tempo si credette che queste distinzioni tra canto sillabico e canto melismatico abbiano costituito il primo sviluppo evolutivo dal canto «primitivo» all'arte musicale; ma in anni non lontani (Edith Gerson-Kiwi, 1961) è stato convincentemente osservato che la semplicità melodica può essere frutto di una voluta e deliberata alternativa stilistica contrapposta alle elaborate strutture degli stili profani diffusi nelle culture delle società più complesse. Anche l'alterna prevalenza attribuita ora al testo ora alla musica può corrispondere alle diverse applicazioni mitico-rituali che esaltano ora la quantità di informazioni contenute in un racconto mitico, ora la bellezza estetica e il potere di una offerta religiosa. La diversa esaltazione del testo o della musica, infine, può anche riflettere differenti modalità di comunicazione, attraverso un linguaggio intelligibile, con i fedeli, con gli spiriti o con le divinità, i quali potrebbero anche eventualmenmte preferire lo speciale sistema comunicativo proposto dalla musica.

Una melodia può essere eseguita come un assolo da parte di un singolo cantante o suonatore, all'unisono con il coro, oppure con l'accompagnamento del canto o della musica di altri esecutori che però eseguono parti musicali distinte. La melodia può essere strutturata in modo tale da poter essere eseguita in simultanea con altre melodie (polifonia), con il sostegno di un solo suono monotono che si ripete (bordone), oppure assieme ad altre sequenze di note o di insiemi di note simultanee (accordi), disposte secondo una convenzione (l'armonia). Le forme più elaborate e più complesse si presentano in genere nelle forme più ristrette di religiosità locali, oppure presso culture ben poco evolute sul piano sociale, politico e tecnologico. Queste tradizioni mirano, in genere, ad ottenere la massima partecipazione religiosa e musicale all'interno del gruppo, mentre le «grandi» religioni delle civiltà urbane tendono piuttosto alla specializzazione, sia nell'ambito dei modelli musicali che in quello degli atteggiamenti religiosi. L'esistenza di specialisti della musica e della religione, tuttavia, come gli sciamani in certe culture locali; l'esistenza di complesse distinzioni funzionali per la musica che accompagna le cerimonie in uso presso i Pigmei e i San raccoglitori di miele; la particolare animazione che nella Chiesa luterana favorisce la partecipazione ai gruppi corali, così come il canto monastico buddhista della civiltà urbana dell'India: tutto ciò dimostra come anche la norma più generica possa incontrare significative eccezioni nelle diverse tradizioni religiose e musicali.

I ritmi provengono da una successione alternata di suoni e di pause, dalla durata più o meno lunga. Gli schemi ritmici sono il risultato di gruppi variabili di battute (la battuta è l'unità di tempo ideale o effettivamente eseguita), di durata omogenea o irregolare, e di pulsazioni; oppure si producono a partire da cicli omogenei di battute che si ripetono nell'esecuzione. Alcuni particolari ritmi e cicli appartengono a divinità o a rituali specifici, tanto che nel Buddhismo tantrico, ad esempio, vengono usati gruppi di battute «matematiche» che si diffondono a centinaia per esprimere musicalmente la comprensione di certi concetti cosmologici o di altro contenuto religioso. Attraverso i ritmi possono costituirsi dei legami tra musica, danza e parole. Il ritmo musicale è spesso libero nell'intonazione di testi in prosa, adeguandosi alla diversa lunghezza delle sillabe e delle frasi, mentre i testi poetici riflettono in genere il metro delle stanze o strofe della poesia, col medesimo numero di sillabe e battute che si rincorrono attraverso il succedersi delle righe. Le composizioni musicali, tuttavia, possono anche usare modelli ritmici diversi rispetto ai testi loro imposti. I ritmi di danza, ad esempio, usano moduli tendenti a far coincidere i movimenti del corpo con il tono e il tipo del brano e vengono così a disporsi secondo una classificazione che va dai ritmi sincopati (che favoriscono i suoni che cadono tra una battuta e l'altra o si sovrappongono ad esse) e sfrenati (propri di alcuni riti afroamericani di possessione) fino a quelli assai lenti e asimmetrici usati nelle danze del Buddhismo tibetano.

Gli strumenti musicali sono classificati scientificamente in quattro gruppi, che tengono conto dei diversi mezzi impiegati per ottenere il suono: 1) idiofoni (campane, gong, ecc.), che producono suoni mediante

la vibrazione del loro stesso corpo solido; 2) membranofoni (tamburi, ecc.), che sfruttano le potenzialità di una membrana tesa; 3) cordofoni (arpe, liuti, ecc.), che impiegano le corde; 4) aerofoni (flauti, trombe, ecc.), nei quali il suono si produce mediante il vibrare dell'aria. Gli strumenti appartenenti a tutte e quattro le suddette categorie hanno un vasto impiego nella musica religiosa, al di là delle preferenze che tradizioni particolari assegnano a quelli di una classe piuttosto che di un'altra. Spesso essi vengono impiegati in gruppi o complessi, talora chiamati «bande» o «orchestre». (Tecnicamente con quest'ultimo termine si indica un insieme più numeroso e differenziato di strumenti, anche se spesso si fa uso di un termine o di un altro a seconda del diverso grado di rispetto nei riguardi del ruolo dell'autore).

Alcuni studi occidentali sulla musica religiosa, specie quelli dei primi studiosi e missionari, contengono gravi errori, che hanno condotto a conclusioni scorrette sul piano tecnico. Il termine «primitivo», ad esempio, che ingloba tanto la nozione di «arcaico» quanto quella di «semplice», è stato spesso usato, senza tener conto del fatto che le cronologie storico-evolutive dei tipi musicali sono controverse e mai scontate, per alludere esclusivamente alla musica di certe aree razziali senza rilevare che la complessità di tale musica spesso non è inferiore a quella di qualsiasi altra civiltà conosciuta. Termini come «cacofonia», «strepito», «baccano», inoltre, testimoniano soltanto incomprensione o pregiudizio.

Gli strumenti, infine, sono talvolta indicati con grande imprecisione: ad oboi e a trombe, per esempio, si può trovare applicato il termine «zufolo», che indica piuttosto un tipo di flauto, così come il termine «tamburello» (una specie di tamburo con sonagli) finisce per indicare qualsiasi tipo di tamburo e «chitarre» o «arpe» sono tutti gli strumenti della categoria dei cordofoni. Ancora più ambiguo è l'impiego del termine «canto», termine che indurrebbe a implicazioni tecniche di libertà di ritmo, limitata serie di toni, stile melodico relativamente semplice. Di fatto, invece, il termine è impiegato come semplice sinonimo di «vocalizzo religioso» o «canzone religiosa», anche nei casi di musiche assai complesse nella melodia e nel ritmo. Ciò potrebbe portare a concludere, in modo fuorviante, che la musica sia di qualità estetica inferiore soltanto per il fatto di essere musica religiosa.

Origini, miti e simbolismo. La stretta correlazione tra musica e religione talora implica, come dichiarano certi miti e certe leggende, un'origine comune o almeno correlata. Dal secolo XVIII fino agli inizi del XX, gli studiosi di orientamento evoluzionistico hanno proposto varie teorie sulle origini della musica che individuavano queste origini nel canto degli uccelli o nei suoni prodotti da altri animali, nelle lamentazioni funebri, nelle intonazioni del linguaggio, nella recitazione stilizzata di testi religiosi, nella pretesa degli animisti di sentire «voci» provenienti da oggetti materiali come conchiglie, canne di bambù, e così via. Teorie di questo genere, tuttavia, non si sono dimostrate più solide, sul piano speculativo, dei miti tradizionali e hanno perciò gradualmente perduto ogni interesse scientifico fino a scomparire del tutto dalla ricerca musicale. Gli studiosi però, quasi per controbilanciare il crollo di queste teorie da loro elaborate sulle origini della musica, si sono rivolti a esplorare la questione delle origini nel contesto tradizionale della mitologia religiosa, al punto che ancora oggi qualcuno (Alan P. Merriam, 1964, p. 74) può sorprendersi perché «non sembrano esistere resoconti, in qualche modo attendibili, sulle remote origini della musica».

L'informazione di cui si dispone, pur insufficiente per consentire generalizzazioni o analisi sistematiche, è però abbastanza abbondante per mostrare che la musica risulta tanto differente nei vari miti di origine quanto lo è in ogni altro suo aspetto. La musica, infatti, può essere concepita come originatasi all'interno di un potere divino primordiale (come nel *nāda-brahman*, «dio-suono», dell'Induismo), oppure come prodotto degli sforzi e delle scoperte degli antenati del genere umano (come Jubal e suo padre Lamec, citati nella tradizione ebraica e islamica: cfr. Gn 4,21; o come Fu-Hsi e Huang-Ti, scopritori e formulatori delle basi matematico-cosmologiche della musica cinese). Altresì la musica può svolgere un ruolo cosmogonico nelle origini o nel sostegno del mondo, come accade a proposito del suono dei tamburi e della danza cosmica del dio induista Śiva Nāṭarāja, oppure nelle storie, assai diffuse, di divinità che cantando chiamano all'essere la propria creazione e le proprie creature.

La creazione di singoli brani o di strumenti musicali talora presuppone qualche speciale contatto con il divino. Gli Indiani delle Pianure, ad esempio, nella loro ricerca delle visioni si avventurano da soli nell'ambiente ostile e selvaggio, per accelerare e ottenere messaggi divini, rivelati in canzoni che essi devono poi riferire per alimentare la vita religiosa e musicale della comunità. Lo sciamano asiatico alla ricerca del suo tamburo si viene a collocare al centro del mondo e all'inizio dei tempi, così come le canzoni sognate dagli Aborigeni australiani costituiscono per loro un contatto con la primordiale «età del sogno». La creazione musicale può però anche muoversi in senso opposto, cioè dal mondo umano a quello divino, come avviene nel caso del compositore tibetano Mi-la-ras-pa (1040-1123), i cui canti si diceva fossero stati «importati» in cielo dal-

le dee Mkha'-'gro-ma, le quali, come fanno altre divinità corrispondenti in altri contesti religiosi, hanno consegnato ai cieli del Buddhismo tibetano la loro musica specifica.

L'idea che la musica appartenesse in origine a luoghi, tempi, persone, esseri «altri» ricorre in molti miti, a volte con connotazioni di scontro o di conquista, come nelle leggende sudamericane e melanesiane del furto da parte dell'uomo dei flauti sacri che appartenevano in origine alla donna. La leggenda della creazione o della scoperta della musica, tuttavia, è più spesso un'esperiennza estatica o gioiosa, come avviene in molti brani vocali e strumentali e nelle danze religiose del Tantrismo, sperimentati in sogni e meditazioni come esecuzioni celestiali e poi ricomposti per opera di un mediatore per l'esecuzione nel mondo degli uomini. La diceria assai diffusa secondo la quale Haendel vedeva Dio e gli angeli mentre componeva il celebre coro dell'*Alleluja* – per non dire delle esperienze che i cori religiosi continuano a ispirare a molti dei loro esecutori – può testimoniare della vitalità di tali concezioni anche in culture che privilegiano l'idea dell'origine del tutto umana della musica rispetto a quella dell'origine divina e che tendono a concettualizzare l'«ispirazione» musicale in termini profani.

Particolari credenze secondo cui la musica verrebbe a noi da un'altra realtà e da altri esseri costituiscono talora casi speciali di una più generale credenza che assegna alla musica la natura di un'esperienza straordinaria per l'uomo. Credenze simili di rado hanno radici nella semplice percezione della musica come qualcosa di estraneo e diverso. Esse piuttosto sembrano fondarsi sul riconoscimento del potere e della bellezza della musica stessa. Anche quando talune tradizioni religiose condannano la musica, infatti, esse in realtà condannano certi suoi aspetti che altre tradizioni religiose trovano del tutto degni di elogio. La musica esercita un forte richiamo sugli uomini, sugli dei e sugli spiriti, stimolando coinvolgimenti che possono essere di tipo fisico, sensuale o mentale e così via. Ci si può chiedere, allora, se il potere della musica provenga dalle sensazioni fisiche di soffio, vibrazione, movimento, dalla presenza di proporzioni e simmetrie che esercitano nell'uditorio un effetto rasserenante, come se si trattasse di ordinamenti geometrici della natura. Oppure se esistano cause differenti a seconda dei vari tipi di musica e di esperienze musicali. Qualunque sia la risposta, la musica di certo incentiva, intensifica e – in modi che possono sfuggire ad analisi e verifiche precise ma che sono comunque evidenti sia per i protagonisti dell'esperienza musicale che per gli osservatori – trasforma ogni esperienza in qualcosa che è sentito non soltanto come diverso ma talora come migliore. E proprio per queste sue capacità di trasformazione la musica assomiglia alla religione: quando poi le energie di entrambe (musica e religione) sono concentrate sul medesimo oggetto in un adattamento isofunzionale in vista di un comune obiettivo, allora l'intensità raggiunge una vetta assai più elevata di quella conseguibile dalle due separatamente. L'«alterità» della musica, pertanto, gli «altri» livelli di realtà e di esistenze che si incontrano nella musica, conducono a una solida sintesi di esperienza religioso-musicale. La possibilità di tale sintesi contribuisce a spiegare quel particolare aspetto della musica religiosa che chiamiamo simbolismo.

Il simbolismo è un concetto assai problematico, tanto in riferimento alla musica che alla religione. Come gli dei e gli spiriti che rimangono invisibili a un osservatore profano o a una telecamera, anche i significati religiosi della musica e i suoi effetti funzionali che non sono catturabili dai microfoni e dai registratori possono nello stesso tempo colpire come puro simbolismo il non iniziato ed essere reali come il suono fisico per l'iniziato consapevole e sensibile. Per gli Aztechi, ad esempio, le canzoni erano fiori, uccelli, immagini e spiriti di guerrieri morti richiamati sulla terra (Bierhorst, 1985). Noi stessi, probabilmente, troveremmo più facile concedere che un canto «sia» una immagine piuttosto che ammettere che esso non soltanto «simboleggi» ma addirittura «sia» uno spirito. Se riduciamo le relazioni simboliche tra simbolo e significato ai rapporti tra fisico e intangibile, oppure tra reale e irreale, eliminando così il livello degli spiriti, non abbiamo ancora affatto definito se il canto sia il simbolo del fiore o viceversa. Evidentemente ciascuna delle due scelte è arbitraria e allora, se entrambe le ipotesi sono possibili come basi reali del simbolo, perché mai non potrebbero esserlo anche gli spiriti?

Anche se prendiamo il simbolismo musicale come questione comparativa e tecnica, relativa ai significati attribuiti ai suoni e alle forme, ci sono pur sempre altre questioni circa il modo in cui un mezzo così astratto e non discorsivo possa svolgere una funzione simbolica, al di là di una associazione puramente arbitraria e in assenza di un contenuto esplicito che lo esporrebbe a una comunicazione non ambigua. Qualcuno percepisce qualcosa di diabolico in suoni che altri trovano sacri; e peraltro le ricerche comparative su argomenti generali, relativi al senso cognitivo ed emozionale della musica, non sono risultate affatto soddisfacenti. Sembra addirittura esserci contraddizione nel tentativo di decodificare e decifrare i significati simbolici della musica: il suo potere estetico, infatti, si regge sulla manipolazione di forme astratte, per quanto definite da una data cultura e da uno stile, al punto che assoggettare

una forma a un sistema di significati e di funzioni imposti dall'esterno potrebbe implicare conflitti di scopo e risultati musicalmente inferiori.

Se un simbolo, inoltre, è ciò che sta per qualcos'altro e rivela qualcos'altro al di fuori di se stesso, allora la musica è stata accettata in tutto il mondo come fortunata simbolizzazione dell'«altro» rappresentato dalla religione. Parte del suo successo, allora, deriverebbe dalle qualità, che le sono generalmente riconosciute, di straordinarietà e diversità, e inoltre dalla sua astrattezza, che la rende libera da associazioni che sarebbero troppo vincolanti per potersi connettere agli scopi e ai significati della religione. La valenza simbolica può però anche contare su associazioni più specifiche di quelle arbitrariamente riferite a certi scopi o a certi significati, i quali, anche se possono essere collegati in modo isofunzionale agli scopi della pratica religiosa, possono apparire ancora del tutto estranei alla musica. Se associazioni di questo tipo non emergono da un contenuto esplicitamente musicale, allora possono derivare da certe forme specifiche, che si collegano ad altre forme significative della sfera religiosa. L'isoformalismo tra musica e religione può allora combinarsi con un concreto isofunzionalismo, per produrre una musica che effettivamente simboleggi un soggetto religioso, e questo senza compromettere l'integrità estetica e le possibilità della musica come tramite di forme strutturate. Prendendo come elemento primario del processo l'ispirazione religiosa, questa sintesi si presenterebbe quando la forma di una esperienza, di una azione, di una immagine o di una espressione religiose abbia provocato la produzione di una corrispondente forma musicale, adeguata ed efficace per il particolare contesto culturale e religioso di ciascuna tradizione.

Quando si realizza questa coincidenza di forme e di propositi religiosi e musicali, si ha allora un tipo di congruenza che consente al significato religioso di pervadere ogni aspetto della musica, dalla sua presunta origine alle forme di singoli canti, strumenti, brani e fino a ogni livello di significato, dal più vitale al più periferico, dal più generale al più specifico. La sintesi può essere così completa da lasciare aperti dubbi su quale delle due componenti, la musica o la religione, abbia la precedenza sull'altra, il che certamente consente influssi in entrambe le direzioni. Non ci sono soltanto, infatti, i miti musicali, ma anche le musiche mitiche, e l'influsso della musica sulla mitologia è quasi certamente più diffuso e più rilevante dell'influsso della mitologia sulla musica.

In contrasto con una nota affermazione di Lévi-Strauss, Wagner non era affatto vicino, seppure all'interno della tradizione ebraico-cristiana, a una «analisi» strutturale dei miti attraverso la musica, anche se nella tradizione europea, a partire almeno dal Medioevo, si possono rintracciare i precedenti di una struttura musicale dei racconti e dei temi mitici, così come succede anche in altre parti del mondo. Si va così delineando una scala di complessità che parte da drammatizzazioni estremamente elaborate sul piano musicale (come quelle di Bach o di Wagner, o come la varie forme di recitazione dell'epica induista del *Rāmāyaṇa* e del *Mahābhārata*), fino alle forme pressoché universali di vocalizzazione mitica, che ricorre al semplice contrasto binario tra mito cantato e discorso comune non cantato, oppure a sottolineature ritmiche e melodiche di parole e di passi importanti, al fine di creare una struttura musicalmente valida per una narrazione mitica. Per molte religioni, nel corso della storia, i miti si sono conservati non nella letteratura scritta ma in esecuzioni musicali, le quali a loro volta costituiscono uno dei più caratteristici punti di passaggio da credo ad atto religioso, da mito a rituale.

Tempo, spazio e rituale. La musica è spesso usata come linea di demarcazione dello spazio e del tempo rituali. In varie parti del mondo, infatti, si può entrare a far parte di una comunità religiosa proprio in occasione della celebrazione di un rituale e ci si può collocare al centro dell'attività religiosa grazie a suoni musicali che aumentano lentamente di intensità via via che si progredisce verso quel centro. Nel luogo della cerimonia, la musica può provenire proprio dal centro esatto dell'azione, oppure gli esecutori possono trovarsi ai margini dello spazio rituale, creando così una zona di confine caratterizzata dal grado di massima stimolazione sensibile, attraverso la quale si passa per raggiungere la vera e propria area rituale. In entrambi i casi, comunque, lo spazio della cerimonia è pervaso dai suoni della musica che, più di ogni altro elemento, riempiono l'intera zona sacra di una energia tangibile e che testimoniano l'effettivo realizzarsi di una situazione speciale.

Talvolta anche l'isolamento geografico o architettonico viene sfruttato per confinare il suono entro lo spazio rituale: la musica diviene allora una esperienza intima e segreta, riservata ai partecipanti al rito ma non udita dal pubblico generico. In altri casi, i contrasti musicali possono sottolineare l'esistenza di aree sacre, riservando ad esse stili o suoni distinti da quelli destinati agli ambiti profani. Ne sono esempio le campane che squillano intorno alle chiese cristiane e gli organi che suonano al loro interno, oppure le consacrazioni monastiche del Buddhismo Theravāda, che prevedono l'impiego di strumenti musicali all'esterno e il canto di inni corali all'interno del tempio.

A differenza delle opere d'arte figurativa, che esistono in tutta la loro interezza e i loro dettagli in ogni mo-

mento, la musica viene svelandosi nel tempo, creando pertanto una struttura temporale che può sincronizzarsi variamente con il tempo del rito. Al livello più semplice, l'inizio e la fine di una esecuzione musicale possono coincidere con l'inizio e la fine di una *performance* rituale. Ma la musica può anche iniziare prima del rito e finire dopo di esso, includendolo così in una parentesi temporale; oppure essa può venir eseguita in modo per così dire selettivo, nei momenti di maggior densità di significato dell'attività rituale, sottolineando i diversi momenti dell'azione religiosa.

La musica può però anche organizzare l'esperienza temporale in forme più complesse. Il ritmo dei suoni che costituiscono gli «eventi» di una esecuzione musicale può essere notevolmente più veloce o più lento del ritmo degli eventi dell'esperienza quotidiana e questi eventi possono dare vita a modelli temporali inusuali. La musica utilizza procedimenti formali quali la ciclicità, la ripetizione, il contrasto, la variazione, lo sviluppo di un modulo organizzato che si risolve in un altro. Ciascuno di questi procedimenti può essere usato per creare impressioni percettive circa l'estensione o la condensazione di un momento dell'esperienza, per un tempo più lungo o più breve del normale, circa il ritorno di un momento precedente o la produzione di una intensità tendente verso un *climax* e verso la manifestazione di una nuova rete di esperienza e di struttura.

Sia per il tempo che per lo spazio, l'effetto «strutturante» della musica e di altri mezzi di esecuzione può funzionare in modi piuttosto diversi. Il modo più semplice è quello di stabilire zone di contrasto tra uno spazio/tempo sacro e uno spazio/tempo profano, dei quali soltanto il primo è caratterizzato dalla musica. I preludi e i postludi musicali, eseguiti prima e dopo il servizio divino cristiano, oppure il suono delle trombe a forma di grossa conchiglia, effettuato dalla porta di un tempio o sulla strada, che è pratica consueta prima e dopo la celebrazione di molti rituali nell'Asia sudorientale, esemplificano bene la funzione delimitatrice della musica, che tende a esaltare l'attività rituale creando attorno ad essa una sorta di cornice di suono che la isola nel tempo e nello spazio.

Un diverso modo di organizzazione dello spazio e del tempo si ha invece quando i nuclei spaziali e temporali dell'attività rituale, piuttosto che i loro confini, divengono il punto in cui si concentra la musica. Questo fenomeno si realizza quando la musica viene percepita come *axis mundi* spazio-temporale, come canale di comunicazione con il regno dello spirito e con le età primordiali. Cantare i canti della «razza dei tamburi» nella religione tibetana Bon, per esempio, serve a rievocare il contatto con gli inizi del tempo e con il centro del mondo.

In termini più concreti, il punto centrale dell'azione rituale, situato nel mondo fisico, viene talora sottolineato dall'intensità della musica, così come gli accostamenti o gli allontanamenti da quel fulcro vengono scanditi dall'accresciuta o diminuita intensità dei suoni piuttosto che da delimitazioni di altro genere. La centralità religiosa e musicale del rituale singalese Kohombā Kankāriya, per esempio, consiste nel rullo dei tamburi, nel canto e nella danza dei sacerdoti; i suoni perdono d'intensità mano a mano che ci si muove verso l'esterno delle file concentriche dell'uditorio che contribuiscono a formare una sorta di muro aperto attorno al centro rituale, guadagnando le vie del villaggio e poi i campi circostanti, che possono essere considerati la porzione estrema dello spazio consacrato.

In simili casi, lo spazio consacrato viene a definirsi come il centro dell'atto rituale e in relazione a quello piuttosto che secondo la determinazione di altri limiti. Il graduale diminuire dell'intensità della musica che promana dal centro serve anche a dare una caratterizzazione spaziale a quel modello rituale imperniato sulla centralità. Un simile modello di delimitazione temporale sembra presentarsi nel rituale Shona Bira (descritto da Berliner, 1978, cap. 8), nel quale i suonatori *mbira* iniziano la propria esecuzione con alcune modulazioni semplicissime e poco suggestive, che però vengono elaborate gradualmente fino a culminare in una profonda interazione musicale e religiosa con l'uditorio. Tanto l'intensità musicale dell'improvvisazione creativa quanto l'esperienza religiosa della possessione spiritica sono presenti all'interno di questa fase centrale ed entrambe gradualmente tendono ad affievolirsi attestandosi infine su livelli più ordinari mano a mano che ci si avvicina alla fine del rito. In simili contesti, la musica cessa di essere soltanto una delimitazione, un sostegno, un accompagnamento dell'azione rituale e dell'esperienza religiosa. Struttura rituale e musicale e contenuto vengono infatti a intrecciare tra loro relazioni sempre più vivaci e significative.

Il modulo più diffuso e più comune nella caratterizzazione del tempo musicale è la ripetizione, spesso portata a sconcertanti e noiosi (per l'osservatore esterno) effetti per via della durata della sua realizzazione. Talora la ripetizione e la ridondanza servono soprattutto a suggerire una sensazione di continuità, di sicurezza e di stabilità, che aiutino la concentrazione e provvedano difese contro la distrazione, oppure che, semplicemente, garantiscano la continuità di uno «stato musicale» capace di incoraggiare la celebrazione di un rito. Qualunque ne sia la causa, comunque, l'uso della ripetizione è abbastanza esteso per dimostrare l'importanza che riveste questo semplice uso formale. Fatta eccezione per certi casi piuttosto particolari, co-

me i *mantra* dell'Asia sudorientale, il canto giapponese Nembutsu e alcuni tipi di accompagnamento strumentale dei riti che possono coinvolgere ripetizioni davvero assai prolungate, tuttavia, la ripetizione in musica si incontra quasi sempre associata alla variazione, tanto che l'una sembra dipendere dall'altra.

Sull'invocazione d'apertura della Messa cristiana (la formula *Kyrie eleison / Christe eleison / Kyrie eleison*), ad esempio, possono essere prese in considerazione tre diverse elaborazioni musicali. 1) La medesima melodia o forma musicale può essere ripetuta identica in tutte e tre le fasi dell'invocazione, con il risultato di ridurre al minimo gli effetti di variazione testuale (*Kyrie... Christe...*) e di creare a livello musicale una analogia con la continuità che nel testo stesso è rappresentata dall'anaforico *eleison* che rafforza a livello concettuale l'unità della richiesta di grazie che solo apparentemente è rivolta a «persone» distinte. 2) Ciascuna fase della triplice invocazione può avere una forma o una melodia diversa. In questo caso l'analogia formale fa riferimento alla variazione dei termini iniziali (*Kyrie, Christe, Kyrie*) piuttosto che alla continuità e alla ripetitività della formula e a livello concettuale può segnalare che ogni fase rappresenta veramente una nuova supplica, nonostante la ripetizione tra la prima e la terza invocazione. 3) L'inizio (*Kyrie...*) e la fine (*Kyrie...*) hanno la medesima forma o la medesima melodia, mentre con modulazioni differenti s'inserisce tra essi la formula del *Christe eleison*.

La variazione e la ripetizione corrispondono pienamente alla struttura del testo, tripartita tra *Kyrie... / Christe... / Kyrie...*, cosicchè l'unità concettuale e la continuità danno vita a una espressione ciclica nell'identità di inizio e fine, mentre caratterizzata diversamente risulta la seconda delle tripartizioni, quella centrale. Sia la ripetizione che la variazione acquisiscono in questo modo un senso diverso che nel caso descritto al punto 1) (triplice ripetizione) e al punto 2) (cambiamento continuo). La particolare caratterizzazione della fase centrale viene percepita da esecutori e da uditori come un momento cruciale e speciale, racchiuso tra il modulo stabilito per la prima frase e l'ultima che lo riprende. Oppure può anche essere percepito come una speciale mozione di pietà rivolta a Cristo, senza particolari attenzioni per il ruolo giocato dalla forma musicale. Restano le differenze formali tra il caso 1), con le sue ripetizioni e il senso di continuità e di prolungamento del momento e dell'azione già iniziati, il caso 2), con l'enfasi con cui sottolinea combiamenti e novità, e infine il caso 3), con la sua struttura insieme variata e ripetuta che infonde il senso di un ritorno verso un momento precedente, dal momento che il testo e la musica della prima parte si ripetono nell'ultima.

Casi simili si incontrano in varie tradizioni religiose. Nel Buddhismo del Triplice Rifugio, ad esempio, si trovano vari tipi di invocazione tripartita al Buddha, a Dharma (la dottrina) e a Saṃgha (la comunità religiosa). L'impiego del modulo musicale basato su ripetizione e variazione può raggiungere anche una notevole complessità e consente a ciascuna tradizione di svilupparlo secondo varie peculiarità stilistiche. Nei brani musicali che accompagnano molte Messe cristiane, ad esempio, vige l'uso estensivo della ripetizioni delle frasi di un testo (come nel *Kyrie*, ad esempio), con frequenti variazioni di melodia che si sviluppano in forme nuove e che vengono elaborate fino a una forte intensità musicale. I brani buddhisti del Triplice Rifugio tendono, invece, a impiegare la variazione melodica in senso più limitato, concentrandosi sulle ripetizioni testo/musica che vengono a costruire permutazioni matematiche ed esponenziali che si esprimono in una struttura riassumibile nella formula «3 alla seconda», che esprime forse il senso di una trascendente ripetizione ciclica tesa al raggiungimento di uno stato teoricamente più perfetto. Al di là dell'interpretazione e del modo in cui vengono percepite siffatte strutture all'interno delle varie tradizioni religiose, comunque, è chiaro che esse testimoniano un impiego anche assai raffinato ma formalmente poco diversificato di elementi quali la continuità, la variazione, lo sviluppo di temi di base in forme più complesse. Ora, dal momento che ciascuno di questi aspetti rappresenta, nel proprio contesto, soltanto una piccola parte del tutto (cioè la globalità dell'esecuzione del rituale), le possibilità di strutturare in modo complesso il tempo musicale sono moltissime.

Ancora, per quanto a noi appaia pacifico il concetto di «tempo musicale», i suoi esiti vanno analizzati con cautela. Gli occidentali, infatti, possono non essere stati i soli a concepire la musica e le sue strutture in termini temporali. Il principe di Giava Mangkunegara VII (1957) ed altri, ad esempio, concepiscono appunto in questi termini il *wayang kulit* (l'«ombra del suono»). Per la popolazione di Giava, queste esecuzioni che durano tutta la notte, con brani musicali cronologicamente ordinati e complesse variazioni nella ripetizione di certe sezioni, inglobano l'esperienza del progresso attraverso un prolungato stato di meditazione (*samādhi*) e attraverso la vita, dalla nascita fino alla pienezza spirituale. Come suggerisce Judith Becker in una serie di arditi articoli (1979, 1981), la musica di Giava accoglierebbe in sé i concetti di tempo locali e indobuddhisti, dalla ciclicità fino alla coincidenza di calendari differentemente ordinati.

Alan P. Merriam (1981) ha messo in guardia dalla facilità con cui si può affrontare carichi di pregiudizi la

musica africana, accostandone lo studio in termini di «tempo musicale», concetto per il quale i linguaggi africani non hanno corrispondente. In certe aree africane, nondimeno, si incontrano sia casi di coincidenza di cicli di battute di differente lunghezza, sia la coincidenza di cicli settimanali di diversa durata, in un parallelismo che è troppo esatto e complesso per non essere correlato. Una soluzione può forse essere trovata, quando si studia una cultura, nell'adozione di una prospettiva comparativa, che prende il tempo musicale come uno dei fondamentali modi di percepire il tempo umano e di organizzarlo, indipendentemente dal fatto che una data cultura lo chiami con un termine che è anche impiegato in riferimento al tempo del calendario e a quello dell'esperienza comune, così come noi continuiamo a parlare di «musica» e di «religione» anche per quelle culture che non possiedono termini equivalenti ai due concetti. Dal momento che ciascuna cultura e ciascuna religione hanno il loro concetto di tempo, un punto di vista artificialmente neutro può utilmente servire per esaminare con chiarezza le questioni della durata e della struttura della musica e del rituale, questioni che trascendono ogni confine sia culturale che religioso.

[Vedi anche *CANTO E SALMODIA*, *PERCUSSIONI E RUMORE* e *TAMBURI*].

BIBLIOGRAFIA

Non esiste alcuno studio ad ampio raggio sull'argomento in questione. Quelli più antichi presentano approcci di tipo etnografico (che hanno il limite di accostare indiscriminatamente, e spesso con avventatezza, i dati dei viaggiatori che entravano in contatto con esperienze musicali che non capivano), oppure di tipo evoluzionistico (che tendono a «spiegare» la superiorità della religione e della musica europee). Le voci che trattano della musica in J. Hastings (cur.), *Encyclopaedia of Religions and Ethics*, I-IX, Edinburgh 1917, esprimono entrambe le tendenze. La ricerca più recente ha privilegiato l'indagine dedicata a singole comunità o gruppi etnici, garantendo una più corretta informazione ma correndo il rischio di enfatizzare taluni fattori religiosi e musicali, che vengono di volta in volta privilegiati a detrimento delle relazioni tra fattori diversi. Segnaliamo inoltre che chi davvero intenda apprendere qualcosa sulla musica religiosa di una certa tradizione religiosa non può limitarsi, in questa Enciclopedia, a percorrere le bibliografie relative ai vari aspetti ed elementi musicali, ma dovrà consultare anche le voci relative ai caratteri generali di quella tradizione religiosa.

Una raccolta assai ampia di studi sulla musica religiosa, che trattano di differenti aree culturali e di differenti religioni è J. Porte (cur.), *Encyclopédie des musiques sacrées*, Paris 1968. Si veda anche l'insieme degli articoli dedicati al tema specifico all'interno di St. Sadie (cur.), *New Grove Dictionary of Music and Musicians*, I-XX, London 1980. Analisi particolari sulla musica sacra in due fascicoli speciali della rivista «The World of Music» (Berlin, 24.3, 1982; e 26.3, 1984), nonché in Joyce Irving (cur.), *Sacred Sound. Music in Religious Thought and Practice*, Decatur/Ga. 1984. Per la teoria e la metodologia della ricerca sulla musica nel mondo, si vedano i capp. 11, 12 e 15 di B. Nettl, *The Study of Ethnomusicology*, Urbana 1983; e A.P. Merriam, *The Anthropology of Music*, Evanston/Ill. 1964 (in particolare i capp. 4, 11 e 12). Un approccio teoretico di tipo comparativo, rivolto a un particolare aspetto della musica religiosa, è G. Rouget, *Music and Trance. A Theory of Relations between Music and Possession*, Chicago 1985; meno utilmente vengono utilizzate le stesse prospettive comparative da Ch.L. Boiles, *Man, Magic and Musical Occasions*, Columbus/Ohio 1978, che tratta soprattutto l'aspetto magico; e da A. Perris, *Music as Propaganda*, Westport/Conn. 1985, che parte da un punto di vista troppo europeo.

Un certo numero di studi sulla musica religiosa in specifiche tradizioni utilizzano un approccio di tipo antropologico, specialmente rivolto al linguaggio e al simbolismo. Tra i classici di questo genere, cfr. D. McAllester, *Enemy Way Music*, Cambridge/Mass. 1954 (sui Navajo); e *Peyote Music*, New York 1949. Un approccio antropologico anche in Fr.E. Besmer, *Horses, Musicians, and Gods. The Hausa Cult of Spirit Possession*, South Hadley/Mass. 1983; sul simbolismo dei Kaluli di Papua: St. Feld, *Sound and Sentiment*, Philadelphia 1982. Le ricerche della nuova categoria degli «studi rituali» dedicano poco spazio alle descrizioni tecniche e alle analisi musicali, ma forniscono indagini a più dimensioni sul mondo della comunicazione multimediale e sulle esibizioni culturali e religiose. Tra questi studi: Br. Kapferer, *A Celebration of Demons*, Bloomington/Ind. 1983, (sui culti di possessione singalesi); Ellen B. Basso, *A Musical View of the Universe*, Philadelphia 1985, (sugli indios Kalapalo del Brasile). Queste nuove ricerche mostrano un approccio assai sofisticato ai «testi» narrativi delle tradizioni orali, che possono eventualmente essere comparati con quelli tradizionali delle culture letterarie dell'Asia e del Mediterraneo antico.

Tra gli studi sul tempo della musica e sul tempo del rito: Judith Becker, *Time and Tune in Java*, in A.A. Yengoyan e A.L. Becker (curr.), *The Imagination of Reality*, Norwood/N.J. 1979, pp. 197-210; e *Hindu-Buddhist Time in Javanese Gamelan Music*, in J.T. Fraser ed altri (curr.), *The Study of Time*, I-IV, New York 1981; A.P. Merriam, *African Musical Rhythm and Concepts of Time-Reckoning*, in Th. Noblitt (cur.), *Music East and West*, New York 1981, pp. 123-41; L.E. Sullivan, *Sacred Music and Sacred Time*, in «World and Music», 26 (1984), pp. 33-52. Altri lavori qui citati: P. Berliner, *The Soul of Mbira*, Berkeley 1978; J. Bierhorst, *Cantares Mexicanos. Songs of the Aztecs*, Stanford/Calif. 1985; Edith Gerson-Kiwi, *Religious Chant. A Pan-Asiatic Conception of Music*, in «Journal of the International Folk Music Council», 13 (1961), pp. 64-67; Prince Mangkunegara VII, *On the Wayang Kulit (Purwa) and its Symbolic and Mystic Elements*, Ithaca/N.Y. 1957; K.K. Shelemay, *Zēmā. A Concept of Sacred Music in Ethiopia*, in «World of Music», 24 (1982), pp. 52-67.

TER ELLINGSON

Musica religiosa in Occidente

Gli atteggiamenti di fondo proposti dal Cristianesimo nei riguardi della musica rappresentano il risultato delle molteplici radici della nuova fede che, nel corso di pochi secoli, ha conquistato il continente europeo e le isole Britanniche grazie ai richiami all'universalità dello spirito che investe ogni aspetto dell'esistenza umana e il senso stesso della natura. Benché costretto ad adattarsi alle varie consuetudini locali, il primo Cristianesimo ha comunque sfruttato la propria vittoria senza tradire gravemente le proprie idee originarie, che hanno i loro fondamenti essenziali nell'Ebraismo biblico e nel pensiero platonico. Nella narrazione biblica, non serve ricordarlo, la musica occupa una posizione rilevante come attributo distintivo di diverse figure centrali, compresi re Davide, «dolce salmista» oltre che guerriero, Miriam, la profetessa, e la sua corrispondente più tarda, Deborah, e inoltre altri esecutori di canti e di danze di vittoria, per non dire della tribù di Levi, tanto legata alla musica da incoraggiarne la diffusione come mezzo di adorazione divina nel Tempio di Gerusalemme. Jubal, l'inventore degli strumenti musicali, è ricordato in Gn 4,21 tra i padri dell'umanità.

Lo sconcerto di Mical, ricordato nelle Scritture, alla vista del marito Davide che danza davanti all'Arca dell'Alleanza, suggerisce un atteggiamento ambivalente nei confronti della danza e della musica, atteggiamento che si sarebbe evoluto sul versante negativo con i Padri della Chiesa, le cui opinioni erano in egual misura modellate sulle tesi platoniche. Con la distruzione del Secondo Tempio, nel 70 d.C., la musica strumentale svanì del tutto dall'ambito devozionale ebraico, senza che, allora, vi fosse più alcun aspetto delle pratiche della sinagoga in grado di offrire un modello per il primo rituale cristiano. Il senso dell'osservazione di Giovanni Crisostomo, nel IV secolo d.C., «ci sono suonatori di flauto, ma non c'è Cristo» costituisce involontariamente una variante a un concetto fondamentale della tradizione sia platonica che rabbinica circa le potenziali conseguenze dannose e «lascive» della musica, in quanto, per usare l'espressione platonica della *Repubblica*, «più di ogni altra cosa ritmo e armonia trovano la loro via per la parte più riposta dell'anima e s'impadroniscono con forza di essa».

Bisognava pertanto non solo prendersi cura del fatto che solo i suoni più benefici tra quelli prodotti dalla musica raggiungessero l'anima umana, bensì, onde evitare fraintendimenti e/o interpretazioni falsate, alla sola musica senza testo andava preferita la melodia prodotta da quel dono di Dio che è la voce umana. Così i testi cantati, divenuti dominanti per la lode del Signore, sono stati, su un piano assai vasto, la *conditio sine qua non* di ogni manifestazione di lode cristiana e considerati mezzo di educazione spirituale, garantendo in tal modo che la sensualità connessa all'attività musicale non sopraffacesse la devozione sincera. Dopo tutto, Platone aveva insistito sul fatto che anche la musica vocale, praticata indiscriminatamente o con eccesso, poteva avere degli effetti morali disastrosi: a proposito del cantore virtuoso, infatti, il filosofo afferma che la pratica indiscriminata e continuata di quell'attività così attraente comincia ad essere tale da struggere e liquefare le energie dello spirito, per poi alla fine dissolverne l'anima e renderlo come un debole guerriero.

Il pensiero cristiano, ovviamente così dipendente dalle opinioni dei difensori della fede, ha trascinato per secoli il dilemma sul valore della musica, che ha forse avuto l'espressione più poetica nel capitolo 23 del libro X delle *Confessioni* di sant'Agostino, che tratta dei piaceri dell'udito, là dove il pagano divenuto santo si rammarica di essere «combattuto tra il pericolo della giocondità e l'esperienza dell'utile» e aggiunge di sentirsi

> più inclinato, senza però pronunciare inappellabile sentenza, a mantenere il canto nella Chiesa, affinché attraverso l'allettamento delle orecchie si sollevi lo spirito, benché debole, alle aspirazioni alla pietà. Pure, quando mi avviene di sentirmi commosso più dal canto che dal significato delle parole, confesso di fare peccato degno di essere punito e allora non vorrei mai più sentir cantare.

C'era però un altro aspetto del pensiero platonico che ha lasciato tracce nella concezione che della musica ha il pensiero medievale. Essa risulta una delle arti liberali del quadrivio, associata cioè non alla retorica o comunque all'ambito letterario, ma a scienze come l'astronomia e la matematica, cioè la numerologia. La cosmologia musicale platonica, pervenutaci soprattutto attraverso il *Timeo*, ha lasciato in effetti una traccia indelebile nell'autorevole trattato di Boezio (prima metà del VI secolo) dal titolo *De institutione musica*, basato sulla nozione per la quale mentre «le altre scienze riguardano la ricerca della verità, la musica invece ha delle dimensioni non solo speculative ma anche morali». Ciò rende «niente affatto oziosa la formula platonica dell'anima universale che è unita attraverso l'armonia musicale». Ne conseguiva anche che andava evitato «ogni cambiamento musicale così come ogni declinazione dalla giusta inclinazione morale», nel timore che, oltre all'armonia dell'anima, venisse turbata anche quella dei cieli. Boezio postulava di fatto tre tipi di musica, che avrebbero occupato le menti speculative per i secoli a venire: 1) la musica dell'universo («Come può il veloce meccanismo celeste muoversi in silenzio

tra le sfere?»); 2) la musica umana («Che cosa congiunge le parti dell'anima... Che cosa provoca l'armonizzarsi degli elementi corporei?»); 3) la musica strumentale («come quella di chitarre o flauti o altri strumenti che servono alla melodia»).

Le due concezioni strettamente correlate della musica come veicolo dell'insegnamento cristiano da un lato e come rappresentazione sonora dell'armonia universale dall'altro, hanno determinato il nascere di dibattiti relativi alla natura e al ruolo della musica nella società cristiana e, allo stesso modo, hanno influenzato certe modalità della pratica compositiva. Il rigido conservatorismo della Chiesa cattolica in materia musicale è stato in effetti funzionale alla presenza pervasiva degli insegnamenti platonici in tutto il pensiero e il costume del Cristianesimo delle origini. Se la musica strumentale veniva dapprima respinta per le sue connessioni anche strette con certi riti pagani, più tardi dalle obiezioni rivolte addirittura alla musica vocale quando si predicava la sola monofonia (in linea con le convinzioni di Gregorio Magno) si passò a una ripulsa in nome dei pericoli morali insiti nell'idea della novità musicale per se stessa. Nel XII secolo Giovanni di Salisbury, indubbiamente conscio delle teorie platoniche sul virtuosismo, scriveva che l'ascolto di una esecuzione innovativa, fatta con tutti gli accorgimenti dell'arte, potrebbe far pensare a un coro di sirene ma non di uomini. Analogamente, Giovanni XXII, in una celebre bolla emessa ad Avignone nel 1324/25, cercava in pratica di bandire ogni polifonia per rispetto «dei modesti innalzamenti e dei temperati abbassamenti del canto», che sarebbe stato oscurato da tante voci «che correvano avanti e indietro incessantemente, intossicando le orecchie anziché placarle, mentre gli uomini tentano di trasmettere con i gesti il senso della musica che presentano». Ne conseguiva che «alla devozione, il vero scopo della celebrazione, si pensa poco e la leggerezza, lungi dall'essere soffocata, aumenta». Ben sei secoli dopo, Pio XII ribadiva che «l'arte per l'arte» è ben poco compatibile con i riti cristiani.

Indubbiamente la musica cambia nel corso dei tempi insieme agli scenari socioculturali. Gli interventi di Giovanni XXII e di Pio XII, pertanto, andrebbero visti come reazioni condotte alla cieca contro fatti incontrovertibili. Quanto il papa avignonese, come molte altre autorità ecclesiastiche prima e dopo di lui, desiderava preservare, era l'estetica fondamentale del canto monofonico, rappresentato da quei «modesti innalzamenti e abbassamenti» che consentivano una appropriata recitazione dei testi liturgici, attenendosi ai limiti degli otto modi melodici specificatamente sanzionati. Quando, alla metà del XVI secolo, il compositore Giovanni Pierluigi da Palestrina fu chiamato a dimostrare, in piena Controriforma, la praticabilità di una vera polifonia cristiana, egli, prudentemente, prese ancora una volta l'imbeccata dal canto gregoriano, visto come la via musicale all'autentica devozione. Il brillante risultato artistico della *Missa Papae Marcelli*, strutturata in sei parti *a cappella*, è poi divenuto il modello della composizione polifonica.

È chiaro che quel millennio che intercorre tra Gregorio I (590-604) e il patrono del Palestrina, Marcello (1555), testimonia l'evoluzione di un unico repertorio comprensivo dei canti per l'intero anno liturgico, repertorio che, tra l'altro, non rimase limitato alle minime esigenze dei vari servizi religiosi. Al contrario, l'immaginazione di un migliaio di anonimi compositori ha prodotto molteplici modelli per quasi ogni occasione, anche quella di rilievo esclusivamente locale. Con l'andare del tempo, tuttavia, le differenze tra il canto proprio del rito mozarabico della Penisola Iberica, quello della tradizione ambrosiana milanese e quello della tradizione gallicana hanno esercitato un influsso determinante sul rito romano, che finì col soppiantare tutti gli altri per ordine diretto del grande unificatore, Carlo Magno.

Nella stessa epoca, ciò che per secoli era stato affidato alla tradizione orale, in accordo con le proprie radici che affondano nell'Oriente, fu sottomesso all'esperienza della notazione, consolidatasi, a partire dal IX secolo, nel sistema basato sui neumi che, dapprima, indicava soltanto la direzione generale di un determinato accento ma, una volta aggiunte le linee orizzontali come opportuni punti di riferimento, si è dimostrato capace di fissare un tono in modo abbastanza compatibile con le esigenze dei cantori medievali, i quali, abituati a fare affidamento sulla propria memoria musicale, consideravano l'artificio notazionale poco più che un aiuto mnemonico. Rimaneva ancora indeterminata la durata e il valore ritmico di ogni singolo tono, ma a quel tempo anche le più elaborate melodie canore, come i loro antecedenti orientali, erano concepite più come un insieme di toni che come toni singoli, per cui la sottolineatura dei testi bastava a fornire ampie indicazioni sulla loro articolazione ritmica. In breve, non pareva esservi ragione per gravare un sistema notazionale, già esteso fino ai limiti che gli erano consentiti, con simboli aggiuntivi al solo scopo di soddisfare un senso non ancora esistente di durata musicale in senso assoluto. Per la stessa ragione, i valori ritmici assunsero maggiore rilievo nell'XI secolo, con il graduale emergere di una polifonia precedentemente strutturata (in opposizione a quella largamente improvvisata) e dipendente da qualche forma di misurazione della durata, per allinearsi in modo adeguato ai propri elementi melodici costitutivi. [Vedi *CANTO E SALMODIA*].

Nell'epoca in cui la monofonia imperava, la salmodia, cioè la recitazione musicale di versetti dei salmi in accordo con determinate formule melodiche prefissate, rappresentava la vera essenza della musica liturgica cristiana. Tali formule diedero poi vita a elaborazioni teoretiche conosciute come «modi ecclesiastici» i quali, a loro volta, hanno determinato l'apertura di nuove strade, in ogni direzione liturgico-musicale. Siffatto processo ha avuto un momento forte sotto Carlo Magno che, stabilendo la *schola cantorum* come modello istituzionale rivolto all'istruzione sistematica dei cantori di chiesa, determinò non soltanto la fioritura, nel tempo, di trattati di canto, ma anche lo sviluppo di un concetto come quello di *organum*, il primo tipo di polifonia sacra che trova la propria giustificazione scolastica almeno in parte in termini cosmologici e numerici. L'anonimo autore degli *Scholia enchiriadis* colloca tutto ciò all'inizio del X secolo, quando sostiene che il diletto di un canto è determinato dal numero e dalle proporzionate dimensioni dei suoni, così come è dato dal numero tutto ciò che ha i tratti dell'eccellenza nei ritmi, sia quelli dei canti che quelli dei movimenti. Se i suoni passano, infatti, i numeri, che pur sono oscurati dagli elementi corporei durante i suoni e i movimenti, invece rimangono.

L'autore cita sant'Agostino, ma avrebbe potuto richiamare anche Giovanni Crisostomo il quale, nel IV secolo, aveva proclamato ai propri confratelli che «nulla solleva l'anima dandole ali e liberandola dalla materia, sciogliendola dalle catene della corporeità, ispirandole l'amore per la sapienza e facendole disprezzare tutte le cose connesse alla vita terrena, quanto una melodia modulata e il canto divino basato sul numero».

Con il graduale sviluppo della musica, pur nei limiti del decoro imposto dal Cristianesimo, i compositori cominciano a emergere dall'anonimato monastico e ad accettare la sfida delle nuove idee e delle nuove suggestioni dell'arte dell'età gotica. Le Crociate stesse, prodotto di quell'età avventurosa, hanno offerto un numero inatteso di vantaggi dal punto di vista musicale, a causa del graduale passaggio in rivista, da parte dei soldati di Cristo che si dirigevano verso il Mediterraneo, di una grande varietà di tradizioni popolari europee. Il contatto con le terre d'Oriente poi, oltre ad aver influenzato gli usi alimentari e il vestiario degli Europei, ha ugualmente esercitato un influsso irresistibile in campo musicale.

Proprio questa improvvisa, e per certi versi prolungata, esposizione al colorato mondo dei suoni che non conosceva le limitazioni imposte dal senso cristiano della prudenza o della *pruderie*, ha sviluppato nel corso del basso Medioevo la fioritura di tutta la serie di quelle esuberanti esercitazioni musicali che tanto turbavano Giovanni di Salisbury e Giovanni XXII. Se l'*organum* era inizialmente ristretto al canto simultaneo della stessa melodia a intervalli diversi secondo le norme del contrappunto, nella prima metà del XII secolo, Paris Leoninus, uno dei primi musicisti ecclesiastici di cui si conosca il nome, ha elaborato alcuni *organa* melismatici basati sull'arricchimento e sulla fioritura del modello melodico di base, tanto da rendere difficilmente riconoscibile il testo liturgico da cantare, nelle alternanze tra scansioni sommesse e monotone e l'intrusione di sezioni ritmicamente animate, vagamente affini a quelle della danza, destinate ad acquisire tanta popolarità da dare origine alla forma del mottetto. Quest'ultimo è caratterizzato non soltanto dal contrappunto di diverse melodie (in genere tre) in sé compiute e sapientemente combinate tra loro, ma anche dall'uso egualmente vario di testi di diverso contenuto, per lo più in lingua francese e talora di contenuto lascivo. Quanto all'altra forma di canto a più voci, il *conductus*, questo, nel XIII secolo, in linea con le sue origini processionali, manteneva la tessitura essenzialmente omofonica e l'unità di un testo latino, fornendo le basi dello stile che ha avuto numerosi sviluppi, compresi quelli connessi alle prime forme polifoniche applicate all'intera liturgia della Messa.

Nel XIV secolo, epoca degli esperimenti di autori di transizione come Petrus da Cruce, la complessità ritmica della musica polifonica raggiunse un livello tale che le forme di notazione disponibili non riuscivano più ad adeguarvisi. Il nuovo sistema, detto *ars nova* per distinguerlo dall'*ars antiqua* dell'età precedente, era ormai in grado di fare distinzioni tra i minimi valori delle note, aprendo così vaste prospettive compositive. Il risultato più immediato fu, nel campo della musica sacra, la compiuta elaborazione della forma della Messa polifonica, in tutte le sue parti istituzionali (Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus/Benedictus, Agnus Dei) con l'aggiunta dell'*Ite missa est* da parte di Guillaume de Machaut (circa 1300-1377), poeta e musicista francese. La sua Messa, se davvero fu composta, come un tempo si diceva, per l'incoronazione di Carlo V nel 1364, rappresenterebbe anche il primo anello di una catena ininterrotta di Messe scritte per importanti occasioni pubbliche. Va però rilevato come caratteristico che Machaut e i suoi colleghi francesi e italiani erano essenzialmente artisti secolari, pervasi dallo spirito generale di una età che, nel caso della musica, stava chiudendo i conti con le vecchie concezioni del *tempus perfectum*, simbolo della perfezione trinitaria. Quando le innovazioni in questo campo furono accettate dai circoli scolastici, la musica ecclesiastica interagì più o meno continuativamente con la sua contropar-

te secolare, venendo a costituire la sorgente di tutta l'arte musicale.

In materia di musica religiosa, gli italiani furono certamente, in pieno Medioevo, più liberali dei francesi. Lo dimostrano le *laude*, inni di preghiera in volgare che sovente sfruttavano la preesistente «veste» formale della *ballata*, forma musicale secolare, affine a sua volta al *virelai* francese e anche alla polifonica *frottola*. I francesi, dal canto loro, hanno sviluppato in modo del tutto particolare la mescolanza di sacro e profano volgendo i mottetti del XIII secolo in briosi movimenti di danza, senza rinunciare del tutto al sistema dei modi ritmici tramandato dai teologi.

La musica del primo Rinascimento continuò a seguire le pratiche essenzialmente secolari, fino a quando non si determinò l'inevitabile reazione. Respingendo le intrusioni secolari identificate con l'uso della musica strumentale che pervadeva le superbe Messe polifoniche di Guillaume Dufay (la figura centrale della scuola borgognona del primo '400), le successive generazioni di compositori, a cominciare da Johannes Okeghem (circa 1425-1497), hanno condotto a un livello di eccezionale sofisticatezza e di purezza stilistica la sola polifonia vocale, dimostrando un capacità suprema di impiegare i mezzi musicali a disposizione. Sviluppandosi da un esiguo materiale di base e non discostandosi dall'estetica del canto gregoriano, la musica sacra *a cappella* del Rinascimento impiegava in effetti quattro o anche più voci in una complessa tessitura polifonica, che eccedeva di gran lunga il rango e anche la sonorità stessa della musica vocale precedente, eliminando in questo modo la necessità di un supporto strumentale.

Questa particolare maniera compositiva ha raggiunto indubbiamente il proprio apogeo nelle Messe e nei mottetti di Josquin des Prez, il primo musicista che abbia ottenuto un generale riconoscimento come autentico genio musicale del suo tempo e come indiscusso *leader* di un gruppo di compositori, di origine franco-olandese, che fissarono gli *standard* musicali del culto cristiano la cui validità resiste ancora. Eccellendo sia per la capacità di articolare che per quella di dare profondità di sentimento ai testi che egli rivestiva con la propria arte, questo musicista, con il suo infallibile intuito riusciva a volgere anche brani profani ben noti in capolavori devozionali, riccamente pervasi dello spirito dell'età umanistica che celebrava l'uomo come la più perfetta opera di Dio. Gli artisti cinquecenteschi come Josquin des Prez non soltanto hanno perpetuato la primissima tradizione polifonica della musica sacra, basata su un preesistente fondamento secolare, ma non hanno esitato a cogliere un'intera *chanson* polifonica come un complesso strutturale e anche simbolico di riferimento.

Tra i protestanti dell'Europa settentrionale, la tendenza ad adattare melodie profane a testi religiosi era rappresentata da numerose arie corali basate su canzoni popolari della tradizione germanica. Martin Lutero, ardente ammiratore di Josquin des Prez, condannava le pratiche della musica «papale» non meno fortemente che altri aspetti della vita religiosa rinascimentale. Desideroso di introdurre un nuovo repertorio innografico, in volgare, per uso sia ecclesiastico che privato, accessibile ai cristiani di ogni classe sociale e di qualsiasi preparazione musicale, nella prefazione al suo *Gesangbuch* del 1524, egli, con espressioni che sarebbero piaciute ai primi Padri della Chiesa, dichiarava:

> Gli inni raccolti in questo libro furono disposti per quattro voci soltanto perché io desideravo che i giovani (che, al di là di questo, andrebbero istruiti nella musica e nelle altre arti convenienti) avessero qualcosa che li stornasse dalle loro canzoni amorose o sollazzevoli e che potesse insegnar loro cose degne e indirizzarli volentieri, come loro conviene, verso il bene. In secondo luogo perché io non sono affatto dell'opinione che, come pretendono alcune persone bigotte, tutte le arti saranno schiacciate sulla terra e uccise attraverso il Vangelo, ma che tutte loro, e in particolare la musica, andrebbero viste come le serve di Colui che le ha create e le ha donate.

Anche Giovanni Calvino, nell'*Avvertenza* preposta al *Salterio di Ginevra* del 1543, insisteva, citando Giovanni Crisostomo, che i salmi devono essere cantati da «uomini, donne e bambini... in quanto ciò può diventare simile a una meditazione, capace di associare costoro alla compagine degli angeli». I due principali riformatori, in altri termini, concordavano pienamente sul punto cruciale riguardante il ruolo del canto spirituale nella vita quotidiana di una famiglia cristiana. È stato comunque Lutero a lasciare l'impronta decisiva, non soltanto per il futuro della musica nella Chiesa protestante ma, almeno per le aree di lingua tedesca, anche per la musica in generale, soprattutto per il richiamo al fatto che i giovani «andrebbero istruiti nella musica e nelle altre arti convenienti», una affermazione che rappresenta la motivazione religiosa dell'educazione musicale stessa, che ha in seguito sospinto l'Europa centro-settentrionale all'avanguardia nella composizione e nell'esecuzione musicale. Gli insegnamenti di Calvino ebbero, per altro verso, un effetto negativo sullo sviluppo della partecipazione femminile alla vita musicale, anche nel campo della musica profana, mentre la celebre controversia degli organi, salvo alcune isolate e fortunate eccezioni, ha dato luogo alla distruzione, da parte di calvinisti troppo zelanti, di bellissimi strumenti per esempio nell'Olanda del primo '600.

La Chiesa cattolica, inutile dirlo, si sentì costretta ad accettare la sfida della Riforma in campo musicale così

come in materia di dottrina e di organizzazione ecclesiastica. Data la sua consolidata abitudine ad assegnare i compiti connessi al servizio divino alle *élites* professionali, essa poteva difficilmente comprendere quelle tendenze popolari che rapidamente avevano conquistato le aree protestanti. Se ciò fu ribadito con l'estensione di sanzioni ufficiali a molti aspetti dell'interpretazione, e manifestamente a quello dell'intercambiabilità dei motivi sacri e profani nell'ambito musicale stesso, non vi è traccia però, se non nel periodo della Controriforma, di un rafforzamento di una qualche specifica estetica musicale. Verso la fine del Rinascimento, le autorità ecclesiastiche erano alla ricerca dei modi per adattare ai propri scopi gli stili musicali sviluppatisi all'interno del teatro e specificamente per esso. Testimonianza di ciò è fornita dall'oratorio romano che, nel primo '600, metteva in scena episodi biblici in forma di recita. Lo sviluppo della musica cristiana in età moderna produce, in effetti, prove evidenti di quanto poco teoria e prassi coincidano nelle faccende umane. Allorché l'opera si stava indirizzando verso un percorso trionfale, nulla pareva in grado di distoglierla dal trasformare ovunque le chiese, cattoliche o protestanti che fossero, in sacre sale da concerto risuonanti di arie, di gruppi strumentali e di cori teatrali. Ciò avveniva ben prima che Johann Sebastian Bach componesse le sue cantate tedesche, per non dire prima delle Messe in latino di Haydn, Mozart, Beethoven e Schubert. Il XIX secolo fu particolarmente attirato dalle Messe per i defunti: almeno in parte il fatto è spiegabile con la suggestione che il *Dies irae*, con la sua evocazione del Giudizio finale, esercitava sull'istinto fortemente portato al teatro di molti praticanti, così da ispirare Giuseppe Verdi e quel romantico fiammeggiante di Hector Berlioz nella composizione di certi loro celebri pezzi drammatici. Sul versante protestante, Brahms procedette a personali selezioni dalla Bibbia per il suo *Requiem tedesco*.

La musica strumentale, pur con degli inizi intermittenti, ha avuto poi una solida storia in campo religioso. L'immenso organo eretto nella cattedrale inglese di Winchester intorno al X secolo era noto più per la sua rumorosità che per i pregi del suono, e in effetti le carenze tecnologiche hanno afflitto molti organi fino alle soglie dell'età gotica. A partire dal XIV secolo, però, uno strumento più piccolo, noto come «organo positivo» rendeva più facile l'esecuzione di pezzi relativamente semplici, per lo più parafrasi di canti del tipo ritrovato nel cosiddetto *Manoscritto di Faenza*. L'invenzione, in Italia nel XV secolo, delle catenacciature, con la possibilità di suddivisione per gruppi di registri, consentì ai musicisti di selezionare elementi del tessuto musicale per specifiche coloriture strumentali e portò nel secolo successivo a effettivi adattamenti strumentali di forme vocali, quali, in particolare, il mottetto e la sua corrispondente secolare: la canzone. All'inizio del XVII secolo, l'organo era divenuto un accompagnamento adeguato nelle esecuzioni di musica ecclesiastica, secondo il nuovo stile concertato che opponeva le voci umane a un basso strumentale, come nei *Cento concerti ecclesiastici* (del 1602) di Lodovico Viadana (1564-1627). Si sviluppa, inoltre, una ricca fioritura di composizioni per organo solo, rappresentate al meglio nelle toccate, nei ricercari e nelle canzoni di Girolamo Frescobaldi (1583-1643), che influenzarono generazioni di compositori, dall'allievo dello stesso Frescobaldi, Johann Jakob Froberger (1616-1667) fino a Johann Sebastian Bach (1685-1750).

Se l'Italia fornì un contributo primario all'adattamento strumentale dei generi vocali polifonici, le terre dell'Europa settentrionale si specializzarono nelle variazioni virtuosistiche. Tecniche già sviluppate nell'Inghilterra del XVI secolo dai virginalisti elisabettiani hanno avuto poi una nuova sistematicità e adattamento polifonico per opera di Jan Pieterszoon Sweelinck (1562-1621), organista della chiesa municipale di Amsterdam e in seguito maestro riconosciuto come «creatore degli organisti tedeschi». Questi organisti, guidati nella Germania settentrionale da Dietrich Buxtehude (1637-1707) e in quella meridionale da Johann Pachelbel (1653-1706), eccellevano nel sofisticato trattamento dei brani corali, anche con improvvisazioni sulla tastiera, che costituirono le basi della suprema arte bachiana che si esprime nei preludi corali, nelle variazioni, nelle fantasie e nelle fughe. Nella chiesa di San Tommaso a Lipsia, in cui Bach esercitò il proprio incarico per un quarto di secolo a partire dal 1723, il tipico servizio domenicale lo poneva in evidenza alla tastiera non soltanto come conduttore di cantate con accompagnamento strumentale da lui stesso composte su un testo che faceva riferimento alla lezione scritturale del giorno e consistenti in arie, recitativi, concertati nonché in appropriati corali luterani, ma anche come improvvisatore virtuoso ed esecutore di uno o più dei suoi lavori organistici. Molte chiese tedesche, inoltre, incoraggiavano anche attività musicali non liturgiche: ne sono un esempio i famosi *Abendmusiken* («serate musicali») di Buxtehude, secondo una consuetudine che ancora oggi permane nella vita musicale delle comunità più piccole.

Nell'Italia del XVII secolo, alcuni strumenti ad arco, capaci di emulare meglio del rigido organo le flessibilità delle voci umane, sopravanzarono il grande strumento per importanza. In particolare in occasione del Natale i fedeli apprezzavano i caratteristici concerti pastorali di Arcangelo Corelli (1653-1713) e di Anto-

nio Vivaldi (1678-1741). Tanto il concerto orchestrale che la cosiddetta *sonata da chiesa* per un insieme di soli strumenti dovevano in effetti il proprio sviluppo al patronato ecclesiastico, diretto o indiretto, come nel caso delle Messe concertate commissionate da nobili famiglie bolognesi. All'inizio del XVIII secolo, tuttavia, quando Georg Friedrich Haendel (1685-1759) venne in Italia a cercar fortuna, buona parte di tale generosità si era ormai dileguata. La maggior parte delle composizioni religiose di Haendel sono dunque il risultato di una carriera da indipendente, iniziatasi nel 1712 con la decisione di stabilirsi definitivamente a Londra. Non si può neppure dire che i famosi oratori inglesi di Haendel fossero stati concepiti dall'autore come destinati alla liturgia. Svelto a porsi sulla scia del suo grande predecessore Henry Purcell (1659-1695) egli, nonostante la presenza di una solida tradizione innografica protestante e specificamente britannica, non arrivò certo a conseguire la profondità espressiva delle cantate germaniche di Bach, ma piuttosto fu colui che seppe cogliere la tendenza insita nella società britannica del XVIII secolo ad identificarsi con eroiche figure bibliche di conquistatori. Nacquero in questo modo regolarmente, stagione dopo stagione, quei drammi biblici così maestosi quali *Israele in Egitto*, *Giuda Maccabeo* e *Salomone*, con il supporto di notevoli cori dilettanti. Anche il *Messia*, pur nell'eccezionalità del fatto che non è ispirato a un racconto del Vecchio Testamento ma espone la vita e il messaggio del Salvatore, non era concepito per l'impiego in campo ecclesiastico. Non vi è pertanto da stupirsi se nella Germania del XIX secolo le frequenti esecuzioni degli oratori di Haendel ebbero il carattere della manifestazione sentita più dal punto di vista nazionalistico che da quello religioso.

L'età romantica ha prodotto una serie senza precedenti di opere teatrali destinate a occasioni definibili come religiose in senso ampio (in particolar modo la commemorazione di un defunto), ma anche una forte reazione alla profusione di musica religiosa modellata su corrispondenti profani, tanto nel caso dell'opera che della sinfonia. Limitata dapprima al clero e a pochi laici motivati, prima che si giungesse a una serie di ben organizzati movimenti di riforma di cui sono, per esempio, espressione i cosiddetti «Ceciliani», ben presto tale causa conquistò addirittura il maestro del virtuosismo compositivo nonché idolo delle sale da concerto: Franz Liszt. I riformatori della metà del XIX secolo furono di certo favoriti dalla tendenza a considerare con suggestione le età e gli eventi remoti: ciò infatti agevolò il *revival* della musica *a cappella* con cui si pretendeva di restituire la musica a una supposta «purezza» originaria, nonché il ritorno in auge del Palestrina e dei primi maestri di polifonia fiamminghi. Si tornò anche a riprendere in considerazione la natura e il ruolo liturgico del canto gregoriano, al cui solenne ripristino fu soprattutto votato l'impegno dei monaci benedettini dell'abbazia francese di Solesmes.

Nel corso della sua millenaria diffusione per l'Europa e le isole Britanniche, la Chiesa di Roma ha cercato con successo di assorbire elementi musicali estranei ma non incompatibili, rimanendo sostanzialmente fedele ai modi ereditati dalla tradizione; sull'altro versante, invece, la sua rivale orientale, saldamente ancorata a Costantinopoli, è stata governata dall'ortodossia anche per quanto riguarda la monodia degli inni che ancor oggi costituiscono il patrimonio poetico fondamentale della liturgia greco-ortodossa. Col sacco di Costantinopoli del 1453, che segnò la fine dell'Impero bizantino, fu la Russia a divenire la custode principale della fede ortodossa. Si impose a questo punto allo zar Ivan il Terribile l'esigenza di garantire la sopravvivenza della musica devozionale in ambito slavo, ed egli fondò per questo l'autorevole Cappella imperiale russa. Dal Patriarcato di Mosca, dal 1589 in poi, presero le mosse tutte le iniziative relative alla promozione del canto monofonico, fino a quando le «simpatie» esterofile dello zar Pietro il Grande (1682-1725), che guardava volentieri all'Occidente, non riuscirono a lasciare tracce ben riconoscibili di «eresie» polifoniche anche nelle basiliche russe. Ci fu poi un tentativo di ripristino dello stato precedente, ma l'opera di un musicista assai dotato e lungimirante come Dmitrii Bortnianskii, che aveva visitato l'Italia nel 1765 ed era rimasto suggestionato dall'ascolto del glorioso canto *a cappella* nella cappella papale, fornì le basi del repertorio corale che oggi è divenuto la caratteristica di tutta la musica ecclesiastica della Russia ortodossa. Gli influssi italiani, infine, cedettero di fronte alle predilezioni per il Romanticismo tedesco manifestate da Aleksej L'vov (1798-1870) e anche da Pëtr Il'ič Čajkovskij. La matrice tipicamente russa resta però viva in altri aspetti della musica di questa terra: nella determinazione dell'armonia, nelle progressioni melodiche imperniate su intervalli di quarta, nelle tessiture dei testi cui danno vita le particolari voci maschili.

L'Ebraismo europeo, per parte sua, ha conservato gelosamente la propria antica eredità monodica, nonostante le inevitabili commistioni con elementi provenienti dalle varie culture che ospitavano comunità ebraiche. Le origini di tale musica vanno individuate nelle salmodie bibliche che fin dal IX secolo sfruttarono i benefici connessi con la sistemazione dei vari segni della scrittura ebraica ad opera dei Masoreti, dotti scribi di Tiberiade. Risultato finale fu la creazione di una flessibile tradizione semi-orale basata sui modi obbligati della preghiera. Quando, dopo la Rivoluzione

francese, l'emancipazione politica e culturale ebraica acquisì finalmente solide basi, si aprirono le porte anche a riforme liturgiche che coinvolgevano virtualmente tutta la musica della sinagoga. Il notevole coro *a cappella* istituito da Salomon Sulzer, il celebrato capo cantore della sinagoga di Vienna fin dai suoi inizi, nel 1826, esercitò un reale influsso su quegli ambienti cristiani che cercavano di ripristinare nella pratica liturgica la sola musica vocale. Come compositore del primo repertorio corale per la sinagoga, Sulzer trovò discepoli di talento non soltanto in Salomon Naumbourg in Francia e poi in Louis Lewandowski in Germania, ma anche nell'Est europeo, dove i cori sinagogali spesso furono garanzia di affluenza, e dove le congregazioni stesse preferivano generalmente umili guide della preghiera che avessero però buone doti vocali ai virtuosismi operistici mascherati da liturgia.

Entrambe le tendenze sono ravvisabili chiaramente negli Stati Uniti che, nel XIX secolo, assistettero a una prima notevole migrazione ebraica dalla Germania, specie dopo il 1848, con ulteriore intensificazione del fenomeno con l'arrivo di autentiche masse diseredate che fuggivano le persecuzioni zariste. Solo nell'America del nostro secolo Ernest Bloch (1880-1959) ricevette da un tempio di San Francisco la commissione per la composizione di un completo servizio religioso: il risultato fu, con qualche elemento di ironia, qualcosa che richiamava in vari modi le Messe tanto amate nell'Europa cristiana dal tardo XVII secolo in poi. Darius Milhaud (1892-1974), un rifugiato fuggito dalla Francia occupata dai Tedeschi durante la seconda guerra mondiale, rispose alla generosità dello stesso tempio con un servizio sacro basato sulla tradizione ebraico-provenzale della sua terra natale. I motivi indigeni americani solo gradualmente vennero alla luce in un'opera d'occasione come quella di Kurt Weil, *Kiddush*, in stile *blues*. L'antico fascino del virtuosismo canoro, d'altra parte, restò l'orgoglio di molte congregazioni ebree ortodosse.

Le colonie inglesi d'America perpetuarono inevitabilmente le tradizioni importate dalla madrepatria, eppure, anche così, le divergenze che sorsero fin dal principio in materia di canto religioso rappresentano un aspetto culturale non trascurabile. I coloni puritani del New England non si opponevano affetto alla musica in senso assoluto, come di solito si crede, ma, nel loro rigido moralismo che tendeva sempre a prospettare la precarietà del futuro, essi vedevano un pericolo per le loro comunità nelle canzonette lascive tanto popolari nell'Inghilterra del XVI e XVII secolo e, d'altro canto, rifiutavano l'uso di qualsiasi musica strumentale per le sue connessioni con l'ambiente papale. La musica era insomma, secondo le parole dell'autore elisabettiano dell'*Anatomia degli Abusi*, «lusinga delle vanità». Pur riconoscendo, dunque, la musica come un dono di Dio, essi erano stanchi tanto dei «balletti di Ginevra» quanto delle esercitazioni operistiche in chiesa.

Allo stesso modo, i Pellegrini di Plymouth abbracciarono con entusiasmo il *Salterio Ainsworth*, apprezzandone sia le varietà materiche che si accostavano alla salmodia sia, senza dubbio, le diverse tradizioni popolari che si riflettono nei vari testi. Verso la fine del XVII secolo, tuttavia, il salterio preparato da Henry Ainsworth mentre i «separatisti» erano ancora in Olanda fu sostituito da quello noto come *Bay Psalm Book*, il primo libro di contenuto musicale stampato in America settentrionale. Esso faceva però riferimento ad altre pubblicazioni, come quella di Thomas Ravenscroft, *Whole Book of Psalmes*. L'estrema semplificazione metrica che distingue il *Bay Psalm Book* dai suoi precedenti inglesi porta in sé i segni di un lungo deterioramento, sfociato infine nel cosiddetto «jog trot» del salmodiare americano, che rappresenta in misura non piccola una conseguenza della relativa mancanza di raffinatezza culturale della frontiera americana.

La consuetudine in voga nel XVIII secolo della parafrasi dai salmi stimolò una grande produzione di composizioni musicali, ma gli impulsi creativi continuavano a venire, in un modo o nell'altro, dall'estero: i Moravi, ad esempio, avevano portato con sé un ricco bagaglio di musica, sia vocale che strumentale. Il giovane metodista John Wesley pubblicò, per parte sua, nel 1737 a «Charles-Town», nella Carolina del Sud, la prima collezione di inni americani, incoraggiando e ispirando eventuali emuli a fare altrettanto. In mezzo al fiorire di un grande numero di sette di dimensioni più ridotte, gli Shakers vanno ricordati non soltanto per il fatto di coltivare il canto sacro ma anche, come i cristiani medievali, la danza concepita come espressione di fede.

Al sorgere dell'indipendenza americana, molti dei gruppi religiosi che occupano ancora oggi la scena consolidarono la propria fisionomia e le proprie posizioni con produzioni innografiche che fossero specchio dei diversi orientamenti e aneliti culturali, pur nella persistenza di un elemento comune a tutti: il rifiuto tipicamente protestante di escludere tutte quelle melodie secolari o anche popolari che si adattavano ai loro propositi. La tradizione americana, d'altra parte, sensibile agli aspetti della cultura popolare, non ha neppure trascurato la pratica della musica non scritta, espressione di popolazioni economicamente arretrate o culturalmente marginali, quali i bianchi abitatori dei monti Appalachi o gli schiavi neri del Sud. Alcune particolari tecniche, anzi, hanno suscitato interesse, soprattutto nel tardo XVIII secolo, grazie al particolare ta-

lento di un nativo, William Billings. Una volta che le tendenze democratiche di ambito indigeno presero a erodere il tradizionale predominio delle *élites* musicali europee, certe pratiche di musica affidata alla sola oralità lasciarono tracce indiscutibili nelle opere dei compositori americani, a partire da Charles Ives, una figura unica nel suo genere e nell'incarnazione di un certo spirito americano, così come lo furono, in altri campi, Thoreau o Emerson. Anche nell'ambito della musica religiosa, in breve, l'America non ha rinnegato le proprie attitudini pluralistiche, sempre pronta, se necessario, anche a spendere le più nobili eredità del passato per adattarsi alle esigenze e alle attese di quella variegata moltitudine che approdava alle sue spiagge alla ricerca della salvezza, tanto materiale quanto spirituale.

Le religioni delle minoranze hanno dato in molti modi il loro contributo allo sviluppo della musica sacra in America, sia attraverso il perpetuarsi delle tradizioni orali di origine africana (si pensi, ad esempio, agli *spirituals* del XIX secolo o alla musica *gospel* del XX), sia attraverso la promozione della partecipazione attiva di massa (si pensi alle grandi organizzazioni corali dei Mormoni).

Mentre la consapevolezza etnica non è un fenomeno recente, sono invece più attuali i tentativi di catturare qualche aspetto dello spirito ecumenico della musica che vada al di là della singola dimensione etnica, accostandosi per esempio a certe idee e pratiche dell'America latina e, virtualmente, di ogni continente. È un fatto risaputo che molti devoti continuano ad apprezzare gli inni di relativa semplicità, soprattutto ora che la Chiesa cattolica ha concesso l'espressione nelle lingue correnti. Benché certi esperimenti più elaborati nel campo della musica religiosa facciano notizia e in certe occasioni rappresentino degli eventi degni dell'interesse dei *mass media*, tuttavia l'influsso da parte di questi sulla più ampia massa dei fedeli sembrerebbe del tutto trascurabile, quasi a provare ancora oggi la validità dell'umile affermazione agostiniana: «Pure, quando mi avviene di sentirmi commosso più dal canto che dal significato delle parole, confesso che faccio peccato degno d'essere punito, e allora non vorrei mai più sentir cantare».

BIBLIOGRAFIA

L'interconnessione tra musica e religione è un fenomeno talmente universale che non esistono trattati generali esaustivi, ma soltanto opere riguardanti determinati periodi storici o determinate categorie liturgico-musicali, oltre agli studi sulle singole religioni che trattano anche l'aspetto musicale. Si ricorda qui E. Werner, *The Sacred Bridge*, I-II, New York 1959-84, che tratta in modo esauriente «l'interdipendenza tra liturgia e musica nella sinagoga e nella chiesa durante il primo millennio»; e W. Apel, *Gregorian Chant*, Bloomington/Ind. 1958, che esamina il canto monodico di tipo cattolico in tutti i suoi aspetti storici e sistematici. R.H. Hoppin, *Medieval Music*, New York 1978, è una sintetica ma buona panoramica, con utile antologia. Fr.L. Harrison, *Music in Medieval Britain*, London 1958, indaga l'argomento fino al XV secolo; per l'epoca medievale e rinascimentale, le opere più esaurienti sulla polifonia europea sono G. Reese, *Music in the Middle Ages*, New York 1940; e *Music in the Renaissance*, New York 1954. Fondamentale E. Wellesz, *Eastern Elements in Western Chant*, Oxford 1947, sul canto bizantino; argomento ripreso anche in *Medieval Music up 1300* (London 1954), che costituisce il II volume di *The New Oxford History of Music*; ugualmente utile il III volume della medesima opera: *Ars Nova and Renaissance, 1300-1540*, London 1960. Eccellente trattato di taglio storico è Fr. Blume e L. Fischer, *Protestant Church Music*, New York 1974. Buono, anche se di dimenisoni modeste, è K.G. Fellerer, *The History of Catholic Church Music*, Baltimore 1961. Utili anche M. Velimirovic, *Byzantine Elements in Early Slavic Chant*, Copenhagen 1960; W.Vl. Morosan, *Choral Performance in Pre-Revolutionary Russia*, Ann Arbor 1985; e A.Z. Idelsohn, *Jewish Music in its Historical Development*, New York 1929.

La tradizione canora europea viene esaminata in modo particolareggiato da E. Werner, *A Voice Still Heard*, University Park/Pa. 1977. Per l'atteggiamento della Chiesa nei riguardi della musica, cfr. E. Routley, *The Church and Music*, London 1950. La storia della musica religiosa post-rinascimentale rimane tuttora affidata a scritti che si occupano di periodi storici particolari. Tra questi segnaliamo: M.F. Bukofzer, *Music in the Baroque Era*, New York 1947; Ph. Spitta, *Johann Sebastian Bach*, I-III, 1884-85, New York 1951; P.H. Lang, *Music in Western Civilization*, New York 1941. Traduzioni di fonti assai importanti sono presentate in O. Strunk (cur.), *Source Readings in Music History*, I-V, New York 1965. Per quanto riguarda il mondo americano, apprezzabile è G. Chase, *America's Music. From the Pilgrims to the Present*, New York 1955; per l'ambiente afroamericano, cfr. Eileen Southern, *The Music of Black Americans. A History*, New York 1971.

ALEXANDER L. RINGER

NATURA, CULTO DELLA. Quello che comunemente si intende per «natura» – ossia il mondo fisico, ivi compresi tutti gli esseri viventi che sfuggono al controllo umano – appare sovente alla coscienza religiosa come manifestazione del sacro. L'immaginazione religiosa vede nella natura modi di essere affatto diversi da quelli specifici dell'uomo. Il sole, la luna e la terra, per esempio, possono rivelarsi come simboli di realtà trascendenti l'esperienza umana. Tutte le religioni nel corso della storia hanno spesso visto stabilirsi un rapporto fra la «natura» e l'uomo. Questo rapporto è il fondamento dell'esistenza e del benessere umano e si esprime, per lo più, sotto forma di adorazione: risposta di tutto l'io, o di tutta una comunità religiosa, ai fenomeni naturali.

L'adorazione della natura è la conferma che il sacro può apparire sotto qualsiasi forma. La coscienza religiosa si trova di fronte al paradosso che il sacro può manifestarsi nella materia senza perdere l'essenza del proprio carattere. [Vedi *IEROFANIA*, vol. 1]. Nel culto della natura coesistono e si compenetrano livelli di esistenza del tutto diversi. Le possibilità dello spirito umano si identificano e si dilatano con le capacità sacre dell'universo fisico. In tale culto, quindi, si evidenziano tanto la libertà del sacro di manifestarsi in una qualsiasi forma, quanto la capacità umana di riorganizzarlo per quello che è, in qualsiasi espressione. Nello stesso tempo si evidenzia la capacità della realtà profana di diventare, pur rimanendo ciò che è, un chiaro simbolo di qualcosa di diverso da sé. In questa percezione religiosa dell'universo, la natura trascende la propria fisicità più grossolana. Diviene un segno, un simbolo di qualcosa al di là di sé. Da questo punto di vista, l'esistenza della natura è come la situazione umana nel mondo. I suoi modi di essere, in quanto manifestazione del sacro, divengono lo strumento per la comprensione della condizione religiosa dell'uomo. In molte tradizioni, infatti, la credenza che l'uomo e la natura siano partecipi di un destino comune è talmente radicata da far attribuire agli elementi naturali qualità tipicamente umane, come emozioni, cicli vitali, personalità, volontà e così via.

Il valore e la funzione della natura vanno perciò al di là della sfera concreta, per entrare nel mistero del sacro quale appare nella dimensione più profonda dell'esperienza umana. Solo ricordando ciò, sarà possibile capire le forme in cui le comunità rispondono alle potenze rivelate dal mondo fisico. Gli esempi che seguono serviranno ad illustrare il culto della natura.

Il cielo viene spesso rispettato come manifestazione della divinità o venerato come dimora degli dei. I Konde (Africa centro-orientale) adorano Mbamba (chiamato anche Kiara o Kyala), divinità che abita con la famiglia nelle profondità del cielo. I Konde gli dedicano preghiere e sacrifici, specie quando devono impetrare la pioggia. In origine, molte divinità dimoravano sulla terra con i primi esseri umani, ma finirono per ritirarsi in cielo. Su di loro esistono pochi miti. I Samoiedi adorano Num, la cui dimora è il settimo cielo e il cui nome significa, appunto, «cielo». Num si estende su tutto l'universo e si identifica non solo col cielo, ma col mare e con la terra. Tengri (Cielo) è l'Essere supremo per i Mongoli (Tengeri per i Buriati).

Per le tribù australiane sudorientali (Kamilaroi, Euahlayi e Wiradjuri), Baiame è il dio supremo e onnisciente, la cui voce è il tuono e che riceve le anime dei defunti nella propria dimora sulle acque fluenti della Via Lattea. Benché gli Esseri supremi del cielo, come

Baiame, abbiano rivelato grandi misteri agli antenati ed abbiano tuttora una funzione rilevante nelle cerimonie iniziatiche, nessuno di loro ha mai dominato la vita liturgica.

Gli oggetti che cadono dal cielo, considerato luogo sacro, spesso divengono oggetto di culto religioso. I Numana (valle del Niger, Africa orientale), per i quali la divinità celeste occupa un posto di primo piano, venerano certi piccoli ciottoli che credono caduti dal cielo. Li pongono in cima a coni di terra battuta, alti circa novanta centimetri, e offrono loro sacrifici. Poiché provengono dal cielo, sono considerati frammenti del dio che vi dimora. Anche i meteoriti divengono sovente oggetto di un culto associato con le divinità celesti. Egualmente sacre sono le selci ed altre «pietre del tuono» o «pietre della pioggia» cadute dal cielo e credute le punte delle frecce scagliate dal dio della folgore o da altre divinità celesti.

Largamente diffuso è anche il culto del sole, specie durante i solstizi. I Chukchi (Asia settentrionale) offrono sacrifici alla sua luce. Per i Chagga del Kilimangiaro (Tanzania), Ruwa (Sole) è l'Essere supremo, cui si immolano sacrifici in tempi di crisi. Nelle società agricole, il culto del sole è associato all'abbondanza dei raccolti e alla vita rigenerativa del cosmo, come avviene per Inti, divinità del pantheon inca. In tali casi il suo potere non governa solo l'abbondanza dei raccolti, ma anche quello della progenie umana. Alcuni gruppi privilegiati si reputano suoi discendenti, credenza comune ai nobili inca, al faraone egizio e ad alcune famiglie di condottieri di Timor, che si dicevano «figli del sole». Secondo molte culture, il sole nottetempo attraverserebbe l'oltretomba, divenendo così la guida sacra delle anime nel loro viaggio sulla terra dei morti. Nelle isole Harvey, i defunti si dividono in gruppi ad aspettare il viaggio biennale. Durante i solstizi, il sole li conduce agli inferi. L'adorazione verso il nostro astro si spinge fino a immaginarne il cammino dopo il tramonto. Esso, inoltre, accompagna in cielo i guerrieri caduti in battaglia.

Il sole viene adorato anche per le sue gesta eroiche, ivi compresa la creazione dell'uomo. Secondo la tradizione degli Apinagé (America meridionale) il sole e la luna crearono gli uomini da zucche; secondo i Desána (gruppo tucano della Colombia meridionale), il sole ha fecondato con la luce la propria figlia (attraverso gli occhi), dando luogo alla creazione dell'universo.

La luna è uno dei personaggi religiosi più ricchi e affascinanti. [Vedi *LUNA*, vol. 3]. In molte civiltà essa è stata a lungo oggetto di venerazione e di un'ampia gamma di associazioni, suggerite dai suoi cambiamenti di forma e di posizione nel cielo nei vari momenti del giorno e della notte e col succedersi dei mesi. Significativo era il rapporto fra Sin, il dio babilonese della luna, e le acque della terra. Le maree venivano fatte risalire alle qualità ritmiche e alla natura periodica di Sin. Opera sua era anche il verde della terra.

La luna è spesso un essere lascivo, associato ai poteri sfrenati della fertilità. Ma è anche venerata come fonte della vita sessuale e origine dei processi riproduttivi, come la mestruazione e l'amplesso. I Canelo Quichua (Ecuador orientale) vedono in Quilla, la luna, l'ente supremo. Quando al novilunio è acerba, si chiama *llullu Quilla*, luna «verde» o «immatura». Durante questa fase è una fanciulla prepubere, incapace di concepire, di lavorare la ceramica o di fabbricare la birra. La luna matura, *pucushca Quilla*, invece, è un maschio lussurioso, le cui gesta incestuose sono argomento di miti. Le stelle furono il frutto dei suoi rapporti illeciti con la sorella, l'uccello Jilucu. Quando le stelle scoprirono la propria origine, piansero e inondarono la terra (Norman Whitten, *Sacha Runa. Ethnicity and Adaptation of Ecuadorian Jungle Quichua*, Urbana/Ill. 1976, p. 45).

Per i Siriono (Bolivia orientale), Yasi (la luna) è l'essere soprannaturale più importante. Un tempo, sulla terra, era un grande capo, ma, dopo aver creato i primi uomini e aver dato loro i fondamenti della cultura, ascese al cielo. La luna cresce a mano a mano che Yasi si lava il volto al ritorno dalla caccia. I Siriono costruiscono tettoie di foglie per proteggere i dormienti dai raggi lunari che li renderebbero ciechi. Yasi provoca tuoni e lampi, gettando giaguari e pecari sulla terra (Holmberg, 1960).

Le montagne sono un oggetto di culto onnipresente. Nella penisola giapponese di Kunisaki una tradizione del periodo preheiano stabilisce un rapporto metaforico sistematico fra l'immagine della montagna e il potere salvifico del *Sutra del Loto* (Grapard, 1986, pp. 21-50). La montagna sacra della penisola rappresenta le nove regioni della Terra Pura ed è meta di pellegrinaggi. Le sue otto valli sono gli otto petali del fiore di loto che rappresentano il *maṇḍala* Diamante e il *maṇḍala* Grembo. Queste strutture sono basilari per l'architettura dei templi, per la suddivisione del Sutra del Loto della Buona Legge e per il programma della vita spirituale e dei pellegrinaggi. Tutte queste strutture isomorfe rappresentano la Terra Pura del Dainichi Nyorai. «La montagna è la dimora permanente del cuore-mente della Buona Legge. È il piedistallo che sostiene il loto su cui siede il Buddha» (versi attribuiti a Enchin e citati da Grapard, 1986, p. 50). La montagna sacra impersona i sei diversi regni (*rokudō*) dell'esistenza: degli dei, degli uomini, dei titani, degli animali, degli spiriti affamati e dell'inferno. Tutti gli esseri e tutte le forme di rinascita hanno la loro collocazione in questi

regni, disposti secondo una gerarchia verticale. [Vedi *CENTRO DEL MONDO*, vol. 1]. Il monte Haguro, altro luogo sacro nella parte settentrionale dell'isola giapponese di Honshu, è il centro di culto per la celebrazione delle quattro feste stagionali. Quella del Nuovo Anno è la più importante e la più drammatica, perché in questa occasione la lotta fra il vecchio e il nuovo anno determina la riuscita dell'anno entrante (Earhart, 1970; Blacker, 1975, cap. 2).

Nell'America meridionale, durante tutto l'anno si fanno offerte alle Ande per sostenere e stimolare la vita della comunità. La montagna è un corpo divino della cui vita partecipano tutti gli esseri viventi che beneficiano anche della sua abbondanza e del suo benessere. Dal suo corpo la comunità ricava cibo e liquidi (acqua, latte, sperma e sangue) che favoriscono la vita. Ponendo sacrifici e offerte in particolari luoghi sacri del monte, si rinnova il grasso del corpo della montagna, fonte di potere (Bastien, 1985, pp. 595-611).

Non di rado anche le acque sono esseri soprannaturali degni di culto. [Vedi *ACQUA*, vol. 4]. Secondo i racconti mitici, l'acqua è spesso l'origine prima della vita, come nella storia babilonese della creazione, narrata nell'*Enuma elish*, dove Apsu e Tiamat (l'acqua di sorgente e l'acqua di mare, entrambi aspetti dell'oceano primordiale) si mescolano caoticamente per dare principio ad ogni forma di vita. Sorgenti, fiumi e acque irrigue sono, in tutto il mondo, oggetto di attenzione religiosa e vengono celebrati non solo durante gli episodi del ciclo agricolo, ma anche nei momenti di iniziazione. Immergersi nell'acqua, oppure stare in piedi in un corso d'acqua o sotto una cascata, in breve, esporsi in qualsiasi modo all'acqua è una prova ordalica, generalmente associata all'iniziazione. Secondo i popoli brasiliani Akwẽ e Chavante, una prolungata esposizione degli iniziandi all'acqua rievoca il tempo del diluvio, quando gli eroi mitici crearono il mondo e tutto ciò che contiene.

Per la mitologia scandinava, Ægir (il mare) è l'infinito oceano. Sua moglie, Ran, getta la rete fuori dall'oceano e trascina gli esseri umani nelle profondità marine come offerte sacrificali. Le nove figlie di Ægir e Ran rappresentano i vari aspetti e i diversi momenti del mare. Abitano tutti in un magnifico castello sul fondo dell'oceano, dove gli dei periodicamente si raccolgono attorno a un calderone miracoloso. La presenza di un calderone sul fondo del mare o di un lago è un elemento tipico di questa mitologia.

Si incontrano forme di timore religioso anche nei confronti dei mostri marini, che possono venire combattuti o placati per allontanare il ripetersi di un diluvio cosmico. I draghi acquatici rappresentano i principi fertili manifesti nell'umidità. Essi vanno uccisi o ammansiti per liberarne i poteri fecondi e allontanare la siccità. In Cina, il drago Yin raccoglie tutte le acque del mondo e controlla le piogge. Nei periodi di siccità e all'inizio delle piogge si foggiavano immagini di Yin (Granet, 1926, I, pp. 353-56).

La terra è sacra in molte tradizioni dove è oggetto di devozione e affetto. [Vedi *TERRA*, vol. 4]. Fonte di vita, l'andina Pachamama (Madre Terra) è venerata in diverse occasioni lungo tutto l'anno. Il ciclo agricolo è coordinato con i suoi periodi mestruali, momenti in cui è matura per il concepimento. La terra è spesso la compagna del cielo o di qualche altra divinità celeste fertilizzante. Per i Kumana dell'Africa meridionale il cosmo è reso fertile dal matrimonio fra il cielo e la terra e la vita liturgica è volta ad assicurare fecondità a questa unione. Tra gli Indiani d'America, i Pawnee, i Lakota, gli Uroni, gli Zuni e gli Hopi considerano la terra la fertile compagna del cielo e fonte di vita copiosa. Fra questi popoli, il culto rivolto alla terra assume forme complesse. Poiché la terra è anche il luogo della sepoltura, diviene, come tale, fonte ambivalente di vita rigenerativa, in quanto rigenera dopo avere inghiottito il corpo. Tutto ciò che viene sepolto e risorge a nuova vita deve prima subire lo stesso processo di decomposizione del seme. Questa drammatica, distruttiva esperienza del seme viene spesso imitata in rituali associati con la terra, come le orge agricole.

Anche piante, alberi e vegetazione trovano un posto nel culto. [Vedi *VEGETAZIONE*, vol. 1]. L'albero della vita o l'albero cosmico esprimono la sacralità dell'intero universo. Nei miti scandinavi troviamo l'esempio di Yggdrasil, l'albero cosmico che affonda le radici nella terra fino a raggiungere l'oltretomba, dove dimorano i giganti. Le divinità si ritrovano quotidianamente attorno all'albero per emettere le loro sentenze sull'andamento del mondo. Da sorgenti vicine sgorgano la Fontana della saggezza e la Fontana della memoria. Miracolosamente Yggdrasil si rinnova, nonostante che un enorme serpente chiamato Nidhogg roda le sue radici. Finché durerà Yggdrasil, durerà il mondo. Un'aquila enorme lo difende dai suoi nemici e ai suoi rami il dio Odino lega il proprio cavallo.

I poteri sacri e le divinità si rivelano anche in altri tipi di vegetazione. Il racconto vedico e puranico della creazione identifica il loto a fior d'acqua con la manifestazione della divinità e dell'universo. Alberi miracolosi, fiori e frutti proclamano la presenza dei poteri divini. I riti di primavera sono spesso indirizzati a piante, rami o alberi ritenuti sacri. La fertilità del cosmo è simboleggiata dall'unione di piante maschili e piante femminili o dalla fioritura dei rami di una particolare specie di piante. In tutto il mondo il ciclo agricolo è accompagnato da atti religiosi intesi a incrementare le

forze della fertilità manifeste nei vari raccolti. In particolare, si offrono sacrifici al tempo della semina e della mietitura. I semi stessi subiscono una sorta di morte sacrificale, al pari delle stoppie alla fine della stagione feconda. Il raccolto dei primi frutti e degli ultimi covoni è sovente occasione per feste e cerimonie religiose.

Anche gli animali hanno stimolato l'immaginazione religiosa, tanto da legittimarne il culto. [Vedi *ANIMALI*, vol. 4]. Mammiferi, uccelli, pesci, serpenti e perfino insetti sono divenuti oggetto di culto, quale in una religione, quale nell'altra. Talora il loro corpo è l'aspetto attuale degli esseri soprannaturali che subirono una metamorfosi all'inizio dei tempi (Goldman, 1979).

Si potrebbe continuare all'infinito con esempi di culto rivolto alla natura. Tutti gli elementi del cosmo naturale sono stati al centro della devozione, in qualche momento o in qualche luogo della storia. Come questo debba interpretarsi è estremamente problematico, e, in generale, gli specialisti moderni non hanno saputo dare una risposta soddisfacente. Lo stesso termine *natura* comporta una serie di connotazioni che rendono oscuro il significato degli oggetti sacri in molte culture. Nel secolo scorso gli studiosi delle diverse generazioni hanno formulato numerose teorie interpretative, secondo le quali il culto della natura figurava come elemento fondamentale per la valutazione della religione in generale. [Vedi *STORIA DELLE RELIGIONI*, vol. 5]. Lo sforzo di desacralizzare la natura nel pensiero occidentale e quello di identificarne, invece, la sacralità con le culture «primitive» hanno avuto una grande importanza per la fondazione delle nostre scienze sociali e per l'autocoscienza dell'Occidente moderno (Cocchiara, 1948). Dare un'interpretazione differenziata del culto della natura richiederebbe la decostruzione delle nostre scienze culturali e, inoltre, una valutazione meticolosa della terminologia religiosa di ciascuna cultura presa in esame. James G. Frazer affermava che il culto della natura e quello dei morti erano i due aspetti fondamentali della religione naturale (1926, pp. 16s.). F. Max Müller fondò la sua scuola di religioni comparate sul principio che tutti i miti riguardavano la natura. Anche Tylor impostò la sua autorevole teoria dell'animismo, interpretazione in parte ancora valida della religione, sull'idea che gli uomini proiettano nella natura taluni aspetti animati del loro proprio carattere, individuabili specialmente nei sogni e nelle spiegazioni razionali della morte. Claude Lévi-Strauss spinse oltre questa percezione intellettuale della natura che agì sulla formazione della religione, affermando che la religione ha implicato l'umanizzazione delle leggi naturali (Lévi-Strauss, 1966, p. 221). Un'interpretazione politico-economica della religione si appunta sul complesso legame fra natura ed esseri umani, affratellati dalle origini comuni e dalle reciprocità visibili nei riti. Secondo Michael Taussig (1980), è l'azione rituale che mette gli esseri umani in relazione con gli spiriti benigni della natura e i rituali che le si dedicano, e che continuano nei moderni riti di lavoro, come quelli dei minatori e dei contadini, mirano ad assicurare il suo potere per la liberazione dell'uomo nel cosmo. In questa prospettiva, il culto della natura è un esempio dei principi cosmologici, mentre i rituali che la celebrano sono l'ambito in cui questi principi vengono creati, rinnovati e riformati (Taussig, 1980). Il culto della natura è divenuto l'importante oggetto di uno studio che ha lo scopo di analizzarla come categoria degli schemi concettuali delle diverse religioni (Ortner, 1974; MacCormack e Strathern, 1980).

[Vedi inoltre *ECOLOGIA E RELIGIONE*, vol. 5].

BIBLIOGRAFIA

Opere generali. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949 (trad. it. *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1954): studio classico dell'esperienza sacrale alla base del culto della natura; contiene ampie analisi e bibliografie su molti dei temi sfiorati nel nostro articolo (sole, luna, acqua, terra, vegetazione, ecc.); F. Max Müller, *Natural Religion*, London 1888; E.B. Tylor, *Primitive Culture*, I-II, 1871, rist. New York 1970 (trad. it. parziale *Alle origini della cultura*, Roma 1985); J.G. Frazer, *The Worship of Nature*, London 1926. Tutti gli autori sopra elencati sono fra i pionieri in questo campo. Utili da consultare sono anche: C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris 1962 (trad. it. *Il pensiero selvaggio*, Milano 1964); K.E. Müller (cur.), *Menschenbilder früher Gesellschaften. Ethnologische Studien zum Verhältnis von Mensch und Natur*, Frankfurt 1983, raccolta di numerosi saggi su diversi aspetti della natura (foreste, pietre, piante coltivate e animali da pascolo), con buona bibliografia.

Studi specifici.

J.W. Bastien, *Qollahuaya-Andean Body Concepts. A Topographical-Hydraulic Model of Physiology*, in «American Anthropologist», 87 (1985), pp. 595-711.

Carmen Blacker, *The Catalpa Bow. A Study of Shamanistic Practices in Japan*, London 1975.

G. Cocchiara, *Il mito del buon selvaggio. Introduzione alla storia delle teorie etnologiche*, Messina 1948.

H.B. Earhart, *A Religious Study of the Mount Haguro Sect of Shugendō*, Tokyo 1970.

I. Goldman, *The Cubeo. Indians of the Northwest Amazon*, 1963, Urbana/Ill. 1979.

M. Granet, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, I-II, Paris 1926 (trad. it. *Feste e canzoni dell'antica Cina*, Milano 1990).

A.G. Grapard, *Lotus in the Mountain, Mountain in the Lotus. Rokugō kaizan nimmon daibosatsu hongi*, in «Monumenta Nipponica», 41 (1986), pp. 21-50.

A.R. Holmberg, *Nomads of the Long Bow. The Siriono of Eastern Bolivia*, Washington/D.C. 1960.

Carol P. MacCormack e Marilyn Strathern (curr.), *Nature, Culture, and Gender*, Cambridge 1980.
Sherry Ortner, *Is Female to Male as Nature Is to Culture?*, in M. Zimbalist Rosaldo e L. Lamphere (curr.), *Women, Culture, and Society*, Stanford/Calif. 1974.
S.T. Tambiah, *Animals Are Good to Think and Good to Prohibit*, in «Ethnology», 8 (1969), pp. 423-59.
M.T. Taussig, *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, Chapel Hill/N.C. 1980.
E. Zolla, *Korean Shamanism*, in «Res», 9 (1985), pp. 101-13.

LAWRENCE E. SULLIVAN

NECROMANZIA. La necromanzia, l'arte o la pratica di evocare magicamente le anime dei morti, è in primo luogo una forma di divinazione. Lo scopo principale della ricerca di tale contatto con i morti consiste nell'ottenere informazioni da loro, informazioni che in genere riguardano la rivelazione di cause sconosciute o il corso futuro degli avvenimenti. La causa della morte del defunto che viene interrogato può essere tra i fatti ricercati.

Più in generale, la necromanzia è spesso considerata sinonimo di magia, o stregoneria o incantesimo, forse perché il fatto di richiamare dei defunti può avvenire per scopi diversi dalla ricerca di informazioni, o perché non risulta sempre chiara la separazione della divinazione dalle sue conseguenze. Vi è anche una base linguistica per questo uso allargato della parola: il termine *arte nera* per magia sembra essere basato su una corruzione di *necromanzia* (dal greco *necros*, «morti») in *negromanzia* (dal latino *niger* «nero»).

Limitata alla pratica dell'evocazione magica dei morti, la necromanzia non include contatti che impieghino dei *medium*, come nello spiritismo. Essa non include neppure incontri con le anime dei defunti durante i viaggi dello spirito degli sciamani, apparizioni di fantasmi o comunicazioni durante i sogni, con la possibile eccezione di quelli che avvengono nei sogni che risultano dall'incubazione.

La divinazione è senza dubbio un fenomeno universale, che si trova in tutte le culture. Nella forma della necromanzia, tuttavia, è relativamente rara, benché diffusa. Noi possediamo solo limitate descrizioni e documentazioni su questo fenomeno, e solo per certi periodi e regioni. La necromanzia presuppone la credenza in una forma di vita posteriore alla morte ed il continuato interessamento dei morti agli affari dei vivi. Come tale, essa può essere associata a ragione con i complessi costumi funerari e postfunerari e con la venerazione degli antenati.

Tecniche di necromanzia. La necromanzia è un tema che si trova spesso in miti, leggende e lavori letterari. Tali testi possono descrivere contatti con i morti o enunciare i loro messaggi, ma raramente offrono informazioni sulle tecniche usate in una data comunità. Dove esistano effettive descrizioni, piuttosto che resoconti favolosi o dicerie e accuse, noi ritroviamo informazioni connesse con le esequie e con i preparativi ad esse. In questo caso l'interrogazione del cadavere può riguardare la causa della morte e l'identificazione di un assassino. Altre pratiche necromantiche comportano riti nel luogo del sepolcro con l'uso di alcune parti del defunto o della defunta, spesso il teschio o il nome. Il responso può avvenire nella forma di un'espressione emessa dal divinatore, o in uno stato di *trance* o tramite il ventriloquio. Esso può essere rivelato anche nella forma di un segno; questo può implicare l'interpretazione di un presagio o l'estrazione delle sorti.

Il concetto di necromanzia è di limitata utilità per almeno due ragioni: 1) Per quanto riguarda la sua storia, esso è legato alla tradizione occidentale e perciò è difficile da utilizzare nell'analisi di credenze e pratiche di altre culture con tradizioni differenti; 2) La necromanzia inoltre è solo uno dei numerosi tipi di pratiche divinatorie, e queste tendono a sfumare l'una nell'altra. Per entrambe queste ragioni, il termine è di valore limitato in una ricerca comparativa che riguardi pratiche analoghe di altre culture, e generalmente non è utilizzato nei moderni studi etnografici.

La necromanzia nell'Antichità. Gli antichi Greci credevano che i defunti avessero grandi poteri profetici e che fosse possibile consultarli celebrando sacrifici o versando libazioni sulle loro tombe. Queste offerte facevano parte anche delle cerimonie funerarie e postfunerarie. Anche la visita di Odisseo all'Ade per consultare Tiresia, come è descritta nel libro 11 dell'*Odissea*, è stata classificata come un esempio di necromanzia. Anche in altri diversi testi classici vi sono riferimenti ad espliciti oracoli dei morti; tuttavia, questi sono generalmente da praticarsi in località remote o tra i barbari.

La maggior parte delle nostre informazioni sulla necromanzia tra i popoli nordici e germanici deriva dalle saghe. Un certo numero di riferimenti appare, per esempio, nell'*Edda*. Odino, fra le altre cose, è il dio dei morti, e in un racconto egli risveglia una profetessa morta per consultarla. Oltre alle evocazioni, sembra sia stata praticata l'interpretazione del movimento dei bastoncini con le rune incise. La necromanzia fu solo una delle numerose tecniche di divinazione, ed una tecnica considerata particolarmente pericolosa, specialmente quando i defunti non erano membri della famiglia. Essa sembra sia stata proibita ancora prima della conversione di questi popoli al Cristianesimo.

La necromanzia sembra essere stata sconosciuta, o almeno non è segnalata, tra gli Etruschi e nei periodi più antichi della storia romana. Essa può essere stata introdotta con altre pratiche magiche e divinatorie ellenistiche ed orientali, che furono tutte proibite da Augusto. Come altre forme di divinazione e di magia, che potevano includere l'uso di veleni, la necromanzia era percepita come un potenziale strumento politico, pericoloso in un mondo di potere e di ambizione personale. Gli imperatori, tuttavia, si circondavano di indovini di tutti i tipi. L'interesse del Cristianesimo medievale per la necromanzia e la magia ha le sue radici in questo periodo, come anche nelle proibizioni bibliche.

Numerose tecniche di divinazione sono menzionate nella Bibbia. Il racconto della cosiddetta Maga di Endor (1 Sam 28) è citato di frequente come un esempio di necromanzia e delle proibizioni ad essa connesse (cfr. *Deuteronomio*, *Levitico* ed *Isaia*). La necromanzia è menzionata nel Talmud fra altre pratiche divinatorie. Benché essa sia severamente condannata, ne vengono citati numerosi esempi. Questa pratica sembra essere stata rara, ma lasciò traccia nelle fonti rabbiniche e nelle credenze magiche ebraiche del Medioevo, forse rafforzata dalle credenze dei cristiani fra i quali gli Ebrei vivevano. Le credenze magiche, molte di origine precristiana, continuarono per tutto il Medioevo. Fu, tuttavia, fra il tardo Medioevo e l'inizio del Rinascimento che si diffuse una grande paura delle streghe ed ebbe luogo la loro persecuzione. Uno dei crimini del quale le streghe furono accusate era la necromanzia, l'evocazione dei morti o l'evocazione del Diavolo. Difatti, il termine *necromanzia* è associato in primo luogo con questo periodo.

La necromanzia nelle culture arcaiche. Le cronache spagnole composte poco tempo dopo la conquista del Perù ricordano che gli Inca avevano due classi particolari di indovini che consultavano i morti, un gruppo dei quali era specializzato nel trattare con le mummie dei morti e l'altro nel consultare diversi esseri spirituali e le loro rappresentazioni, che gli Spagnoli descrissero come idoli. Questi resoconti sono scritti secondo la prospettiva degli Spagnoli del XVI secolo, in un periodo nel quale, nella loro patria, l'Inquisizione ricercava i necromanti e quelli che venivano considerati maghi ed eretici.

Nella regione del Goldo di Huon della Nuova Guinea, durante tutto il XIX secolo e prima dell'arrivo dei missionari, tutte le morti erano attribuite a pratiche magiche. L'identificazione dello stregone che aveva causato la morte era effettuata da un indovino, che evocava lo spirito del defunto all'interno di uno di diversi tipi di oggetti. Tale oggetto era quindi interrogato, e le risposte affermative o negative erano dedotte in base al movimento dell'oggetto stesso. L'oggetto più comunemente usato era un'anguilla tramortita, le cui convulsioni erano interpretate come risposte affermative. Altri oggetti potevano essere una conchiglia voltata verso l'alto o un pezzo di bambù tenuto nella mano. I movimenti di questi oggetti erano sottoposti ad alcune manipolazioni, e le risposte venivano spesso utilizzate per confermare i sospetti dell'opinione popolare.

Ad Haiti, esiste una tradizione che è derivata sia dalle influenze europee del periodo coloniale che dalle tradizioni dell'Africa occidentale. Come parte dei riti postfunerari degli iniziati al Vudu, una delle due anime di cui ogni persona è dotata viene allontanata da un temporaneo soggiorno sott'acqua e collocata in un altare familiare. Durante questa cerimonia, l'anima è interrogata su varie questioni di interesse. In seguito, essa può essere richiamata all'interno di una giara a scopo di consultazione. Al pari delle conversazioni con i morti in alcune parti dell'Africa, come, per esempio, fra gli Zulu, il processo sembra implicare il ventriloquio attraverso l'operazione di uno specialista del rito. Si crede anche che gli stregoni possano inviare lo spirito di una o più persone morte nel corpo di una vittima, per causare malattia ed eventualmente la morte se non vengono celebrati appropriati controriti. Questi implicano l'identificazione del morto e di colui che lo ha inviato. Il processo diagnostico può comportare il diretto interrogatorio del morto usando il paziente come *medium*, o attraverso lo *scrying* (guardando fissamente l'acqua) o con altre tecniche divinatorie. L'esempio haitiano esprime la difficoltà di tracciare chiare linee di demarcazione tra divinazione, stregoneria, diagnosi e cura, o anche tra le varie tecniche divinatorie.

[Vedi *DIVINAZIONE*].

BIBLIOGRAFIA

H. Callaway, *The Religious System of the Amazulu*, 1870, rist. Cape Town 1970, Africana Collectanea, vol. 35.

A. Caquot e M. Leibovici, *La divination*, I-II, Paris 1968.

J. Caro Baroja, *Les brujas y su mundo*, Madrid 1961; trad. it. parziale *Le streghe e il loro mondo*, in M. Romanello (cur.), *La stregoneria in Europa, 1450-1650*, Bologna 1975, pp. 345-47.

W. Godwin, *Lives of the Necromancers*, London 1834.

H.I. Hogbin, *The Island of Menstruating Men. Religion in Wogeo, New Guinea*, Scranton/Pa. 1970.

P. Hughes, *Witchcraft*, 1952, rist. Baltimore 1965.

H.A. Junod, *The Life of a South African Tribe*, I-II, London 1927 (2ª ed. riv. e ampl.). La prima edizione del 1912 è stata ristampata (New Hyde Park/N.Y. 1962).

H. Kramer e J. Sprenger, *The Malleus Maleficarum*, 1928, rist. New York 1971.

A. Métraux, *Voodoo in Haiti*, New York 1959.
J. Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition. A Study in Folk Religion*, 1939, rist. New York 1982.
C. Williams, *Witchcraft*, 1941, rist. New York 1959.

ERIKA BORGOUIGNON

NUDITÀ. La nudità ha una vasta importanza rituale. Ve ne sono diversi tipi che qui si descrivono in relazione a vari e vasti contesti religiosi.

Riti di iniziazione. I riti di iniziazione spesso implicano la nudità. Il battesimo cristiano prevedeva in origine, quand'era in stretto contatto con l'Ebraismo, l'immersione senza vesti. Tra le società primitive australiane e africane esiste «uno scenario ben sviluppato che comprende diversi momenti: consacrazione alla morte, tortura iniziatica e morte simboleggiata dalla segregazione in un luogo selvaggio e dalla nudità rituale» (Eliade, 1958, p. 32). Benché nel passo riportato Eliade ponga in relazione la nudità rituale col simbolismo della morte, d'altronde egli stesso suggerisce anche che «il costume piuttosto diffuso di una nudità rituale nel periodo di segregazione nel bosco può anche essere interpretato come allusione all'asessualità del novizio». L'implicazione qui sembra riguardare l'asessualità come riferimento alla totalità dell'essere, che stimola la scelta del novizio di «raggiungere un particolare modo di essere» (cioè diventare uomo o donna) perché, «nel pensiero mitico, un particolare modo di essere è necessariamente preceduto da un modo di essere *totale*» (*Ibid.*, p. 26).

Comunque, la nudità rituale nei riti iniziatici è più coerentemente espressa come simbologia attinente alla morte o all'inizio di una nuova vita. Dopo che Giovanni Battista aveva visto nel battesimo il senso di un pentimento che preparava l'ingresso nel regno di Dio, san Paolo vide nel rituale battesimale una ripetizione della Morte e Risurrezione di Cristo. I neofiti erano battezzati nudi, indicando così la morte del loro io precedente e la loro rinascita. Va notato, tuttavia, che non tutte le forme di battesimo usano il simbolismo della morte.

La spiegazione che l'Ebraismo dà della nudità nel battesimo è che «era essenziale che l'acqua raggiungesse in ogni parte il corpo del proselita», senza escludere l'esistenza di una simbologia più profonda (Smith, 1966, p. 228). Il rituale induista per cui uno risulta «nato due volte» non comprende la nudità. Sembra possibile supporre che il ruolo della nudità rituale cambi a seconda del sesso: per gli uomini può venire associato essenzialmente con la rinascita in un nuovo stato (simboleggiato dalla nudità), mentre per le donne la nudità rituale potrebbe essere collegata alla nozione di fertilità e produttività oltre all'assunzione in una nuova condizione. In ogni caso, l'estrema riservatezza delle norme iniziatiche relative alle ragazze rende difficoltoso determinare bene il ruolo giocato nel loro caso dalla nudità rituale.

Magia. La nudità rituale è stata sovente associata alla magia. Un racconto popolare illustra questo punto:

> Alzati nell'ultima parte della notte e coi capelli spettinati e nudo e senza pulirti la bocca, prendi due manciate piene di riso, quanto ne puoi tenere in mano, e, sillabando sottovoce le parole, vai in un luogo dove s'incontrano quattro strade e là poni le manciate di riso e torna indietro in silenzio senza voltarti. Fa' questo finché non appare il Piśācha (demone cannibale).
> (Crooke, 1910, p. 447).

Un altro esempio si trova nella chiara affermazione dell'abate Dubois secondo cui «lo stregone deve stare completamente nudo mentre offre questi sacrifici a Laksmi, la sposa di Vishnu», anche se deve essere «decorosamente vestito quando sacrifica a Rama» (Dubois, 1906, p. 338).

È nota la credenza che le streghe compiano nude i propri rituali; si è supposto che la vera motivazione di ciò possa essere l'anticonvenzionalità, «anche se qui è mantenuto un certo razionalismo, perché le streghe sovente affermavano di eseguire le loro pratiche nude per impedire il rilassarsi di quelle forze magiche che si producevano nel loro corpo in virtù dei cerimoniali compiuti» (Cavendish, 1970, p. 2019).

Tra le numerose e rigorose condizioni associate alla pratica magica nel mondo greco-romano, «la più importante è l'osservanza della nudità o di suoi equivalenti cerimoniali» (Smith, 1915, p. 283). Robert Hans van Gulik cita esempi cinesi che sono indicativi di un legame più generale tra nudità e magia nella cultura cinese. In una relazione risalente al 350 circa d.C., una monaca buddhista «celebre per le sue arti magiche» è descritta mentre effettua nuda le sue pratiche; e nel secolo XVII un signore della guerra espose «i corpi nudi di donne uccise fuori dalle mura di una città che stava attaccando per produrre un effetto magico e prevenire i difensori dall'impiego dei cannoni» (Gulik, 1961, pp. 113; 230). Anche immagini a soggetto erotico erano usate come amuleti.

Non è del tutto chiaro il motivo per cui magia ed incantesimi debbano associarsi alla nudità. È stato supposto, ad esempio, che: 1) essa rappresenti la sottomissione ad una forza spirituale; 2) che gli indumenti usati in tali rituali diventino tabu e pertanto inservibili; 3) che le vesti impediscano al potenziale magico di manifestarsi in tutta la sua pienezza. La nudità potrebbe indicare anche qualche forma d'intesa col demonio, specie nel caso delle streghe. Tuttavia, ciò non esaurisce la

serie delle possibili ipotesi se si considera la varietà degli usi magici della nudità. Ad esempio, in Boemia, delle fanciulle nude danzano attorno ai campi di lino per ottenere un buon raccolto. Gli Slavi meridionali si diceva che sapessero esorcizzare gli spiriti della malattia esponendo i propri corpi, il che ha indotto E. Louis Backmann (1952) a supporre che la nudità avesse qualità salutifere. Ciò pare confermato dall'osservazione di Plinio il Vecchio per cui «un rimedio contro un ascesso, composto di sette ingredienti, era recato al paziente ignudo da una vergine nuda». È dunque possibile che, in tempi e luoghi diversi, la nudità fosse considerata alla stregua dei rimedi magici. Un supporto a tale teoria proviene dalla Russia: nel luglio del 1905, alcune giovani contadine «vestite solo della camicia scacciarono il colera dal loro villaggio tirando un aratro tutto attorno ad esso a mezzanotte».

La credenza in una protezione magica fornita dalla nudità non pare limitata alle malattie. Plinio scrive della credenza secondo cui le tempeste potrebbero essere stornate da donne che si spogliano, ed una delle spiegazioni che possono essere date delle raffigurazioni di unioni sessuali (di probabile natura rituale) sulle pareti dei templi induisti è quella per cui queste proteggono i templi dall'essere bersaglio dei fulmini; ciò pare avere anche qualche connessione con la credenza nelle proprietà apotropaiche degli organi sessuali, o del sesso in se stesso.

Fertilità. L'associazione della nudità rituale con la fertilità, sia umana che agricola, è da considerare bene. L'eroina del celebre poema epico indiano *Rāmāyaṇa* è chiamata Sītā perché si dice di lei che sia balzata fuori del tutto formata dal solco fatto dal re Janaka mentre egli arava la terra per un sacrificio. Alcuni commenti al fatto insinuano la presenza di una nudità rituale da collegare alla fertilità agricola e umana. A Manipur (India), ad esempio, le donne si spogliano completamente e arano di notte come ultima risorsa per far cessare la siccità. La connessione tra feste stagionali e nudità parrebbe costituire un altro legame tra fertilità e nudità. Tale legame, analogico fin qui, è più direttamente riscontrabile nel caso della sterilità. In India vi sono esempi di donne svestite che abbracciano l'immagine di Hanuman, il dio-scimmia, o che camminano nude per 108 volte (un numero di buon augurio) attorno ad un fico per ottenere una progenie. Anche se non si è del tutto certi che la Venere paleolitica trovata a Willendorf e figurine consimili avessero un impiego rituale, ed ancor meno si è certi se un simile eventuale impiego fosse in un contesto di nudità rituale, tuttavia è possibile arguire anche per il Paleolitico un certo legame tra nudità e fertilità.

Pioggia. L'associazione della nudità rituale con la pioggia è assai ricorrente soprattutto in India. Nel rituale vedico la nudità non è preminente, ma la sua potenza d'azione nel caso degli incantesimi per la pioggia è stata messa in evidenza da Keith (1925; 1971, p. 388). Il primo racconto Tamil di quel che doveva poi diventare il famoso episodio del furto delle vesti delle *gopī* da parte di Kṛṣṇa, coinvolge anche il dio della pioggia Indra. La tribù Rajbansi a Cooch Behar esegue la danza rituale senza vesti, mentre riti analoghi diffusi nella tribù Kapu a Madras, coinvolge ragazze che espongono il loro corpo. In questi casi la spiegazione della nudità rituale può essere connessa alla fertilità agricola, in cui la pioggia ha una grande importanza. Sono così possibili i tentativi per muovere a pietà il dio della pioggia: lo si è supposto per spiegare come mai «donne e fanciulle di alto lignaggio in tempi di siccità si spoglino di notte e tirino un aratro attraverso i campi» (Cavendish, 1970, pp. 2017s.). Ma, quando piove eccessivamente, la nudità rituale è ancora un mezzo che entra in gioco per controllare l'operato della natura, sia per scandalizzare il dio della pioggia fermandone l'attività, sia cercando di muoverlo a pietà. Da Tiruchchirappalli, nel 1912, fu riferito che: «quando pozzi e fiumi minacciano di rompere gli argini, gli uomini stanno in piedi, nudi, sui terrapieni e suonano tamburi; e se continua a piovere molto, gli uomini nudi puntano dei tizzoni contro il cielo. Si crede che la loro nudità scandalizzi i poteri che arrecano la pioggia e ne arresti l'ulteriore attività» (Cavendish, 1970, p. 2017).

Può essere significativo che mentre la nudità femminile è impiegata per provocare la pioggia (come nel villaggio di Ploska, ove donne e fanciulle nude versano acqua ai limiti del villaggio di notte per porre fine alla siccità), quella maschile è chiamata in causa piuttosto per porre fine ad un eccesso di pioggia (come nel caso citato da Tiruchchirappalli). È possibile che nelle culture in cui il femminile rappresenta la natura, l'abbondanza e la fertilità, ed il maschile invece il controllo e la limitazione, i vari ruoli della nudità rituale possano essere ricondotti a questa concezione, anche se le generalizzazioni hanno sempre qualche margine d'imprecisione. Un'eccezione è, ad esempio, fornita dagli uomini Kabui che salgono di notte sui tetti e si spogliano per invocare la pioggia; è anche possibile un legame tra l'atto di urinare e la caduta della pioggia. L'associazione di fertilità umana e fertilità del suolo con la pioggia può avere delle connessioni col mito. Certe comunità africane, per esempio, «pensano che la Terra sia la sposa del Cielo, e che le loro nozze avvengano nella stagione delle piogge, quando la pioggia fa germogliare e fruttificare i semi» (Frazer, 1911-1915, v, p. 282).

Va anche notato che l'incantesimo della pioggia spesso coinvolge un formulario osceno, piuttosto sconvolgente, come notava sempre Frazer (*Ibid.*, I, p. 284, nota), per la mentalità europea. Per A.E. Crawley, però, se l'idea che sta sotto la connessione tra piovosità e nudità è quella per cui «un violento mutamento nell'ordine della natura può essere accompagnato da un repentino cambio di abito da parte delle persone a ciò interessate» e se «un linguaggio osceno, come la nudità», costituisce questo cambiamento, allora è chiaramente individuabile la connessione (Crawley, 1912, p. 60).

Liturgia. La nudità liturgica come forma di nudità rituale è assai antica. S.G.F. Brandon sottolinea che «i sacerdoti sumeri compivano il loro ufficio interamente nudi: non è chiaro il perché, ma è certo che una malformazione fisica rendeva inabili al sacerdozio; si supponeva così che gli dei si compiacessero della vista di corpi umani senza difetti» (Brandon, 1970, p. 475). Eliano, autore greco del II secolo d.C., afferma che una vergine nuda amministrava il culto di Apollo in Epiro; qui si può scorgere una connessione di emtrambi, nudità e Apollo, con la medicina e la guarigione. Alcune sette cristiane, come quella russa degli Adamiti, osservavano la nudità rituale per liberarsi del pudore, eredità della Caduta dei progenitori, benché alcune sette abbiano invece usato il concetto d'innocenza preadamica per giustificare la licenza sessuale. Per la stessa ragione le monache erano indotte ad assistere nude alla Messa «in segno d'umiltà e povertà» dal momento che la nudità è un simbolo di vergogna ed umiliazione, secondo le parole di *Isaia* 20,4.

I pellegrinaggi sono stati spesso intrapresi senza vesti, anche se la spiegazione di ciò non è affatto chiara. In certi contesti, l'associazione nudità-risanamento da una malattia può fornire una spiegazione. Una spiegazione psicologica più generale, connessa al motivo dell'autoumiliazione, è stata suggerita da padre Zoepfl. Questa spiegazione è contestata da Backman, il quale, nel suo tentativo di spiegare la nudità, collega un principio terapeutico ed uno teologico:

> Il ruolo della nudità ovunque nel mondo antico, nel racconto di Saul e nella medicina popolare, sembra sempre indicare che la nudità aveva in origine un significato magico nelle processioni e nei pellegrinaggi intrapresi per ottenere la salute. Pertanto, la nudità è la stessa cosa che la possessione di Saul da parte di uno spirito divino ed è interpretabile anche secondo *Genesi* 1,27: «E Dio creò l'uomo a sua immagine». Poiché l'uomo nudo è immagine di Dio, il demonio fugge da lui e abbandona il suo corpo. Perciò la nudità è una grande forza per espellere i demoni che torturano e affliggono l'uomo.
>
> (Backman, 1952, p. 287).

La nudità rituale associata alle pratiche dell'Induismo tantrico sembra avere invece un diverso significato religioso. Nei riti *pūjā* dei Kumārī, una vergine nuda è adorata come incarnazione di Devī, emblema divino del femminile. Per la concezione tantrica non è però «la donna che impersonifica la dea, ma la dea che si manifesta nella donna» (Rawson, 1973, p. 17).

Anche i riti funerari a volte implicano la nudità rituale. William Crooke suppone che l'originario rituale funerario ebraico prevedesse la nudità rituale, come sembra suggerire il libro di *Michea* 1,8: «Andrò scalzo e nudo», e soprattutto quel passaggio di 1,11, ove sono messi in rapporto nudità e vergogna. Un'altra possibile giustificazione è data da Crooke, secondo cui chi seguiva il funerale «avrebbe potuto desiderare di non apparire tanto favorito rispetto al defunto»: l'adozione conseguente del vestito di sacco sarebbe solo un omaggio alla decenza (Crooke, 1910, p. 447). Nel rituale funebre induista, chi segue un corteo funerario toglie le vesti della parte superiore del corpo: se si accetta «l'idea che la nudità comprenda anche il disfarsi dei soli indumenti della porzione superiore del corpo» (Crawley, 1912, p. 61), allora è reperibile in questo caso un parallelismo con l'uso delle donne dell'antico Egitto di scoprirsi il petto. I soggetti di nudo trovati sulle tombe medievali d'Europa potrebbero anche qui essere ricordati (benché la loro decifrazione sia ardua), poiché parrebbero oscuramente in rapporto con l'idea della resurrezione.

Nel rituale, la connessione tra nudità ed espiazione può riflettere la credenza che la nudità «riporti l'uomo al suo abito primitivo» (Keith, [1925] 1971, p. 388, nota 3) e che pertanto significhi stato di colpa (Smith, 1966, p. 220). Si può anche notare che alcune sette religiose associano la nudità rituale ad un certo regime morale (Giaina e Ājīvika) e che per certi individui l'osservanza della nudità, paradossalmente, indica il superamento di una serie di restrizioni rituali. I Mahādevī di Karṇāṭaka e i Lallā del Kashmir in India sono esempi di ciò, come potrebbe esserlo Saul che profetizza nudo.

Da quanto finora esposto sembra chiaro che nessuna spiegazione della nudità rituale è esaustiva da sola e bisogna anche tenere conto della grande evoluzione dei costumi nel corso della storia, che qui più che altrove ha prodotto modificazioni. Nel *Genesi* è detto che Adamo ed Eva si accorsero di essere nudi dopo aver mangiato il frutto proibito e pertanto cercarono di coprire la loro nudità; più tardi Jahvè fornì loro delle vesti. Un senso di vergogna s'accompagna spesso assai strettamente alla nudità; di fatto, l'argomento fornito dalla setta dei Giaina, che impongono ai loro monaci la nudità totale, è quello secondo cui nessuno può

essere pienamente libero finché mantiene in sé un tale senso di vergogna. Nell'*Epopea di Gilgamesh*, l'origine delle vesti ha motivazioni connesse con un evento culminante nella storia umana: il passaggio dalla barbarie al vivere civile. Enkidu impara ad indossare le vesti divenendo civilizzato. Pertanto, paradossalmente, sia la nudità che l'essere vestiti possono segnare il passaggio da uno stato ad un altro.

In termini di rituale umano più che di destino, la nudità è di preferenza associata con la fase di liminalità o di transizione, secondo la terminologia impiegata nella celebre analisi condotta da van Gennep sulla struttura tripartita dei riti di passaggio: 1) separazione; 2) transizione; 3) incorporazione. Appunto nella fase di transizione, «delle personalità liminali come i neofiti» possono essere «camuffati da mostri, indossare solo una striscia di tessuto, o essere addirittura completamente nudi» (Turner, 1969, p. 95) La nudità o seminudità in un contesto del genere ha attinenza con due simboli liminali per eccellenza: «la tomba e il grembo». Ciò risulta vero per altri riti di passaggio, come quelli relativi ai rituali funebri. La nudità, associata da un lato con la condizione intermedia tra l'inizio e la fine dell'umanità e dall'altro coi rituali che segnano tappe di rilievo nella vita del singolo individuo, figura in quei riti in cui le comunità umane cercano di ottenere prosperità ed allontanare calamità.

Concludendo, resta da esaminare il ruolo della nudità nel contesto del mondo secolarizzato. A parte la supposizione che le odierne sfilate di bellezza possano rimpiazzare il ruolo liturgico della nudità di un tempo, si può rilevare l'associazione del rito (cioè di qualcosa di religioso) con la dimensione non razionale della vita umana: lo stesso diffondersi del nudismo nei tempi moderni è visto da qualcuno come un indizio della perdita di fiducia da parte dell'uomo nella razionalità. Il nudismo è considerato inoltre una concezione di vita democratica perché elimina ogni segno distintivo di rango profano e sarebbe pertanto una reminiscenza dell'egualitarismo e del cameratismo propri degli iniziati. Così il ruolo della nudità nel processo rituale può non essere irrilevante anche in un contesto profano moderno.

[Vedi *CORPO UMANO*, vol. 1].

BIBLIOGRAFIA

E.L. Backman, *Religious Dances in the Christian Church and in Popular Medicine*, trad. ingl. di E. Classen, London 1952 (ed. originale Stockholm 1945).

S.G.F. Brandon (cur.), *A Dictionary of Comparative Religion*, London 1970.

R. Cavendish (cur.), *Man, Myth and Magic. An Illustrated Encyclopedia of the Supernatural*, I-XXIV, New York 1970.

A.E. Crawley, *Dress*, in J. Hastings (cur.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, V, Edinburgh 1912.

V. Crooke, *Charms and Amulets (Indian)*, in J. Hastings (cur.), *Encyclopedia of Religion and Ethics*, III, Edinburgh 1910.

J.A. Dubois, *Hindu Manners, Customs and Ceremonies*, trad. da H.K. Beauchamp, Oxford 1906.

M. Eliade, *Birth and Rebirth. The Religious Meanings of Initiation in Human Culture*, London 1958 (trad. it. *La nascita mistica. Riti e simboli dell'iniziazione*, Brescia 1974).

J.G. Frazer, *The Golden Bough*, I-XII, London 1911-15 (3ª ed. riv. e ampl.).

R.H. van Gulik, *Sexual Life in Ancient China*, Leiden 1961.

A.B. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and the Upanishads*, I-II, 1925, Westport/Conn. 1971 (2ª ed.).

C. Lévi-Strauss, *L'homme nu*, vol. IV di *Mythologiques*, Paris 1971 (trad. it. *L'uomo nudo*, Milano 1983).

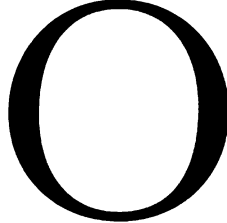
G. Margoliouth, *Ancestor Worship and Cult of the Dead (Hebrew)*, in J. Hastings (cur.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, I, Edinburgh 1908.

P. Rawson, *Tantra. The Indian Cult of Ecstasy*, London 1973.

J.Z. Smith, *The Garments of Shame*, in «History of Religions», 5 (1966), pp. 217-38.

K.F. Smith, *Magic (Greek and Roman)*, in J. Hastings (cur.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, VIII, Edinburgh 1915.

V. Turner, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Chicago 1969 (trad. it. *Il processo rituale*, Brescia 1972).

ARVIND SHARMA

ORACOLO. La parola *oracolo* è un derivato dal latino *oraculum*, che si riferisce sia ad un responso divino relativo al futuro o comunque a qualcosa che non si conosce, sia al luogo in cui tale responso viene emesso. (Il verbo latino *orare* significa «pregare», «chiedere»). Nel linguaggio moderno il termine *oracolo* è usato per designare un intermediario umano tramite il quale vengono espresse dichiarazioni profetiche o frasi oracolari.

Oracoli e profezia. Nella civiltà occidentale le connotazioni del termine *oracolo* (variamente espresso nelle lingue europee) sono state determinate fortemente dalla concezione tradizionale degli antichi oracoli del mondo greco, quello di Apollo Delfico in particolare. D'altronde il termine *profezia* (derivante dal greco *propheteia*, «responso oracolare») è più strettamente associato con le tradizioni della rivelazione divina tramite *medium* umani diffuse nell'antico Israele e nel Cristianesimo primitivo. Una delle cause principali di questo stato di cose è il fatto che i Settanta, cioè la versione greca dei testi scritturali ebraici compiuta tra il III e il II secolo a.C., usavano le parole greche derivanti dalla famiglia *prophet-* per tradurre termini derivanti dalla radice ebraica *nv* («profeta», «profetizzare»). Dal momento che moltissimi oracoli del mondo greco sono emessi in risposta a delle domande, sovente gli oracoli sono considerati risposte verbali da parte di un essere soprannaturale, in contrasto con la profezia, che è piuttosto una rivelazione verbale non sollecitata, espressa attraverso esseri umani e spesso tendente a sollecitare un mutamento d'importanza sociale.

In pratica, le sedute impostate sul procedimento domanda-risposta erano comuni nell'antico Israele ed è solo con l'apparire, nell'VIII secolo, dei profeti Amos, Isaia e Osea che divenne comune la profezia non richiesta. Inoltre, la conservazione del contenuto dei discorsi dei profeti israeliti nelle scritture ebraiche è servita ad assicurare il predominio di questa forma particolare di profezia e di profeta. Pertanto, la differenza moderna tra «oracolo» e «profezia» è basata su una convenzione della tradizione classica e biblica piuttosto che su uno studio comparativo del soggetto, benché i termini siano spesso usati in modo intercambiabile nei moderni studi d'antropologia. [Vedi *PROFEZIA*].

Oracoli e divinazione. Gli oracoli non sono che un tipo di divinazione, che è di per sè l'arte o la scienza di interpretare simboli come messaggi di provenienza divina. Tali simboli spesso richiedono l'interpretazione di esperti specialisti e si basano di frequente su fenomeni della natura a volte imprevedibili, a volte addirittura insignificanti. I tipi di divinazione più diffusi nel mondo greco-romano includevano il sortilegio (il tirare le sorti), l'ornitomanzia (osservazione del volo degli uccelli), l'osservazione delle viscere degli animali sacrificali (epatoscopia e aruspicina), la cledonomanzia (esame dei suoni e dei presagi) e l'oniromanzia (analisi dei sogni). La civiltà cinese ha elaborato una particolare pratica divinatoria espressione, in parte, delle credenze confuciane nel destino. Alcuni dei metodi più popolari implicavano l'uso di quelli che più tardi verranno chiamati *yin-yang kua* (bastoncini e pezzi da gioco divinatori da usare insieme o separati), oppure si ricorreva all'esame delle particolarità anatomiche di certe persone per individuare il futuro (fisiognomica, lettura della mano), all'astrologia, alla geomanzia che si proponeva d'individuare i siti più opportuni per edifici o tombe in accordo coi fattori *yin* e *yang* e i cinque

elementi, alla divinazione per mezzo delle monete, alla scrittura degli spiriti su tavolette; si ricorda inoltre l'uso dell'*I ching* (Libro delle Mutazioni) per la divinazione basata sul simbolo *pa-kua*, cioè gli otto trigrammi costituenti i 64 esagrammi che sono la base del *Libro delle Mutazioni*. [Vedi *DIVINAZIONE*].

Oracoli e profezie stessi sono messaggi provenienti dagli dei formulati in linguaggio umano e relativi al futuro o all'ignoto, dati di solito in risposta a specifiche domande spesso per mezzo di *medium* ispirati. In altri termini, hanno un carattere linguistico (orale) di base che non si trova in altre forme di divinazione. Il carattere linguistico è evidente nelle articolazioni sovente elaborate del formulario oracolare, in forma sia orale che scritta; si va dalle risposte indicanti «sì» o «no» alle più elaborate espressioni pronunciate o scritte dai *medium* durante una *trance* da possessione o da visione. Tale carattere linguistico presuppone una concezione antropomorfica relativa agli esseri soprannaturali coinvolti nella pratica.

Gli oracoli sono, di fatto, così strettamente associati con altre forme di divinazione che è difficile operare precise distinzioni e classificazioni. Certi commentatori hanno vanamente tentato di distinguere tra oracolo e divinazione affermando che il primo appare solo in connessione con una divinità specifica, spesso connessa anche ad uno specifico luogo; ma altre forme di divinazione erano in realtà usate in tutti i santuari degli oracoli dell'antica Grecia come forme di divinazione alternativa. Presso l'oracolo di Delfi, ad esempio, dove si credeva che Apollo fosse presente nove mesi all'anno, la consultazione oracolare aveva luogo, in età più antica, solo un giorno all'anno e precisamente il settimo giorno del settimo mese (il 7 era il numero sacro ad Apollo), anche se poi il numero dei giorni aumentò con l'andare dei secoli. Si è supposto che il dio potesse essere consultato comunque in altri giorni propizi attraverso l'interpretazione di un oracolo della sorte sulla cui esatta natura si discute. Le domande erano formulate per ricevere risposte positive o negative e forse del personale dell'oracolo potrebbe aver usato certi tipi di oracoli della sorte per rispondere a certe domande. In Cina la divinazione era praticata ovunque eccetto che nei templi confuciani; anche nei luoghi specializzati nell'impiego di *medium* per i contatti con gli spiriti era però usata regolarmente una tecnica divinatoria come quella dei bastoncini e dei pezzi da gioco.

Una distinzione tra oracoli e divinazione è stata fatta da Cicerone (106-43 a.C.), che in questo seguiva Platone (circa 429-347 a.C.) e Posidonio (circa 135-50 a.C.). La differenza si poneva tra divinazione «tecnica» o «induttiva» (*artificiosa divinatio* in latino, *technike mantike* in greco), basata sulla consuetudine ad interpretare segni, sogni, sacrifici, prodigi e cose consimili, e divinazione «naturale» o «intuitiva» (*naturalis divinatio*, o *atechnos* o *adidachtos mantike*), basata sulla diretta ispirazione del praticante attraverso *trance* o visione (Cicerone, *De Divinatione* 1,6,12; Platone, *Ione* 534c). Il termine greco per tutte le forme di divinazione è *mantike* che, data la sua relazione etimologica col termine *mania* («follia, delirio ispirato»), potrebbe sembrare una designazione più adatta per la divinazione intuitiva, ancorché non così usata nei testi greci più antichi. Può essere aggiunta come terza categoria quella della divinazione «interpretativa» in cui si riscontra una combinazione di intuizione ispirata e di perizia tecnica.

Tipi di oracoli. Gli oracoli di solito sono associati con luoghi sacri dove essi sono fruibili sullo sfondo di un'istituzione religiosa pubblica o tramite una persona particolarmente dotata di certe facoltà che agisce come un funzionario pagato o come un praticante non legato al santuario.

Luoghi oracolari. Nell'antico mondo mediterraneo si pensava che certi luoghi godessero di una speciale santità: erano caverne, di solito, o fonti, luoghi elevati o colpiti da fulmini (specialmente l'albero di quercia). L'enfasi con cui ci si riferiva ai poteri oracolari connessi a siti particolari è dovuta all'antica credenza greca che la dea primigenia Gea (Gaia, cioè la Terra) fosse la fonte d'ispirazione oracolare. Mentre santuari oracolari erano rari tra i Romani (il più popolare era l'oracolo di Fortuna Primigenia, dea della fertilità, a Preneste), erano assai diffusi nel mondo greco: Apollo, divinità primaria tra i Greci, aveva oracoli a Delfi, Claros, Didima. Zeus aveva oracoli a Dodona, Olimpia e nell'oasi di Siwa, in Libia (come il dio egizio Amon); il dio guaritore Asclepio aveva oracoli ad Epidauro e Roma, gli eroi Amfiarao e Trofonio avevano grotte oracolari a Lebedea e Oropo, rispettivamente. Ciascuno di questi santuari oracolari esigeva dai supplicanti il compimento di una serie di procedure tradizionali e ciascun sito aveva un aspetto naturale connesso con i suoi poteri: fonti o sorgenti, ad esempio, erano strettamente associate con gli oracoli di Apollo a Delfi, Claro, Didima e in Licia, con l'oracolo salutare di Demetra a Patre, con quello di Glicon-Asclepio ad Abonotico e con quello di Anfiloco in Cilicia. Inoltre, la Pizia si preparava per le consultazioni oracolari bevendo l'acqua della fonte Kassotis ed il sacerdote-profeta di Apollo a Colofone e Claro faceva lo stesso (Giamblico, *De Mysteriis* 3,11; Tacito, *Annali* 2,54). Grotte e caverne erano associate con l'oracolo della sorte di Ercole a Bure in Acaia, con quelli di Apollo a Delfi (dove però la presenza di una grotta, che la communis opinio riteneva esistente sul luogo, è stata smentita dalla moderna archeologia) e a

Claro e con l'oracolo di Trofonio a Lebedea. Una quercia rappresentava il fulcro della devozione a Zeus e Dione a Dodona.

Nell'antico mondo mediterraneo venivano usate soprattutto tre tecniche particolari per assicurarsi oracoli di tre specie differenti: 1) oracoli della sorte; 2) incubazione (o sonno oracolare); 3) oracolo ispirato.

Oracoli della sorte. Il procedimento di selezione casuale che è alla base di tutti gli oracoli della sorte è legato alla supposizione che il responso esprima la volontà divina oppure provochi un'intuizione circa il corso degli eventi dando un indizio su un aspetto di quella catena d'interrelazioni su cui si basa l'armonia cosmica. Gli oracoli della sorte ricorrevano ad una certa varietà di tecniche legate al caso ed al fortuito per indicare risposte sia positive che negative a domande predisposte o, in modo più elaborato, facendo una scelta tra una serie di risposte già pronte. Entrambi i tipi di responso avevano comunque un carattere linguistico di base e per quella ragione potevano essere considerate oracolari. Le domande erano formulate secondo schemi di questo tipo: «Devo o non devo fare così?», oppure: «È più o meno conveniente che io faccia così o così?». L'oracolo di Zeus a Dodona aveva in principio questo carattere legato alla tecnica casuale per cui le domande dei supplicanti erano scritte su laminette di piombo e avvolte. Anche se ci è ignota l'esatta procedura, il personale addetto al culto probabilmente deponeva le domande scritte in un contenitore e simultaneamente estraeva da un altro contenitore qualcosa indicante risposta positiva o negativa da parte di Zeus. L'oracolo di Ercole a Bure impiegava un procedimento divinatorio chiamato astragalomanzia, o divinazione con le ossa. Gli astragali, con numeri incisi sui quattro lati venivano gettati ed il numero risultante corrispondeva ad un responso predisposto raffigurato sulle pareti del santuario. Un'iscrizione oracolare del genere, col numero di ciascuno dei cinque pezzi d'osso sulla sinistra e il loro totale al centro è così trascrivibile (da G. Kaibel, *Epigrammata Graeca*, Berlin 1878, p. 455, nota 1038):

> 6 6 6 3 3 24 Da Apollo Pitico:
> Aspetta e non far nulla, ma obbedisci all'oracolo di Febo.
> Attendi un'altra opportunità; per il presente vivi tranquillo.
> Presto tutti i tuoi affari troveranno compimento.

Per secoli i Cinesi hanno usato bastoncini e cubi divinatori come oracoli della sorte con una procedura simile, in sostanza, all'astragalomanzia sopra descritta. I templi avevano di solito contenitori tubolari di bambù contenenti una serie di bastoncini, ciascuno segnato con un numero corrispondente ad un pezzo di carta contenente un consiglio (o un oracolo) scritto in versi. Il devoto, inginocchiandosi, agitava il contenitore ed estraeva un bastoncino e allora il sacerdote leggeva e spiegava il responso in relazione agli specifici problemi dell'interrogante; come supporto, conferma o sostituzione del getto dei bastoncini si può ricorrere al getto dei cubetti. Come per le iscrizioni dell'astragalomanzia, il consiglio è vago ed indeterminato ma di solito ritenuto sufficiente: un esempio tipico è il seguente:

> Cibo e vesti sono disponibili finché c'è vita e ti avverto di non preoccupartene troppo; se solo praticherai la pietà filiale, la fratellanza, la lealtà e la fedeltà, allora, quando ti tocchino ricchezza e felicità nessun male ti nuocerà più.
> (Yang, 1961, p. 262).

Responsi oracolari di questo tipo esprimono di frequente dei valori confuciani e sono ritenuti come l'espressione della volontà dello spirito (*shen*) il cui consiglio si sta richiedendo.

Incubazione oracolare. Nell'antico mondo mediterraneo sogni rivelatori venivano richiesti nei templi al termine di rituali preliminari. Molti oracoli d'incubazione sono connessi ad una divinità guaritrice: il caso più noto è quello di Asclepio, divinità risanatrice più popolare del mondo antico che, agli inizi dell'età cristiana, aveva più di duecento santuari a lei dedicati. La preparazione al sogno divinatorio o alla visione di Asclepio comprendeva un bagno rituale ed un'offerta sacrificale; venivano pagate delle tariffe solo se la guarigione era effettivamente avvenuta. Dopo che nel tempio o, in casi particolari, nel luogo appositamente creato per l'incubazione, l'*abaton*, si spegnevano le lampade si attendeva l'apparire di Asclepio in sogno o come visione per eseguire pratiche mediche o chirurgiche o per prescrivere un particolare regime o compiere qualche tipo di pronunciamento oracolare teso di solito a predire qualcosa. Un altro tipo d'incubazione oracolare nel mondo greco-romano era quella legata agli oracoli dei defunti (*psychomanteion*) che aveva luogo presso una tomba per facilitare la consultazione dei morti attraverso la trasmissione d'oracoli in sogno o tramite una visione.

Un famoso oracolo antico, quello di Trofonio a Lebedea in Beozia (Grecia centrale) fu descritto dettagliatamente da Pausania nella prima metà del II secolo d.C. (*Periegesi della Grecia* 9,39,5-14); pur non trattandosi di un vero oracolo per incubazione, i devoti lo ricercavano per ottenere un'esperienza visionaria di tipo oracolare. Sia il procedimento che la natura mitica della consultazione inducevano il devoto a credere di dover visitare un defunto nell'oltremondo per avere un'esperienza di rivelazione. Isolati per vari giorni, i

consultanti s'astenevano da bagni caldi, immergendosi solo nel fiume Ercyna, facevano numerosi sacrifici e la notte prima della consultazione sacrificavano un montone sopra una fossa seguendo la procedura sacrificale appropriata per le divinità ctonie e terrestri. Poi, due giovani chiamati Hermais (da Hermes Psicopompo, conduttore delle anime nell'oltremondo secondo la mitologia) guidavano ogni supplicante al fiume, lo ungevano con olio per prepararlo come un cadavere. Allora i sacerdoti facevano bere al devoto l'acqua dell'oblio e della memoria (in accordo con la tradizione mitica ctonia dei Greci) e alla fine lo mandavano verso l'apertura di un burrone dove doveva discendere per incontrare Trofonio. I consultanti riemergevano assai sconvolti ed incapaci di ridere (condizione associata dai Greci con la morte). [Vedi *DISCESA AGLI INFERI*, vol. 4].

Oracoli ispirati. Nel mondo greco-romano molti degli oracoli locali di Apollo avevano un funzionario del culto che agiva da intermediario del dio e rispondeva a domande con risposte oracolari pronunciate nel nome del dio. Il ricorso a questa sorta di *medium* è assai ricorrente in diverse culture e presuppone uno stato alterato di coscienza. La Bourguignon (1973) ha supposto che i due modelli fondamentali dell'alterazione di coscienza siano da definire come «*trance* da possessione» (cioè possessione spiritica) e «*trance* visionaria» caratterizzata da visioni, allucinazioni, esperienze «fuori dal corpo». Degli oltre seicento oracoli delfici raccolti da Parke e Wormell (1956) solo sedici sono presentati come non procedenti direttamente da Apollo. Analogamente, il *tang-chi* («giovane divinatore») dei culti medianico-spiritici di Singapore e della regione cinese meridionale di Fukien (terra d'origine degli immigrati a Singapore) parla in prima persona dello *shen* (spirito) che lo possiede. Nonostante una non perfetta evidenza, sembra che le forme di divinazione alternative rispetto ai pronunciamenti oracolari per mezzo di un *medium* fossero preferite negli oracoli di divinità diverse da Apollo.

L'oracolo di Delfi era, per molti versi, un'istituzione religiosa che esercitava un forte influsso anche su altri oracoli greci. A Delfi l'intermediario del dio era sempre una donna chiamata Pizia, sacerdotessa ma anche divinatrice (*promantis*) e profetessa (*prophetis*), che occupava il posto in permanenza; non ci sono indizi che fosse scelta per le sue qualità chiaroveggenti. Gli addetti al santuario comprendevano cinque uomini *hosioi*, cioè santi, e due sacerdoti chiamati *prophetai*. Prima del secolo VI a.C. l'oracolo di Delfi poteva essere consultato soltanto il settimo giorno del settimo mese; dopo quell'epoca, le consultazioni divennero più frequenti ed avvenivano tutti i settimi giorni dei nove mesi in cui si credeva che Apollo avesse dimora a Delfi (gli altri tre mesi, quelli invernali, si credeva li trascorresse nel lontano Nord, tra gli Iperborei).

Nel giorno di consultazione, un capro veniva sottoposto ad un bagno rituale in una fonte ed era poi sacrificato se da determinate vibrazioni del corpo si segnalava la presenza del dio. Successivamente la Pizia prendeva posto all'interno dell'*aduton* (la parte più interna del santuario) sopra un tripode che rappresentava il trono di Apollo. La moderna archeologia ha destituito di fondamento la credenza antica secondo cui il tripode era collocato sopra una fessura o una crepa che emetteva vapori provocanti l'ispirazione divina. La Pizia, comunque, beveva acqua della fonte Kassotis e le notizie più tarde riferiscono che masticava foglie di lauro. I consultanti venivano raccolti in una stanza esterna e in apparenza si rivolgevano direttamente alla Pizia che rispondeva loro (nulla lascia supporre che essi scrivessero le loro domande). I sacerdoti-profeti forse scrivevano invece le risposte per quei consultanti rappresentati da delegati.

La concezione tradizionale, oggi accantonata, voleva che la Pizia parlasse in modo incomprensibile e che le sue risposte fossero interpretate e ridotte a forma scritta, talvolta in versi, da uno dei sacerdoti-profeti. Credenze antiche e moderne relative alla Pizia colta da un'estasi isterica che si manifestava con un comportamento sconcertante, sono tutte smentite dalle antiche testimonianze letterarie che parlano del contegno tranquillo della Pizia, secondo quanto emerge anche dalla pittura vasale. La *trance* da possessione sembra definibile, secondo i canoni fissati da I.M. Lewis (1977) come «possessione controllata», a differenza di quelle incontrollate sperimentate da coloro che non erano ancora del tutto esperti nel disciplinare tale condizione. [Vedi *ISPIRAZIONE*, vol. 3].

Un fenomeno analogo è rintracciabile nei culti di possessione spiritica della Cina. Gli intermediari (*tang-chi* o *chi-t'ung*) non svolgono una professione ereditaria ma sono giovani uomini e donne, di solito meno che ventenni, con attitudine a sperimentare stati alterati di coscienza, involontariamente o attraverso una pratica consapevole. Essi sono quasi esclusivamente associati al tempio in cui lo *shen* che possiede i *tang-chi* è adorato abitualmente e dove i *tang-chi* sono subordinati ai titolari del tempio (i promotori delle cerimonie ad esso connesse) o, di solito, ai *sai-kung* (preti taoisti). Una consultazione è di solito programmata in un tempio in un momento determinato quando lo *shen* è evocato attraverso l'invocazione. Il *tang-chi* deve evitare relazioni sessuali e nessuna donna incinta o in fase mestruale deve essere presente alla seduta oracolare. I devoti di solito ammontano ad una dozzina,

con possibili ampliamenti. Fuori dal tempio, una bandiera con gli otto trigrammi (*pa-kua*) disegnati indica la presenza di un *tang-chi* il quale, da parte sua, inizia e termina la *trance* da possessione su un trono cerimoniale di drago che probabilmente si rifà al trono di drago imperiale su cui sedettero generazioni d'imperatori cinesi, in rappresentanza degli antenati divini.

La seduta inizia in genere con rulli di tamburo e colpi di gong accompagnati da canti. Gradualmente il *tang-chi* inizia a manifestare i sintomi della possessione ondeggiando, girando il capo, barcollando, emettendo strani suoni e compiendo spesso, nel contempo, atti violenti contro se stesso (quali lo spegnere con la lingua bastoncini accesi, forarsi le guance con bastoncini, ferirsi la lingua) senza manifestare alcun dolore. Hanno seguito le consultazioni nel corso delle quali il *tang-chi* dà consigli ai devoti, cura le loro malattie oppure parla in modo incomprensibile con una sapienza divina che richiede una spiegazione da parte dei colleghi, oppure si rivolge a questi ultimi con voce innaturale e stridula che si rifà al cinese antico. Vestiti ed oggetti di famiglia vengono presentati per essere toccati, per buon auspicio, dal sangue del *tang-chi*. Quando non rimane più alcun affare da svolgere, il *tang-chi* segnala che lo *shen* sta per ritornare e fa un salto nel vuoto, raccolto al volo dai suoi assistenti che lo depongono su un sedile di drago; in seguito, egli non ricorda nulla di quanto avvenuto nel corso della seduta.

Personaggi oracolari. I divinatori professionali e gli intermediari, spesso non hanno relazioni permanenti con templi o santuari. Possono praticare le loro arti nelle proprie case, sulle piazze dei mercati ed in altri luoghi frequentati come postazioni militari o sedi governative. a volte possono praticare indistintamente sia la *trance* da possessione che quella da visione ma conoscono anche altre pratiche.

Divinatori oracolari. Nel corso della tarda dinastia Shang in Cina (sotto gli otto o nove re, da Wu Ting a Ti Hsin, circa 1200-1050 a.C.), i *wu* (sciamani) al servizio di re e di nobili impiegavano un tipo di divinazione oracolare chiamata piroscapulimanzia. Più di 107.000 «ossa oracolari» sono state ritrovate (47.000 sono le iscrizioni finora pubblicate), delle quali circa 80.000 sono venute alla luce negli scavi degli anni 1899-1928 e le altre in quelli effettuati dal 1928 al 1937 nel corso della spedizione curata dall'Academia Sinica. Oltre ad avere un'enorme importanza per la conoscenza della religione Shang, esse sono importantissime per la linguistica cinese. Le ossa sono di solito scapole di bovino e corazze di tartaruga. Al momento della consultazione si sovrapponeva l'osso o il guscio, cui era stato praticato un foro nella parte interna o posteriore, ad una fonte di calore: si produceva così una crepa che, nella forma, richiamava il carattere cinese *pu* (che significa «indovinare», «presagire») che appariva sull'altro lato. Sia la domanda che la risposta erano registrate sul guscio o sull'osso che divenivano dunque oggetti da archiviare. Le iscrizioni spesso consistono in diverse parti: 1) prefazione (data, nome del divinatore, talvolta località); 2) ingiunzione (espressa in forma positiva o negativa); 3) numero delle incrinature; 4) osservazione delle incrinature; 5) pronostico (per esempio: «Il re, leggendo le crepe, ha detto: "Favorevole"»); 6) verifica (rara). Benché molte iscrizioni oracolari siano focalizzate sulla natura e sulla durata del sacrificio (preoccupazione comune a molte domande e risposte oracolari dell'antica Grecia), altre contengono dichiarazioni fatte agli spiriti relative ad arrivi e partenze, caccia e pesca, guerre e spedizioni, raccolto, clima, salute e malattie. Le domande espresse tramite la scapulimanzia erano rivolte ai grandi spiriti degli antenati e a quelli dei sovrani defunti che ci si attendeva inviassero quaggiù i loro ordini e consigli.

Trance oracolare da possessione. Due figure leggendarie dell'antico mondo greco-romano sono la sibilla e il *bakkis* (meno popolare), entrambi espressione di una *trance* da possessione. Il numero delle sibille è andato aumentando nel corso dell'antichità e la lista di esse le distingue in base ad epiteti derivanti dalla loro sede (Varrone, in Lattanzio, *Divinae Institutiones* 1,6); alla fine dell'età antica si riteneva che più di quaranta sibille (sempre donne) e *bakkis* (sempre maschi) appartenessero ad un lontano passato. Si credeva che i loro oracoli, conservati in collezioni di grande diffusione, fossero stati espressi in esametri, senza sollecitazione, durante uno stato di possessione o d'ispirazione, la cui fonte era sempre Apollo (ai cui santuari erano associate le sibille). Tuttavia, le formule oracolari delle sibille e dei *bakkis* non erano espresse in prima persona come derivanti direttamente da Apollo, ma erano a lui riferite in terza persona. La popolarità delle sibille tra gli Ebrei emerge dalla circolazione di oracoli in esametri greci espressi nel nome di Jahvè, dio d'Israele.

Gli oracoli circolanti in diverse collezioni sotto i nomi di sibille o *bakkis* erano giudicati enigmatici e bisognosi d'interpretazione. Una raccolta di oracoli sibillini era custodita a Roma a cura dei *quindecimviri sacris faciundis*, un collegio di quindici sacerdoti, ed era consultata solo in casi d'emergenza nazionale al fine d'ottenere istruzioni che evitassero dei pericoli. Quando questa raccolta fu distrutta accidentalmente in un incendio nell'83 a.C., ne fu fatta un'altra. L'ultima consultazione ebbe luogo nel IV secolo d.C. I quattordici libri di oracoli sibillini oggi conservati sono una mescolanza di materiale pagano ed ebraico. Il contenuto

degli oracoli all'inizio era dominato da una materia che faceva riferimento a prodigi, portenti e procedure rituali ma che esprimeva anche una protesta politico-religiosa particolarmente contro l'egemonia greco-ellenistica e poi contro quella romana nelle zone del Mediterraneo orientale.

Nella tradizione cinese le versioni femminili dei *wu*, chiamate precisamente *wang-i* («le donne che fanno sorgere gli spiriti dei morti»), dominano la pratica necromantica: si tratta per lo più di vedove sopra la trentina. A differenza del *t'ung-chi*, la *wang-i* opera quasi esclusivamente in privato e può richiedere un onorario. Quando è consultata, ella richiede il nome del defunto e la data della morte. Usando bastoncini d'incenso e «carte della buona fortuna», evoca un particolare *shen* perché la metta in contatto col regno dei morti. Lo *shen* prende allora possesso della *medium* e compie un giro nell'oltretomba. Quando l'anima designata viene localizzata (e ha confermato l'identificazione descrivendo, per esempio, le circostanze della morte), si individuano i suoi desideri per successivi sacrifici ed offerte. Spesso l'anima (che assume per tutto questo tempo il suo grado di parentela) parla ai membri della famiglia presenti tramite il *medium* seguendo l'ordine d'anzianità; raramente nel corso di una seduta si consultano più di due o tre anime. Alla fine della consultazione lo *shen* emerge cantando dalle soglie dell'oltremondo e la *medium*, allora, si alza e ricade all'indietro sulla sedia. [Vedi *NECROMANZIA*].

Un altro tipo di *trance* da possessione trovato nella tradizione cinese è il *fu chi*, lo spirito che scrive; nel corso di questa pratica il *medium* riceve ordini o responsi dallo *shen* che lo possiede attraverso la scrittura. Tale consultazione può essere anche fatta nei templi, ma avviene più spesso in case private. Il bastoncino per scrivere o la tavoletta (*chi*) ha la forma di una «Y» con l'estremità terminante spesso in una testa di drago intagliata. Le due sommità hanno due manici che consentono a due portatori, uno con un potere medianico, l'altro come partecipante passivo, di portarla. Un recipiente di sabbia viene posto davanti all'altare dello *shen* invocato e il bastoncino comincia a muoversi, spesso con violenti movimenti iniziali, come animato da attività propria. Secondo de Groot (1892-1910), lo *shen* spesso si fa riconoscere dicendo: «Io sono Kwan così e così della grande dinastia Han: ho qualcosa da annunciarti, gente che adesso stai cercando rimedi» (de Groot, VI, 1910, p. 1303). Un interprete con carta e penna sta attento per interpretare gli incomprensibili segni sulla sabbia. Le domande possono essere indirizzate allo *shen* ispiratore silenziosamente, scritte su carta che poi è bruciata, oppure lette ad alta voce. Le risposte o le comunicazioni sono discusse dai presenti. Quando la seduta si deve concludere, lo *shen* annuncia la sua decisione di tornare indietro. Spesso la scrittura automatica è usata non per risposte a domande specifiche, ma per la stesura di componimenti sacri consistenti in poemi, miti, storie.

Trance oracolare da visione. Questo stato alterato di coscienza presuppone la distinzione dualistica (largamente accettata) di Ernst Arbman tra l'«anima libera», che sarebbe passiva durante la fase cosciente ma attiva in quella incosciente (come la *trance*), e l'«anima corporea», che pervade il corpo sotto forma di coscienza di vita. Questa esperienza sciamanica, tuttavia, è rarissima se connessa con oracoli o profezie. Gli antichi Greci avevano leggende relative a coloro le cui anime se ne andavano via durante gli stati di *trance* (cfr. Aristea di Proconneso, devoto di Apollo, secondo il racconto di Erodoto, 4,13-15; e Ermotimo di Clazomene, nell'Asia Minore occidentale, secondo Apollonio, *Mirabilia* 3 e Plinio, *Naturalis historia* 7,174). Due altre figure sciamaniche greche avvolte nella leggenda erano Empedocle (circa 493-433 a.C.) e il suo maestro Parmenide di Elea (morto verso la metà del V secolo a.C.). Il genere della letteratura di rivelazione che va dal mondo greco-romano a quello del Vicino Oriente impiega universalmente il motivo letterario della *trance* visionaria per ottenere rivelazioni divine in quel particolare genere letterario noto come «apocalittica».

Il divinatore magico, figura comune nell'antico mondo grecoromano usava la *trance* visionaria per assicurare a sé ed ai suoi clienti la rivelazione oracolare. Benché gli oracoli in se stessi non siano sopravvissuti, molti libri di precetti magici sono stati conservati sui papiri egizi a partire dal III secolo a.C. fino al V secolo d.C. Accanto alla magia amorosa, la magia connessa alla rivelazione costituisce uno dei nuclei dominanti dei papiri magici. Oltre ai molti metodi di divinazione attestati nei papiri (divinazione dal lampo, dal piattino, dai sogni) diversi tipi di magia oracolare sono ugualmente posti in evidenza e coinvolgono procedimenti per ottenere visioni (*autopsia*), conoscenza del futuro (*prognosis*), assistenza soprannaturale (*paredros daimon*) e responsi oracolari per mezzo di un giovane *medium*; ci sono anche forme di divinazione con un recipiente, nelle quali l'essere evocato può apparire in una sostanza liquida. Frequenti procedure di questo genere cercano di evocare la presenza di un essere soprannaturale (di solito una divinità minore) che dovrà rispondere a domande poste dal divinatore riguardo al futuro o all'ignoto, spesso nell'interesse di clienti paganti. In un esempio riportato relativo ad una visione personale il divinatore dice: «Sono un profeta», e prosegue: «Apri le mie orecchie perché puoi rilasciarmi oracoli riguardo alle cose su cui io attendo una risposta. Ora, ora!

Presto, presto! In fretta, in fretta! Parlami di ciò di cui ti ho domandato» (Karl Preisendanz e Albert Henrichs, *Papyri Graecae Magicae*, Stuttgart 1974, II, pap. 6, linee 323-31).

Caratteristiche degli oracoli. Il carattere linguistico degli oracoli non li rende necessariamente ambigui nel loro significato: quelli espressi in forme positive o negative, oppure legati a qualche sacrificio o rito espiatorio, sono di norma espressi in modo chiaro, mentre sono quelli che si riferiscono ad altra materia che spesso costringono a ricorrere alla perizia di un interprete. Fuori dal tempio di Apollo a Delfi degli esegeti non legati al santuario interpretavano a pagamento il significato degli oracoli. Analogamente, gli interpreti sembrano essenziali nella consultazione dei *tang-chi* e nelle sedute che prevedono la scrittura automatica. Nell'antica letteratura greca e latina, era diventato un motivo comnune quello degli oracoli ambigui che spesso trovavano un inatteso compimento. L'ambiguità può essere caratteristica delle risposte già pronte che dovevano poi essere espresse in una forma adattabile a diverse situazioni. Una simile ambiguità è reperibile nei versi e nei commentari che li accompagnano di ciascuno dei 64 esagrammi dell'*I ching* cinese (Libro delle Mutazioni).

L'ambiguità che pervade gli oracoli era un importante fattore che ha contribuito alla raccolta di essi. Questi potevano essere sottoposti a nuove interpretazioni finché restava incerto il loro compimento. Nel mondo greco-romano raccoglitori professionali di oracoli ed interpreti di questi, i cosiddetti *chresmologoi*, esibivano sulle piazze dei mercati la loro abilità: essi possedevano una collezione di oracoli attribuiti a varie sibille e *bakkis*, come ad altre figure leggendarie come Orfeo e Museo. Gli archivi dei templi oracolari spesso contenevano collezioni del genere ed in età ellenistica certe persone viaggiavano dirette ai più famosi oracoli e si creavano una collezione personale che poi pubblicavano con relativo commento. Benché l'origine del classico confuciano *I ching* sia avvolta nella leggenda, questo comunque funziona ancora come testo oracolare.

Funzione degli oracoli. Gli oracoli, come altre forme di divinazione, sono mezzi per acquisire informazioni rilevanti, impossibili ad ottenersi per altri canali più convenzionali o razionali, relative al futuro o all'ignoto.

L'atto di consultazione vero e proprio richiede che una concezione di base vaga e nebulosa o una forma d'ansia si articolino in forme ben precise e definite. L'oracolo funziona in una gran varietà di modi, alcuni dei quali riguardano l'interrogante o colui che riceve l'oracolo, altri riguardano i *medium* o il personale specializzato così come le istituzioni religiose di cui essi possono far parte. In quest'ultimo caso, le tecniche di divinazione sono monopolizzate consapevolmente dallo Stato come mezzi di legittimazione e conservazione del potere politico (come avveniva, per esempio, in Cina al tempo della dinastia Shang). In altri casi, la consultazione degli oracoli al di fuori del controllo statale costituiva un tentativo di cercare una legittimazione religiosa a certe decisioni o progetti carichi di pericolo o d'incertezza (si pensi all'utilizzazione dell'oracolo di Delfi da parte delle città-stato greche). Nobili e signori di solito sono interessati a quanto riguarda la corporazione (guerra, pace, espiazione, colonizzazioni, sacrifici, incoronazioni, successioni, ratifica di leggi e costituzioni, siccità, epidemie, raccolto e clima); i privati cittadini dal canto loro, sembrano invece focalizzare l'interesse su questioni private quali malattie, salute, viaggi, affari, matrimoni, nascite, gioie e ricchezze, buona fortuna, recupero di beni perduti o sottratti. Ricercare un parere oracolare su queste ed altre questioni vitali aiuta a ridurre i rischi cui va incontro l'agire umano.

BIBLIOGRAFIA

L'unico studio comparativo su oracoli e profezie nel mondo mediterraneo antico (che comprende tradizioni oracolari e profetiche greco-romane, di Israele, dell'Ebraismo primitivo e del Cristianesimo primitivo), è il mio *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Gran Rapids/Michigan 1983 (con aggiornata bibliografia). Due importanti studi generali ampiamente comparativi sulla possessione sono quelli di Erika Bourguignon, *Religion Altered States of Consciousness and Social Change*, Columbus/Ohio 1973; e di I.M. Lewis, *Ecstatic Religion. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, Harmondsworth 1971. Ancora valido lo studio di T.K. Oesterreich, *Possession, Demoniacal and Other*, New York 1930.

Sull'oracolo di Delfi è molto buono lo studio di J. Fontenrose, *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations*, Berkeley 1978, con una classificazione secondo il grado d'autenticità di quanto si sa sull'argomento. Per un catalogo completo degli oracoli greci, cfr. la raccolta di H.W. Parke e D.E. Wormell, *The Delphic Oracles*, I-II, Oxford 1956.

Per gli oracoli non apollinei, con una trascrizione degli oracoli trovati a Dodona, cfr. H.W. Parke, *The Oracles of Zeus. Dodona, Olympia, Ammon*, Oxford 1967; dello stesso autore, cfr. anche *Greek Oracles*, London 1967. Buono anche lo studio di R. Flacelière, *Greek Oracles*, London 1965. Per la funzione degli oracoli nelle città-stato greche, cfr. M.P. Nilsson, *Cults, Myths and Politics in Ancient Greece*, 1951, New York 1972. Più antico ma ancor valido lo studio comparativo sui criteri di divinazione mediterranea di E.R. Bevan, *Sibyls and Seers. A survey of Some Ancient Theories of Revelation and Inspiration*, London 1928. Utile anche W.R. Halliday, *Greek Divination. A Study of Its Methods and Principles*, 1913, rist. Chicago 1967. Per la tradu-

zione dei testi magici, cfr. H.D. Betz (cur.), *The Greek Magical Papyri in Translation*, Chicago 1985.

Lo studio recente più importante sugli oracoli sibillini è quello di J.G. Collins, *The Sibylline Oracles of Egyptian Judaism*, Missoula/Montana 1974. La traduzione dei quattordici libri superstiti degli oracoli sibillini è in J.H. Charlesworth (cur.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. I: *Apocalyptic Literature and Testaments*, Garden City/N.Y. 1983, pp. 317-472.

Uno studio più datato ma ancora valido per l'indagine a vasto spettro condotta sul mondo arabo ed israelita (che prende in considerazione quanto va dai sogni alla magia, alle profezie vere e proprie, all'estasi ed alla visione) è quello di A. Guillaume, *Prophecy and Divination among the Hebrews and Other Semites*, London 1938. Molte traduzioni di testi nello studio di Violet MacDermot, *The Cult of the Seer in the Ancient Middle East*, London 1971. Più recente lo studio che considera le profezie dell'Antico Testamento nel contesto di indagini comparative su fenomeni di possessione: si tratta di R.R. Wilson, *Prophecy and Society in Ancient Israel*, Philadelphia 1980, con ampia bibliografia.

Sulla religione cinese l'opera più importante è quella di J.J.M. de Groot, *The Religious System of China*, I-VI, Leiden 1892-1910, Taipei 1967 (2ª ed.): importante soprattutto, per la questione qui esaminata, è la parte 5 del vol. VI, pp. 1187ss. Più recente lo studio di Ch'ing-k'un Yang, *Religion in the Chinese society. A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some Their Historical Factors*, Berkeley 1961, ove si considerano aspetti antichi e nuovi della divinazione. Utile anche il libro di D.C. Graham, *Folk Religion in Southwest China*, Washington/D.C. 1961. Sulla *trance* da possessione a Singapore, cfr. lo studio antropologico di A.J.A. Elliot, *Chinese Spirit-Medium Cults in Singapore*, London 1955. Lo studio più importante sui procedimenti oracolari del periodo Shang, con ampia bibliografia, è quello di D.N. Keightley, *Sources of Shang History. The Oracle-Bone Inscriptions of Bronze Age China*, Berkeley 1978. Cfr. anche lo studio di un partecipante agli scavi: Tung Tso-pin, *Hsü chia ku nien piao*, Tokyo 1967.

DAVID E. AUNE

ORDALIA. L'ordalia è una pratica divinatoria con funzione giudiziaria. La parola deriva dal medievale *ordalium*, che a sua volta è la forma latinizzata del termine germanico *Urteil* (sentenza, giudizio). Si possono individuare due diversi tipi di ordalia giudiziaria: quello prescritto da un giudice o da un organismo giudiziario come forma di prova, e quello che coinvolge la pronuncia di una sentenza e la punizione dell'accusato. Le ordalie del primo tipo si basano per lo più sull'estrazione delle sorti e l'individuazione del colpevole all'interno di un gruppo di sospettati. Eccezion fatta per quelle che prevedono la semplice estrazione delle sorti, le altre ordalie hanno lo scopo di provare in via definitiva l'innocenza o la colpevolezza dell'accusato. Un «uomo di medicina» degli Shoshoni, per esempio, poteva prendere due capelli dell'accusato e porli sulla sua tenda: se questi capelli il giorno dopo erano scomparsi, ciò significava una prova d'innocenza; se invece i capelli erano ancora lì, era segno di colpevolezza.

Le ordalie del secondo tipo sono quelle che pongono l'accusato in una situazione di rischio mortale: se scampa alla morte egli viene riconosciuto innocente, diversamente la sua morte è considerata la meritata punizione per un colpevole. In questo quadro, le ordalie più diffuse sono quelle che prevedono la somministrazione di veleno: l'accusato viene costretto a ingerire sostanze avvelenate (che, se innocente, riuscirà a espellere vomitandole); sono altresì diffuse anche le ordalie dell'acqua, in cui l'accusato corre il rischio di annegare, e quelle del fuoco, in cui l'inquisito rischia la morte sul rogo.

Tipi e origini dell'ordalia giudiziaria. Il più antico corpo di leggi che comprenda l'ordalia giudiziaria è il Codice di Hammurabi (Babilonia, 1792-1750 a.C.), in cui è prevista la cosiddetta ordalia del fiume (praticata in Mesopotamia almeno dal XXIV secolo a.C.). Questa ordalia è ascrivibile al secondo tipo poiché prevede l'emissione di una sentenza e la punizione del colpevole. In questo caso veniva gettata nel fiume una donna accusata di adulterio o di stregoneria: se annegava, veniva ritenuta colpevole, se invece sopravviveva rimaneva assolta. È interessante notare che nella documentazione comparativa questi sono i due delitti più frequenti, e che, comunque, nel caso della stregoneria, il Codice di Hammurabi (stele 5, linee 33-56) sembra avere imposto l'ordalia (o ciò che noi diremmo l'«onere della prova») all'accusatore e non, come ci aspetteremmo, all'accusato.

Una diversa applicazione dell'ordalia come strumento giudiziario risale al Medioevo. A differenza del Codice di Hammurabi, che registra fedelmente le leggi della civiltà mesopotamica, l'ordalia di età medievale esula piuttosto dalla storia del diritto europeo, che si fonda, come è noto, sulla giurisprudenza romana. La presenza dell'ordalia nella cultura europea è dovuta, infatti, all'adattamento di una consuetudine germanica alla civiltà romano-cristiana, che adottò tale procedura trovandola inclusa tra le leggi tribali delle diverse comunità germaniche (*Lex Visigothorum*, *Lex Burgundiorum*, *Lex Salica*, ecc.) e considerandola una manifestazione della giustizia divina: per questo si cominciò a definire l'ordalia «giudizio di Dio». Un esempio dell'interazione di queste due distinte motivazioni, l'una civile e l'altra religiosa, proviene dalla *Lex Frisonorum*, che prescriveva l'estrazione a sorte nel caso in cui diverse persone fossero ugualmente sospettate per un medesimo crimine. Tre elementi contribuivano a conferire a tale ordalia un carattere sacro: la preghiera a

Dio perché indicasse il colpevole; la richiesta di un sacerdote che officiasse il rito; l'obbligo di compiere il rito in chiesa o, almeno, alla presenza di un reliquiario. Tale cornice religiosa venne poi a mancare per l'atteggiamento assai critico della Chiesa verso queste procedure: ai sacerdoti fu proibito di prender parte a qualunque tipo di ordalia. Gradualmente si giunse così alla scomparsa dell'ordalia dalle istituzioni giudiziarie, tanto che la sua presenza nella cultura occidentale deve essere considerata piuttosto un fatto episodico e, al limite, pittoresco.

La *Lex Salica* prevedeva alcune ordalie in cui si metteva alla prova la resistenza al dolore dell'accusato e altre che si fondavano, invece, sulla gittata delle sorti. L'ordalia giudiziaria corrisponde, di fatto, alla pratica di infliggere torture all'accusato per estorcergli una confessione: si ricorreva assai di frequente, a tale scopo, alla tortura con l'acqua bollente, anche se una legge dell'803 d.C. parla di una prova della spada. La prova della spada sotto forma di duello compare assai presto ed è ampiamente testimoniata nella tradizione germanica, che prevedeva il duello tra accusatore e accusato quando quest'ultimo non era in grado di esibire un numero adeguato di testimonianze della propria innocenza (più grave era il delitto, più prove d'innocenza bisognava addurre). Il rifiuto a battersi da parte dell'accusatore costituiva di per sé una prova dell'innocenza dell'accusato; quest'ultimo, d'altronde, si riconosceva colpevole se a sua volta rifiutava il duello. Secondo l'Editto di Rotari (643 d.C.) era però possibile per l'accusato farsi rappresentare da un sostituto; oppure egli poteva evitare il duello accettando di sottoporsi a un altro tipo di prova. Presso i Turingi era in uso una prova alternativa a quella della spada: la prova chiamata *ad novem vomeres*. In tale ordalia, che può definirsi insieme ordalia della spada e del dolore, l'accusato veniva fatto camminare a piedi nudi su nove lame d'aratro ardenti: è evidente qui il contrasto tra la simbologia della spada (arma tipica dell'ordalia tra aristocratici) e quella dell'aratro, più conveniente a gente contadina. In quanto forma di sfida tra gentiluomini, il duello con la spada ha avuto grande successo come elemento del codice cavalleresco e in tale forma ha avuto una lunga sopravvivenza anche nell'età moderna, a volte tollerato come forma di risoluzione di dispute private, altre volte assai contrastato dalle leggi o espressamente proibito.

Precedenti biblici. Il concetto medievale di ordalia come «giudizio di Dio» può trovare alcuni precedenti non soltanto nella tradizione germanica ma anche nella Bibbia: talora si legge della manifestazione del giudizio divino attraverso l'estrazione delle sorti (Prv 16,33; e 18,18) anche per risolvere i contrasti. Anche in *Giosuè* 7,14-22 la gittata delle sorti a scopo giudiziario serve a svelare il colpevole della violazione di un divieto divino: la procedura è piuttosto elaborata, in quanto dapprima viene individuata la tribù d'appartenenza del colpevole, poi la sua famiglia, poi la casata e infine l'individuo. Si tratta, tra l'altro, di un procedimento analogo a quello impiegato per la designazione di Saul a re di Israele (1 Sam 10,17-24) e analogo anche a quello usato dallo stesso Saul, a scopi giudiziari, per scoprire il violatore di una legge civile, e non divina (1 Sam 14,40-45). In virtù della sua dignità regale, che lo dispensava dai vincoli tribali, Saul fece disporre da una parte tutte le tribù di Israele e dall'altra pose se stesso e suo figlio Gionata: le sorti indicarono come colpevoli lui e suo figlio e, dopo che la scelta s'era ristretta soltanto a loro due, suo figlio fu indicato come colpevole. In questa fase della storia di Israele, dunque, l'ordalia venne indifferentemente usata sia per individuare un colpevole di certe violazioni (di norme civili o religiose) sia per selezionare il primo sovrano. Ciò può significare non soltanto che si diventava re per grazia divina, ma anche che l'acquisizione della dignità di sovrano era di per sé equivalente a una violazione della legge di Dio. La Bibbia, in effetti, descrive l'avvento della monarchia in Israele come un'usurpazione dell'autorità divina (1 Sam 8): Dio stesso definisce l'usurpatore come colui che ha violato la sua legge. Si trattava, in sostanza, di una procedura che sollevava da responsabilità decisionali la comunità.

Ordalia e potere. Si potrebbe dire che il ricorso all'ordalia abbia sempre un carattere liberatorio, di fronte ai rischi e all'incertezza che sottostanno a certe decisioni da prendere, anche se questo giudizio si basa su un concetto di responsabilità tipicamente occidentale. Nel caso biblico, l'ordalia riflette un sistema di interdipendenza tra sfera divina, regale e giudiziaria. In termini astratti, tale interdipendenza si scorge nella formula del sovrano che, per mezzo della grazia divina, amministra la giustizia nel nome di un dio, o come se lui stesso fosse un dio. In termini concreti, invece, l'istituto della regalità è sostenuto dall'ereditarietà della carica, poiché un re diviene tale in quanto figlio del re precedente; né egli può essere il sostituto di un dio come giudice supremo, poiché non è dotato dell'onniscienza divina e anche perché egli stesso può essere a sua volta coinvolto in una lite giudiziaria come accusato o accusatore (contraddizioni di questo genere emergono appunto nel caso di Saul).

Ordalia e regalità. Non avendo ereditato il trono da altri, il primo re di una dinastia viene in genere designato dalla sorte, o almeno si crede che la scelta sia avvenuta in questo modo. Un esempio ben noto di questo ricorso all'ordalia come giustificazione leggen-

daria per il possesso di un trono è quello di Romolo, divenuto primo re di Roma per aver visto avvoltoi in numero doppio rispetto a quelli scorti da suo fratello Remo. Tutmosi III (1504-1450 a.C.), uno dei più grandi faraoni d'Egitto, si vantava di essere stato designato al trono dall'oracolo di Amun.

Se un re è coinvolto in un procedimento giudiziario, è piuttosto probabile che figuri in esso come parte lesa o come vittima di tradimento; quest'ultimo crimine nel Medioevo imponeva il ricorso al «giudizio di Dio», ed è anche l'unico delitto per cui si conosca il ricorso all'ordalia nel mondo inca (in quel caso il sospettato veniva chiuso per un giorno in una cella insieme ad alcune belve o con alcuni serpenti; se ne usciva vivo era assolto).

Molti esempi di ordalia che manifestano questa interdipendenza tra ambito giudiziario, divino e regale provengono dall'antico Egitto, ove del resto l'istituto regale ha avuto origine. Nel modello classico che offre l'Egitto, il faraone prende il posto del dio oppure è lui stesso un dio in terra: in quanto beneficiario della divina onniscienza, egli esercita il potere giudiziario in concorrenza con gli oracoli divini, a cui spesso si ricorreva per avere le sentenze. Ci sono momenti, nella storia egizia (ad esempio durante la venticinquesima dinastia, 1085-950 a.C.), in cui la giustizia amministrata dall'oracolo sembra aver avuto il sopravvento su quella espressa dal sovrano e dalla sua corte; in altre epoche, invece, le sentenze oracolari venivano superate dal ricorso al tribunale del re.

Ordalia e divinità. Il precedente biblico del «giudizio di Dio» di età medievale non solo spiega l'adattamento dell'etica romano-cristiana al particolare costume germanico, ma anche illustra il problema fenomenologico costituito dalla relazione tra ordalia e divinità. L'ordalia è un rito autonomo, non cultuale; per questo in diversi contesti storici la relazione è percepita come un elemento accessorio, di rinforzo rispetto all'efficacia dell'ordalia come metodo giudiziario. Sono stati documentati, infatti, numerosi casi di ordalia che si impone per la sua stessa funzione, non accompagnata da evocazioni o invocazioni di divinità. L'ordalia del fiume mesopotamica, ad esempio, non prevede interventi divini; il Codice di Hammurabi consente due procedure alternative, l'ordalia oppure l'intervento divino: la donna accusata di adulterio può scegliere di dimostrare la propria innocenza o garantendosi «al dio» (stele 21, linee 68-76), oppure sottoponendosi all'ordalia del fiume (stele 21, linee 77-82; e stele 22, linee 1-6). La funzione giudiziaria del garantire «davanti a Dio», che ancora oggi persiste nelle nostre aule giudiziarie, risulta un adattamento del concetto di ordalia alla logica di una religione politeista o monoteista, in cui un dio che punisce gli spergiuri prende il posto del concetto di punizione comunque implicito nella prova dell'ordalia. Il dio nel nome del quale si giura è, in sostanza, evocato come giudice: storicamente si tratta di solito degli dei del sole o della luce, in quanto tali onniscienti. Raffaele Pettazzoni (1955) ha considerato questo ruolo giudiziario come la funzione fondamentale di una divinità onnisciente. Il dio mesopotamico Shamash, sul quale ciascuno può giurare per dimostrare la propria innocenza, era chiamato «signore del giudizio» (*bel dini*) ed era considerato padre di Kettu (Giustizia) e Mesharu (Rettitudine).

Non si incontra nella Bibbia alcuna chiara testimonianza di giuramenti giudiziari. I giuramenti biblici hanno piuttosto il valore di patto, di voto, di maledizione, al punto che le sette più rigorose, sulla scorta delle parole di Cristo in *Matteo* 5,33-37, proibivano addirittura di pronunciare giuramenti. All'ordalia, nondimeno, si poteva ricorrere in casi di sospetto adulterio, dopo un'offerta a Dio: è il caso della cosiddetta «offerta della gelosia» (Nm 5,11-31). L'oblazione a Dio serviva per evocarne la presenza: davanti a lui la donna giurava la propria innocenza. In caso di menzogna, non necessariamente sopravveniva l'intervento divino; la punizione poteva essere affidata agli uomini, che somministravano alla colpevole una pozione detta «acqua amara», che la trasformava in idropica. I giuramenti erano invece comuni nella giurisprudenza romana, che però non prescrive mai l'ordalia come strumento giudiziario. Risultano del tutto eccezionali i casi in cui un accusato, al di fuori del procedimento giudiziario, chiede un intervento divino che dimostri la sua innocenza. Il più famoso di questi casi è quello della vestale Claudia Quinta che, accusata nel 204 a.C. di immoralità, si appellò al giudizio della Magna Mater.

Se i giuramenti, nell'azione giudiziaria, separano l'intervento divino dall'ordalia, vi sono casi in cui è piuttosto vero il contrario: l'ordalia è di per se stessa divinizzata. Ciò si riscontra tra i Sudanesi dell'interno (Azande e popolazioni limitrofe), presso i quali il veleno usato nell'ordalia è considerato come personificato e dotato di particolari attributi divini. La scarsa documentazione al riguardo, tuttavia, impedisce di definire in quale misura questo costume sia in realtà dipendente dall'interpretazione europea, che tende a conferire priorità alle figure divine; è comunque certo che la medesima usanza si ritrova tra i discendenti degli schiavi deportati in America. L'ordalia del veleno, inoltre, si incontra anche tra i cosiddetti *cimarrones* (o «Negri dei boschi»), i discendenti degli schiavi fuggitivi rifugiatisi nelle foreste del Suriname e della Guyana Francese tra il XVII e il XVIII secolo. Qui però l'ordalia è accompagnata da una invocazione al dio della giustizia,

Odun, il cui nome risale alla denominazione *odu*, usata dai Sudanesi della costa occidentale dell'Africa (come ad esempio gli Yoruba) per indicare i segni del loro sistema profetico di tipo geomantico. Ciò dimostra l'autentico carattere profetico e autonomo di questa ordalia; sfuma, al contrario, l'ipotesi che la voleva sorta in sostituzione di un «giudizio di Dio».

Ordalia in forma di combattimento profetico. L'ordalia è dunque una procedura profetica che ha scopi giudiziari: in questo modo si spiegano le caratteristiche della prova della spada costituita dal duello medievale, che trae le sue origini dal mondo germanico. Nella tradizione germanica più antica, tuttavia, Tacito (*Germania* 10) descrive una sorta di capovolgimento formale del duello, non più un combattimento in funzione giudiziaria, ma un giudizio in funzione bellica. Questo accadeva quando, prima della battaglia vera e propria, i Germani catturavano un soldato nemico e lo costringevano a battersi con uno dei loro guerrieri: l'esito dello scontro individuale era considerato un presagio rispetto allo svolgimento della battaglia che stavano per intraprendere. Questo esempio sembra ampliare la nozione di ordalia, ma in realtà ne dilata il concetto fino a renderlo del tutto privo di significato, proprio a causa del rovesciamento funzionale della pratica giudiziaria. D'altro canto, questa sorta di indebolimento dovuto al rovesciamento delle prospettive spinge ancor più l'ordalia nel dominio della profezia. Diventa inevitabilmente ordalia qualsiasi processo giudiziario in cui si faccia ricorso ad un responso oracolare.

Il costante ricorso al giuramento, interpretabile, come si è visto, come una ordalia, sembra rendere più evidente questo processo; né d'altronde è necessariamente vero che nel duello germanico che si svolge prima della battaglia il valore profetico sia preminente a discapito della funzione giudiziaria. A livello fenomenologico, infatti, la stessa battaglia può essere interpretata come un giudizio, come la soluzione di una disputa tra due gruppi umani (nazioni, tribù, clan, ecc.). La battaglia, in altri termini, può essere concepita come una ordalia. La differenza tra realtà e apparenza starebbe non tanto nei fatti quanto nell'interpretazione. A questo proposito si può proporre l'esempio del combattimento tra Orazi e Curiazi, anche senza porsi il problema della sua storicità effettiva o della sua natura soltanto leggendaria: qui interessa semplicemente la questione dell'interpretazione di un modello.

Le cause che hanno portato allo scontro sono dovute agli sconfinamenti dei contadini romani nel territorio di Albalonga e all'invasione del territorio romano da parte dei contadini di Albalonga, durante il regno di Tullo Ostilio. Il conflitto doveva risolversi in una guerra, ma, prima di giungere a questa soluzione, Tullo Ostilio chiamò a testimoni gli dei, secondo un meticoloso rituale, e si adoperò affinché la guerra fosse definita «santa»: il *pium bellum* di cui parla Livio e che noi avremmo chiamato «giudizio di Dio». La guerra, dunque, quasi una ordalia figurata, fu sostituita da una ordalia vera e propria: i cittadini di Roma e di Albalonga concordarono di scegliere tre campioni in rappresentanza delle due parti (gli Orazi per Roma e i Curiazi per Albalonga) affinché combattessero tra loro: la soluzione della battaglia sarebbe stata la medesima del combattimento individuale.

Un modello come quello or ora proposto serve a interpretare numerose situazioni in cui figuri la guerra, sia per ricercare le strutture comuni delle guerre leggendarie, come quella di Troia, sia per classificare il materiale etnologico relativo alla guerra. La guerra di Troia, ad esempio, fu un conflitto definibile in termini giudiziari (Menelao contro Paride), evolutosi poi in una guerra tra Greci e Troiani, nella quale hanno particolare rilievo i duelli (come quello tra Ettore ed Achille). Esaminato dal punto di vista dell'ordalia, questo processo sembra avere un carattere di dilatazione (dal duello alla guerra) e uno di riduzione (dalla guerra al duello). Questo modello della dilatazione e della riduzione può essere utilizzato teoricamente, col presupposto che i protagonisti del contendere ammettano indifferentemente le due procedure. Una distinzione puramente quantitativa tra guerra e duello è invece possibile e, di fatto, pienamente giustificata, per la documentazione etnologica relativa a culture che non hanno conosciuto il concetto occidentale di guerra di conquista e per le quali ogni conflitto sembra assumere il carattere di una ordalia.

Alcune di queste culture documentate dalla ricerca etnologica non conoscono alcun tipo di guerra e risolvono ogni conflitto ricorrendo al duello, anche quello tra due tribù o gruppi rivali. Tra gli Inuit (Eschimesi), una ordalia-duello tra due campioni delle opposte fazioni sostituisce la guerra. Analogamente accade in Colombia, dove le liti individuali, tribali e di villaggio si risolvevano ricorrendo all'ordalia-duello; ciò vale anche per alcuni Indiani dell'America settentrionale (Tlingit), per alcuni indios dell'America meridionale (Botocudo), in Africa (Ashanti) e in Australia. Anche quando sembra di dover parlare di guerra, o almeno di una forma estesa di ordalia, è in realtà sempre percepibile una tendenza alla riduzione che influisce sul numero dei combattenti, sulle armi usate, sulla lunghezza della battaglia e così via. Tra gli Indiani della costa nordoccidentale, per esempio, la guerra tra due villaggi cessava immediatamente con la morte in battaglia di uno dei capi: in questo caso è evidente l'equivalenza

tra guerra e duello e non è strano che quasi sempre la morte del capo significasse una sconfitta. Anche se una battaglia richiede un gran numero di partecipanti, soltanto due sono i soggetti che contano ai fini dell'ordalia. La prospettiva dell'ordalia, perciò, è sempre binaria, nel senso che la scelta è comunque ristretta a due soluzioni presentate come equiprobabili prima che abbia inizio il confronto; così accade, ad esempio, nell'ordalia biblica sopra richiamata, che si svolge per successive alternative. Il termine latino che indica la guerra, *bellum*, esprime opportunamente la dualità ora descritta, dal momento che deriva da *duellum*.

Uno scontro inteso come ordalia, guerra o duello che sia, rivela la propria natura rituale attraverso le norme che lo regolano. Il combattimento rituale, del resto, è ampiamente diffuso, in diversi contesti religiosi, anche se con modalità differenti. La riduzione dello scontro a ordalia, benché problematica, si può forse ricavare sulla base del materiale documentario, come nel caso in cui un combattimento rituale precede immediatamente le cerimonie tribali di iniziazione. Il combattimento iniziatico si incontra sotto varie forme e con varie funzioni: tra iniziati, tra iniziati e iniziatori, tra i nuovi iniziati e le donne e così via. Per ricavare, tuttavia, una interpretazione che illumini in generale la questione dell'ordalia, ciascun caso va esaminato nelle sue caratteristiche di prova di abilità imposta al giovane affinché possa essere ammesso nella comunità degli adulti.

Esistono naturalmente altre occasioni e altri modi per saggiare l'abilità guerriera del giovane: si può in genere parlare di competizioni atletiche piuttosto che rituali. [Vedi *GIOCO*, *Gioco e competizione*]. Tutte le gare atletiche, ad esempio, che per loro natura sono connesse ai riti tribali di iniziazione ma che nella Grecia antica hanno avuto uno sviluppo indipendente, possono essere interpretate come ordalie (il carattere ordalico dell'atletica può peraltro essere scorto nell'uso ancora oggi in voga di scommettere sul vincitore). Dagli agoni della Grecia come dall'ordalia medievale si ricavava un «giudizio di Dio»: le gare atletiche erano di pertinenza divina e il verdetto o l'esito delle varie competizioni forniva alla città vincitrice un prestigio «divino». Ogni competizione deriva da una forma di lotta: si può dire che l'arena degli atleti sostituisca in senso figurato il duello, così come il duello, in senso figurato, prende il posto della guerra. Secondo questa logica, la competizione atletica risulta incompatibile con la guerra: se la prima è un sostituto della seconda, diventa illogico mettere insieme nella stessa circostanza gare atletiche e guerre. E infatti, come è noto, le guerre tra le città venivano sospese durante la celebrazione dei Giochi Olimpici, come se la soluzione affidata fino ad allora alla decisione delle armi dovesse da quel momento essere delegata ai Giochi. Il «come se» implica una teoria che, benché limitata dal fatto che le guerre venissero in realtà soltanto differite e non del tutto rimpiazzate dalle gare, ci permette di scorgere nella dimensione atletica greca una qualità che è piuttosto estranea al nostro concetto di sport: si trattava più di «guerra» che di «sport». Angelo Brelich (1961) ha portato alla luce gli elementi atletico-iniziatici di certe guerre greche tradizionali (quelle tra le città cretesi, tra Calcide ed Eretria, tra Ateniesi e Beoti, tra Argo e Sparta, ecc.). Più di «ordalia» che di «gara» si potrebbe parlare, ricordando che, secondo una certa tradizione, la prima competizione olimpica, una corsa, fu istituita per determinare la successione al trono dell'Elide.

Per le sue connessioni con la gara, la profezia, la guerra e l'ordalia risulta particolarmente emblematica una certa tradizione messicana. Montezuma, il re degli Aztechi, fu sconfitto in una partita a palla dal re di Texcoco, che aveva scommesso il suo regno contro tre tacchini. L'esito della gara, con la sconfitta di Montezuma, doveva confermare la profezia che prevedeva l'arrivo degli Spagnoli e la loro conquista del Messico. D'altra parte ogni gara, quando i risultati sono in qualche modo impegnativi (come, per esempio, nel gioco d'azzardo), perde il suo carattere di intrattenimento per assumere quello più drammatico dell'ordalia. Per un atteggiamento interpretativo di questo genere si consideri la conclusione di Lucien Lévy-Bruhl, che rilevava come certi processi mediante ordalia – da lui assimilati alle pratiche di cleromanzia, cioè alla gittata delle sorti – non siano troppo lontani dallo spirito dei nostri «giochi d'azzardo» (*La mentalité primitive*, Paris 1925, pp. 256; trad. it. *La mentalità primitiva*, 4ª ed. Torino 1981).

Ordalia come rito di iniziazione. Tornando alla funzione dei combattimenti rituali all'interno delle iniziazioni tribali, si può dire che, in astratto, non soltanto queste prove, ma anche altre a cui erano sottoposti gli iniziandi sono più o meno comparabili alle varie forme di ordalia conosciute. Non è difficile, infatti, comparare le prove iniziatiche di resistenza al dolore con certe prove di ordalia in cui questa sopportazione serviva a dimostrare l'innocenza dell'accusato. L'ordalia, come si è detto, comprende anche la tortura in funzione giudiziaria; e le ricerche degli etnologi mostrano la tortura frequentemente inclusa nelle prove iniziatiche. Sulla stessa linea interpretativa, non è difficile accostare certe forme di iniziazione tribale a quelle proprie di quei culti in cui la prova dell'ordalia diviene manifestazione della realtà sovrumana alla quale l'iniziato prende parte. Da un altro punto di vista, si può

anche parlare della dimostrazione di poteri eccezionali, acquisiti all'interno di una particolare forma religiosa. [Vedi *POTERI MAGICO-RELIGIOSI*]. Il più conosciuto di tali poteri è quello che consente all'uomo di camminare incolume sui tizzoni ardenti o sulle pietre arroventate: si potrebbe parlare in questo caso di ordalia del fuoco, assai simile all'ordalia dell'aratro a nove lame dei Turingi. È notevole la diffusione di questa prova del fuoco: nell'antico Lazio la praticavano i cosiddetti *Hirpi-Sorani*, seguaci del culto di Apollo Sorano sul monte Soratte. Anche nell'antica Cappadocia, in India, Giappone, Cina, nelle isole Fiji, a Tahiti e nello Yucatan (ma anche altrove) si è constatato il caso di gente che camminava sui tizzoni o sulle pietre roventi. Per elevare questo comportamento a un livello religioso risulta assai rappresentativo il caso del Mazdeismo, una religione che simultaneamente attribuisce all'ordalia (detta *varah* in avestico) il doppio valore di evento insieme giudiziario e iniziatico. Nel *Dēnkart* (7,5,4-6), testo pahlavi del IX secolo, si rileva il pensiero di Zarathustra. Vi sono citate trentatré ordalie «per determinare chi sarà assolto e chi condannato». Anche nell'*Avesta* ci sono costanti allusioni ai metodi e alle funzioni dell'ordalia. Da diversi passi (*Yashts* 12,3; *Āfrīnaqan* 3,9) sembra di capire che il fedele sottoponeva all'ordalia il suo ringraziamento rituale: il sacerdote, che agiva da giudice, lo sottometteva alla prova del fuoco, forse immergendogli le mani in olio bollente – o forse, più verosimilmente, in grasso animale o vegetale. Altrove (*Vendidad* 4,46) si incontrano anche prove di natura etica. Anch'esse, tuttavia, vengono assorbite, probabilmente a scopo di edificazione religiosa, nella prova del liquido bollente. Ma vi sono anche vere e proprie ordalie giudiziarie: l'accusato «deve bere acqua contenente zolfo e acqua contenente oro: essa produrrà la prova della sua colpevolezza e dimostrerà la menzogna con cui si è opposto al giudice e ha ingannato Mithra» (*Vendidad* 4,54; della pozione si parla anche in *Vendidad* 4,55). Talora, infine, la funzione giudiziaria e quella iniziatica sono unite in una prospettiva escatologica: in questo caso una suprema ordalia costituisce la prova conclusiva, che determina la sentenza di ricompensa o di condanna. A questo proposito si legge in una delle cinque *Gāthā* attribuite a Zarathustra che gli iniziati si sarebbero distinti dai peccatori (non iniziati) perché in possesso della «ricompensa attribuita loro dall'ordalia del metallo fuso».

L'ordalia, in conclusione, non è affatto un elemento accessorio nel Mazdeismo: piuttosto essa produce, all'interno del complesso rituale, le due caratteristiche principali di questa religione: il dualismo e l'attenzione per l'*asha*, un termine che si può tradurre sia come «ordine» che come «giustizia» («il giusto ordine»). Il dualismo mazdaico corrisponde al codice binario in cui si esprime l'ordalia. L'attenzione per l'*asha*, d'altra parte, corrisponde alla funzione giudiziaria che, anche se non sempre in eguale misura, si ritrova nelle ordalie di qualsiasi contesto.

BIBLIOGRAFIA

Per l'ordalia come mezzo divinatorio è indispensabile A. Caquot e M. Leibovici (curr.), *La Divination. Études recueillies*, I-II, Paris 1968. Sul «giudizio di Dio» nel Medioevo, cfr. H. Nottarp, *Gottesurteilstudien*, München 1956. Ancora sul concetto medievale di ordalia come guerra, cfr. K.-G. Cram, *Iudicium belli. Zum Rechtscharakter des Krieges im Deutschen Mittelalter*, Münster 1955. Sulla guerra come ordalia, cfr. M.R. Davie, *La guerre dans les sociétés primitives*, Paris 1931. Sulle relazioni tra iniziazione e guerra in Grecia, cfr. A. Brelich, *Guerre, agoni e culti nella Grecia arcaica*, Bonn 1961. Per l'ordalia-giuramento in connessione con l'onniscienza divina, cfr. R. Pettazzoni, *L'onniscienza di Dio*, Torino 1955. Per le connessioni tra ordalia e gioco, cfr. (oltre a Lévy-Bruhl citato nel testo) J. Huizinga, *Homo Ludens*, Amsterdam 1939 (trad. it. Torino 1946, 1973).

DARIO SABBATUCCI

ORSO, CERIMONIA DELL'. L'orso costituisce una parte importante della vita rituale di numerosi popoli, specie dei popoli cacciatori dell'Eurasia settentrionale e dell'America settentrionale. In queste regioni, dove le dure condizioni di vita rendono necessaria l'uccisione di animali e, di conseguenza i riti di caccia sono parte essenziale della pratica religiosa, il rapporto fra uomo e animale è vissuto in modo particolarmente intimo. In tutto il Circolo polare artico si trovano cerimonie complesse, notevolmente simili le une alle altre, il cui oggetto è l'orso: ovunque esse occupano un posto speciale fra i riti relativi alla caccia grossa.

Mentre lo sciamanismo e i riti di caccia dei popoli nordici hanno attirato spesso l'attenzione degli specialisti, la cerimonia dell'orso è stata generalmente studiata in modo incompleto, unilaterale o isolato. Fino alla recente pubblicazione di nuovi dati fondamentali, frutto di indagini non sempre agevoli, ad opera di esperti nel campo – fra cui ricercatori russi e giapponesi – gli studiosi avevano a disposizione solo resoconti sommari, per lo più desunti da antichi diari di viaggio. Ora, questa letteratura antica e le relative conclusioni vanno passate rigorosamente al vaglio della critica. Inoltre, numerosi problemi teorici di carattere generale interessano anche lo studio delle cerimonie dell'orso: fra questi, il rapporto fra religione e magia; la relazione fra le strutture nel loro insieme e gli elementi

che le compongono; il perché delle somiglianze riscontrate fra regioni diverse (cioè se tali somiglianze siano dovute a contatti culturali o se siano di origine indipendente), e, infine, il problema della migrazione dei diversi gruppi etnici e della storia degli insediamenti.

Tratti comuni della cerimonia dell'orso. Alcuni tratti caratteristici della cerimonia sono: la supplica per la buona riuscita della caccia per mezzo del sacrificio, della preghiera, della divinazione e del linguaggio tabu; il rito giustificatorio e riparatorio subito dopo l'uccisione dell'orso; la gioiosa accoglienza dell'animale morto, che quale ospite di riguardo riceve atti di rispetto; i tabu imposti alle donne, che, tra l'altro, non possono mangiare alcune parti della carne di orso; e, infine, la sepoltura della testa e delle ossa, che assicureranno la rinascita dell'animale.

Di particolare importanza è il trattamento finale riservato ai resti che può colorarsi di magia o essere rivolto ad un dio «possessore» dell'orso, oppure al «Signore degli animali». A volte, l'orso stesso è considerato una divinità che ha assunto la forma animale per offrirsi volontariamente come selvaggina. L'orso, trattato con deferenza, viene sepolto ritualmente, così che, risuscitando, vorrà offrirsi ancora al cacciatore come preda. La preoccupazione per la salvaguardia della cacciagione (uno studioso l'ha paragonata alla moderna legislazione sulla caccia) e la riparazione per l'uccisione dell'animale (di modo che la sua anima non si vendichi sull'uccisore) sono le due idee dominanti del rito.

Parte integrante di queste cerimonie è un mito che, generalmente, parla di un matrimonio fra una donna e un orso. In seguito l'orso si lascia uccidere dal fratello della moglie, a condizione che in ogni futura caccia ai suoi simili si osservino le regole rituali da lui dettate.

Si guarda all'orso con deferenza e con timore. Si crede che abbia qualità sovrumane e possa sentire qualsiasi cosa gli uomini dicano o, perfino, pensino di lui. Perciò lo speciale linguaggio del cacciatore rappresenta una misura precauzionale per impedire all'orso di capire.

A volte l'orso è considerato un antenato. Quando decide di fare visita al mondo degli uomini per essere ucciso, nasconde la propria forma umana sotto una pelle d'orso. Talvolta, invece, è visto come un discendente del dio del cielo; tal altra è a servizio del Signore degli animali o della fanciulla della foresta, che inviano i loro sudditi come preda per il cacciatore. [Vedi *SIGNORE DEGLI ANIMALI*, vol. 1]. Quando l'orso incontra gente pacifica, si allontana tranquillamente; ad esempio, non devono temerlo le donne che raccolgono bacche, se gli mostrano a che sesso appartengono. Si crede che nella sua tana invernale l'orso si sostenga succhiandosi le zampe, supposizione già attestata in Plinio il Vecchio.

Tutto il complesso della cerimonia dell'orso è, quindi, costituito da elementi come: riti di caccia, miti, esperienze pratiche e una rudimentale storia naturale. Le forme più elaborate di questa celebrazione si trovano nell'Eurasia settentrionale. Una festa speciale è quella delle popolazioni che vivono lungo il corso inferiore dell'Amur nella Russia orientale, nell'isola di Sakhalin e nell'isola giapponese di Hokkaidō. L'orso, allevato in cattività, viene ucciso e «inviato» con doni al Signore delle Montagne, considerato il capo degli orsi. Al contrario, sulla costa dello stretto di Bering e su quella nordamericana dell'Oceano Artico, l'orso non è più significativo di altri animali. Altrettanto importanti sono la balena, il primo salmone preso durante la stagione di pesca, il lupo e il ghiottone, e a tutti sono riservate cerimonie del genere. Un primitivo complesso di riti dell'orso, proprio degli Indiani nordamericani, è poco meno che scomparso; infatti, se ne possono rintracciare le componenti originali, classificandole senza difficoltà, solo nella zona del Circolo artico e, in particolare fra gli Algonchini settentrionali, centrali e orientali (Montagnais-Naskapi, Cree, Ojibwa, Ottowa, gli Algonchini odierni, Menomini, Sauk, Fox, Micmac, Maleciti, Penobscot, Abnaki e Delaware).

Per queste cerimonie si sono cercate diverse spiegazioni psicologiche, razionali e sociologiche, fra le altre l'atteggiamento ambivalente verso l'animale, suggerito dal suo aspetto ad un tempo pericoloso e, almeno in apparenza, bonario; dalla sua andatura quasi umana, dal suo lungo letargo e dalla sua incredibile somiglianza, dopo la scuoiatura, con un essere umano. La caccia collettiva stessa favorisce un senso di fratellanza. I cacciatori sono uniti dal grande valore pratico della spoglia della loro preda. Alcuni di questi aspetti, tuttavia, sono comuni anche alla caccia di altri grossi animali in zone affatto diverse.

Da ciò sorge il quesito se i riti dell'orso siano un'espressione dell'atteggiamento verso la preda comune a tutte le culture di caccia – una sorta di «idea elementare» (*Elementargedanke*) o archetipo – o se non costituisca piuttosto un complesso unico con variazioni, spiegabile sulla base della diffusione storica della cultura. Anche se si ammette la diffusione, è difficile collegarla con l'offerta della testa, del cranio e delle ossa descritta dalla così detta scuola dei cicli culturali (*Kulturkreiselehre*), secondo la quale il sacrificio del cranio e delle ossa a un Essere supremo può farsi risalire alle caverne preistoriche delle Alpi europee, sacrificio più tardi sostituito da riti di caccia magici.

In realtà, la relazione fra il sacrificio e il seppellimento del cranio non è chiara, come non è chiara la

differenza fra religione e magia nei riti di risurrezione che chiamano in causa il Signore degli animali. In ogni caso, il cervello e il midollo non costituiscono materiale di sacrificio, come ha sostenuto la scuola dei *Kulturkreiselehre*. D'altra parte, era quasi giustificabile quel missionario tra i Saami (Lapponi) del XVIII secolo che paragonava la proibizione dell'Antico Testamento di sminuzzare le ossa dell'agnello pasquale alla coscienziosa conservazione delle ossa dell'orso, anche se concludeva interpretando quest'ultima procedura come una diabolica imitazione dell'atto sacro imposto da Dio. In entrambi i casi, le ossa apportano vita (cfr. Ez 37). Nella mitologia nordica si trova un racconto simile riguardo ai caproni di Thor, dio del fulmine: uccisi alla sera, risorgono dalle loro ossa il mattino dopo. [Vedi *OSSA*].

Le modalità del seppellimento variano anche fra gruppi viciniori. I Saami seppellivano i resti; recentemente si sono scoperte molte fosse di questo tipo. I Finnici, al contrario, infilavano il cranio dell'orso sulla cima degli alberi.

Esempi dai Saami e dai Mansi. Per illustrare quanto detto, citiamo due esempi. Il primo è una descrizione del 1671, dovuta al vicario luterano Samuel Rheen (Jokkmokk, Lapponia svedese), di una festa dell'orso fra i Saami. Secondo Rheen, dopo che la riuscita della caccia era stata assicurata dal suono di un tamburo magico, i cacciatori si mettevano in marcia secondo un ordine accuratamente stabilito. L'orso in letargo veniva ucciso con lancia e fucile, trascinato fuori e frustato con bacchette leggere, forse in un rituale di reviviscenza. Quindi i cacciatori cantavano la canzone dell'orso, ringraziando il creatore della selvaggina. Avvicinandosi al villaggio, i Saami continuavano il canto, affermando di essere venuti dalla Svezia, dalla Germania, dall'Inghilterra e da altri paesi – un chiaro tentativo di discolparsi, suggerendo che l'orso era stato ucciso da stranieri, non da Lapponi. Le loro mogli ripetevano queste affermazioni nella loro canzone di benvenuto, dopo di che gli uomini si infilavano nella tenda delle donne attraverso la sacra entrata posteriore. Qui, come scongiuro contro la vendetta dell'orso, le donne sputavano sul loro viso un succo sanguigno, preparato con scorza di ontano masticata. Per tre giorni e tre notti gli uomini non potevano recarsi dalle loro compagne. Tornati alle proprie capanne, scuoiavano, cucinavano e mangiavano l'orso in assenza delle donne. Le ossa venivano raccolte, senza essere spaccate, e quindi sepolte. Ora, le mogli, con gli occhi bendati, lanciavano frecce verso la pelle dell'orso per stabilire quale dei mariti dovesse prendere l'orso la volta successiva. Infine, gli uomini facevano una corsa attorno al fuoco, mentre le loro donne li bersagliavano con cenere mista a tizzoni. Agli uomini era consentito di unirsi alle rispettive mogli solo dopo il secondo rito di protezione.

L'altro esempio viene dai Mansi (Voguli). La canzone della partenza, durante la festa dell'orso, riflette la loro fede che l'anima dell'animale rimarrà sulla terra alcuni giorni, occupando uno dopo l'altro una serie di corpi di dimensioni crescenti. Nella canzone è l'orso stesso che racconta come, a causa della neve e della nebbia, abbia perduto il suo posto nella capanna degli uomini e ora stia strisciando all'esterno come un topolino. Prova un grande dolore quando, attraverso le pareti, sente i bambini che parlano di lui. La notte seguente, mentre la gente è ancora triste per la partenza dell'orso, questi, che ha raggiunto le dimensioni di un ermellino, arriva nel luogo dove le donne raccolgono la neve per cucinare. La terza notte l'orso, ora grande come un ghiottone, giunge al termine del sentiero percorso dagli uomini durante la caccia agli scoiattoli. La mattina successiva l'orso prende le sembianze di orso sacro e, con la corteccia di una betulla, costruisce una specie di zaino, dove stipa i regali ricevuti dagli abitanti del villaggio. Sul luogo del sacrificio, gli dei protettori del villaggio maledicono l'orso, perché è diventato tanto magro; tuttavia egli offre i propri doni sacrificali a favore degli abitanti e prosegue per la sua strada. Alla fine, l'orso giunge alla dimora dorata dove abita Dio Padre, sulle cui ginocchia coperte di zibellino si siede dicendo: «Ora sono tornato!». Poi distribuisce ai figli di Dio i doni ricevuti dagli uomini, affermando che in terra è stato trattato bene.

BIBLIOGRAFIA

Marianne Sz. Bakró-Nagy, *Die Sprache des Bärenkultes im Obugrischen*, Budapest 1979. Linguaggio tabu, terminologia noa ed eufemismi relativi all'orso.

N.P. Boratav, *Les histoires d'ours en Anatolie*, Helsinki 1955.

V. Diószegi (cur.), *Popular Beliefs and Folklore Tradition in Siberia*, Budapest 1968. Interessanti studi sulla religione siberiana, compresi i riti dell'orso, raccolti da uno dei maggiori esperti dell'area circumpolare.

C-M. Edsman, *The Story of Bear Wife in Nordic Tradition*, in «Ethnos», 21 (1956), pp. 35-56. Paragona recenti fonti di folclore scandinavo e folclore medievale nordico con miti e riti circumpolari.

C-M. Edsman, *The Hunter, the Games, and the Unseen Powers. Lappish and Finnish Bear Rites*, in H. Hvarfner (cur.), *Hunting and Fishing. Nordic Symposium on Life in a Traditional Hunting and Fishing Milieu in Prehistoric Times up to the Present Day*, Stockholm 1965, pp. 159-88. In parte antologia popolare, con riferimenti a lunghi articoli scientifici svedesi.

S.D. Gill, *Native American Traditions. Sources and Interpretations*, Belmont/Calif. 1983.

A.I. Hallowell, *Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere*, in «American Anthropologist», 28 (1926), pp. 1-175. Opera classica e ancora l'unica a trattare dell'intera area circumpolare. Necessita di un aggiornamento.

G. Hasselbrink, *La chanson d'ours des Lapons. Essai d'interprétation d'un manuscrit du dix-huitième siècle concernant la chasse et le culte d'ours*, in «Orbis», 13 (1964), pp. 420-80.

U. Holmberg, *Mithology of All Races. Finno-Ugric, Siberian*, IV, 1927, (rist.) New York 1964. Questa descrizione dei riti dell'orso presso i Saami contiene una traduzione quasi letterale della fonte svedese più esauriente, datata 1755, insieme al documento del 1775 trattato da Hasselbrink. Cfr. anche altri lavori dello stesso autore pubblicati nel 1925 e 1938 (questi ultimi sotto il nome di Harva).

A. Kannisto, *Materialen zur Mythologie der Wogulen*, Helsinki 1958.

J.M. Kitagawa, *Ainu Bear Festival (Iyomante)*, in «History of Religions», 1 (1961), pp. 95-151 (trad. it. Eliade-Kitagawa, *Studi di storia delle religioni*, Firenze 1985). Utile introduzione allo studio sul Giappone.

H-J. Paproth, *Studien über des Bärenzeremoniell*, I, *Bärenjagdriten und Bärenfesten bei den tungusischen Völkern*, Uppsala 1976. Il miglior studio critico, con una panoramica dell'emisfero nordico a introduzione di un'indagine alquanto ristretta sui riti e sulle feste per l'orso presso i Tunguzi. Riesamina una grande quantità di materiale comparativo e contiene un'esauriente bibliografia. Il II volume, non ancora pubblicato, tratterà degli aspetti mitologici dell'argomento.

F.G. Speck e M. Jesse, *The Celestial Bear Comes Down to Earth. The Bear Sacrifice Ceremony of the Munsee-Mahican in Canada as Related by Nekateit*, Reading/Pa. 1945.

V.N. Tschernjetzow, *Bärenfest bei den Ob-Ugriern*, in «Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae», 23 (1974), pp. 285-319.

Inger Zachrisson e Elisabeth Iregren, *Lappish Bear Graves in Northern Sweden. An Archaeological and Osteological Study*, Stockholm 1974.

CARL-MARTIN EDSMAN

OSSA. In varie parti del mondo le ossa, umane e animali, che resistono al decadimento più a lungo di qualsiasi altra parte del corpo, vengono considerate la sede effettiva della vita, sia che per «vita» si intenda una forza vitale alquanto vaga, sia che si voglia alludere in modo più specifico all'anima (l'«anima dell'osso»). Per questo motivo ai teschi e agli scheletri viene spesso riservata una sepoltura particolare, dopo che le parti molli del corpo si sono decomposte; oppure essi vengono in qualche modo conservati, trattati con speciale venerazione e, talora, usati a scopi magici. Questa concezione spiega il motivo per cui, tra i popoli siberiani, l'adepto che sta addestrandosi alla professione di sciamano sperimenta nella fantasia, per forza di autosuggestione, lo smembramento del suo proprio corpo e poi la restituzione alla vita iniziando appunto dallo scheletro.

L'idea di una rianimazione a partire dalle ossa ricorre con particolare frequenza tra le popolazioni dell'Eurasia settentrionale (ad esempio Saami, Mansi, Khanty, Buriati, Giliaki, Iukagiri, Chukchi): fra questi alcuni sono cacciatori, altri pastori nomadi, altri infine praticano contemporaneamente entrambi i sistemi di vita. L'idea che le ossa siano la sede della vita, un'idea ampiamente diffusa nell'Asia settentrionale, è stata collegata anche all'importanza rituale che le ossa umane rivestono nel Lamaismo tibetano. Il motivo di una rianimazione a partire dalle ossa probabilmente ha origine in una cultura di cacciatori; esso però si incontra anche tra popolazioni ormai dedite all'agricoltura ed anche in culture caratterizzate da una economia più complessa (specialmente in quelle in cui è ancora praticata la caccia, sia pure soltanto in modo occasionale). Il motivo infatti affiora in molti miti, leggende e racconti degli antichi Germani e dei popoli del Caucaso, e inoltre in Africa, America meridionale, Oceania e Australia. Fra le civiltà antiche menzioniamo quelle dell'Iran, dell'Egitto, della Mesopotamia e di Ugarit.

Tracce di questa concezione si ritrovano anche nelle tradizioni e nelle leggende arabo-islamiche e in quelle di Israele, sia nell'Antico Testamento che nella letteratura giudaica postbiblica. Specialmente nei testi poetici dell'Antico Testamento, le ossa spesso appaiono soggetti dotati di vita e di personalità; ad esse vengono attribuiti, in una certa misura, coscienza, sentimenti e attività (cfr. per esempio Gb 4,14; Sal 6,3; 31,11; 32,3; 34,21; 35,10; 38,4; 51,10; 53,6; 102,4; 109,18; Prv 12,4; Is 38,13; Ger 23,9; Lam 3,4). Per questa ragione si attribuisce grande importanza alla conservazione e alla custodia delle ossa (Gn 50,25; Es 13,19; Gs 24,32; 1 Sam 31,13; 2 Sam 21,12-14). Una traccia di queste concezioni è stata riconosciuta anche nella visione di Ezechiele relativa alla rianimazione delle ossa dei morti (Ez 37,1-14).

Le proibizioni relative al trattamento delle ossa ricorrono più di frequente che non le esplicite affermazioni sulle ossa come sede della vita. Così vi sono numerosi divieti che proibiscono di rompere o danneggiare in alcun modo le ossa di animali (specialmente orsi, renne e altri animali che vengono cacciati); queste ossa vengono invece raccolte e disposte con cura. Esse vengono sepolte, oppure esposte su alberi o piattaforme, oppure ancora avvolte nella corteccia degli alberi, o coperte con pietre, rami e così via. Queste pratiche sono attestate specialmente nell'Eurasia settentrionale e nell'America settentrionale, dove sono presenti non soltanto nelle popolazioni menzionate in precedenza, ma anche tra Ceremissi, Samoiedi, Kazaki-Kirghisi,

Tungusi, Iakuti, Ainu, Inuit ed altri ancora. Quando gli animali cacciati sono prevalentemente mammiferi marini, le loro ossa vengono gettate in mare, così come accade per le lische del pesce. Anche la prassi sacrificale dell'antica Grecia, secondo la quale gli dei dell'Olimpo ricevevano soltanto le ossa degli animali sacrificati, avvolte nel loro grasso, mentre la carne veniva consumata dagli uomini durante un pasto sacrificale, è stata spiegata come una sopravvivenza (il cui significata è stato in seguito dimenticato) di questi antichi costumi dei cacciatori.

L'esempio meglio conosciuto del divieto di spezzare le ossa è la proibizione fatta agli Ebrei di rompere un solo osso dell'agnello pasquale (Es 12,46; Nm 9,12); questo divieto viene interpretato in termini tipologici nel Nuovo Testamento (Gv 19,36).

In molti casi noi conosciamo soltanto queste proibizioni o i riti relativi in quanto tali, senza che venga fornita alcuna spiegazione. E spesso, anche in presenza di esplicite spiegazioni, si deve supporre che si tratti di spiegazioni secondarie di pratiche il cui significato originario è andato smarrito. Per questo motivo assai numerose sono state le interpretazioni del divieto di spezzare le ossa, tutte spiegazioni più o meno congetturali. Alcune paiono valide soltanto per luoghi e tempi limitati, come ad esempio la spiegazione del rito come pratica apotropaica: le ossa degli animali cacciati o sacrificati non devono essere spezzate per il timore che le medesime fratture spezzino le ossa degli uomini e degli animali domestici. Altre interpretazioni devono essere considerate infondate o dotate di scarsa verosimiglianza. Soltanto due tra le tante proposte meritano ulteriore attenzione.

1. Secondo Alexander Gahs (1928), queste usanze nascondono un originario sacrificio primiziale, offerto all'Essere supremo come segno di gratitudine per una caccia favorevole. L'oggetto reale del sacrificio era il cervello e il midollo (considerati prelibatezze e dunque parti dell'animale dotate di speciale valore), rispetto ai quali il teschio e le ossa fungevano semplicemente da recipienti. L'uso delle ossa in riti magici per assicurare la riproduzione sarebbe invece più tardo. Wilhelm Schmidt accettò questa interpretazione, la applicò in modo estensivo (anche al di fuori dell'Eurasia settentrionale) a tutti i riti che implicavano l'uso di teschi e di ossa, e la difese in numerose pubblicazioni. Gahs e Schmidt, in accordo con gli studiosi della preistoria Oswald Menghin, Emil Bächler e Heinz Bächler, applicarono questa teoria anche alla documentazione preistorica, ossia ai depositi di teschi e di ossa lunghe di orsi rinvenuti nelle caverne. Questo provocò l'opposizione di altri studiosi di preistoria, ossia di Hugo Obermaier, Hans-Georg Bandi e Johannes Maringer. La discussione, alla quale presero parte anche molti studiosi di etnologia e di storia delle religioni, si concluse con un parziale accordo tra i vari autori: vi sono numerosi casi evidenti di offerte sacrificali di teschi e di ossa lunghe (non soltanto tra i cacciatori ma anche tra i pastori); questi comportamenti, tuttavia, vanno interpretati in genere come sacrifici simbolici dell'intero animale e soltanto raramente come sacrifici volontari del cervello e del midollo in quanto tali. In ogni caso, non tutti i riti e i divieti che riguardano le ossa si possono far risalire ad una originaria offerta primiziale.

2. La spiegazione più ragionevole del diffuso divieto di spezzare le ossa degli animali continua ad essere, tuttavia, l'antica credenza dei cacciatori in una futura rianimazione, che dovrebbe avere inizio appunto dalle ossa non danneggiate. Questa credenza sarebbe ormai scomparsa da tempo dallo stato di coscienza, anche se i riti che ne derivano continuano, come «fossili» del passato, ad essere praticati.

BIBLIOGRAFIA

A. Closs, *Zerstückelung in autosuggestiver Imagination, im Mythos und im Kult*, in «Temenos», 15 (1979), pp. 5-40.

M. Eliade, *Les sacrifices grecs et les rites des peuples primitifs*, in «Revue de l'histoire des religions», 133 (1947-1948), pp. 225-30 (analisi critica di Meuli, 1946).

Ad. Friedrich, *Knochen und Skelett in der Vorstellungswelt Nordasiens*, in «Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik», 5 (1943), pp. 189-257 (fondamentale).

A. Gahs, *Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer bei Rentiervölkern*, in W. Koppers (cur.), *Festschrift, publication d'hommage offerte au P. W. Schmidt*, Wien 1928, pp. 231-68.

J. Henninger, *Zum Verbot des Knochenzerbrechens bei den Semiten*, in *Studi... G. Levi Della Vida*, Roma 1956, I, pp. 448-58.

J. Henninger, *Neuere Forschungen zum Verbot des Knochenzerbrechens*, in *Studia Ethnographica et Folkloristica in honorem Béla Gunda*, Debrecen 1971, pp. 673-702.

J. Henninger, *La défense de briser les os d'un animal*, in *Les fêtes de printemps chez les Sémites et la Pâque israélite*, Paris 1975.

K. Meuli, *Griechische Opferbräuche*, in *Phyllobolia. Für Peter Von der Mühll zum 60. Geburtstage*, Basel 1946, pp. 185-288.

H.-J. Paproth, *Studien über das Bärenzeremoniell*, I: *Bärenjagdriten und Bärenfeste bei den tungusischen Völkern*, Uppsala 1976 (specialmente pp. 11-47).

H.W. Robinson, *Bones*, in J. Hastings (cur.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, II, Edinburgh 1909.

JOSEPH HENNINGER

PELLEGRINAGGIO. Ogni credente, a qualunque cultura e religione appartenga, può talora guardare oltre i monumenti e i luoghi di culto che gli sono familiari e sentire il richiamo di qualche luogo più lontano e rinomato per fama miracolosa oppure perché laggiù la fede si rinnova: può allora decidere di farvi un viaggio. La meta del viaggio può essere Benares per gli induisti, Gerusalemme per Ebrei, cristiani e musulmani, la Mecca per i musulmani, Meiron per gli Ebrei, Ise (in Giappone) per gli scintoisti o Saikoku (sempre in Giappone) per i buddhisti, come migliaia di altri luoghi. Al di là delle differenze di cultura e di religione, in tutti i pellegrinaggi si riscontrano alcune strutture affini: per questo la cronaca di un particolare pellegrinaggio può servire per delineare le caratteristiche fondamentali di tutto il genere. Il processo che sta alla base del pellegrinaggio si può sintetizzare nel modo seguente.

Innanzi tutto, appare un santo in un certo luogo, avviene un miracolo e una gran folla di devoti si accalca sul luogo dell'accaduto; più tardi i devoti erigono un monumento commemorativo.

Ancora oggi molti malati rivolgono al santo, nel profondo del loro cuore, una promessa di questo genere: «Se mi aiuterai, io farò un viaggio fino al tuo santuario e là pregherò». Il viaggio dovrà essere arduo, pieno di inconvenienti, ma la meta costituisce una fonte di richiamo che, con la sua promessa di risanare corpo e spirito, farà dimenticare ogni passata traversia.

Il pellegrino parte con entusiasmo e durante il viaggio si aggrega ad altri che vanno nella sua stessa direzione; con loro allaccia vincoli di amicizia. Nel viaggio ci si ferma a varie stazioni per riprendere le forze; quando infine da lontano si comincia a scorgere la meta, la gioia è grande. Il pellegrino entra nella zona sacra consapevole di vedere coi propri occhi il luogo dove si sono verificati eventi miracolosi e di sfiorare un suolo sacro; il senso della sacralità finisce per pervaderlo completamente, infondendogli un senso di soggezione. Alla fine, quando tocca con le sue mani il principale monumento del luogo sacro, vi resta a lungo accanto, in preghiera e in raccoglimento.

Infine, dopo aver fatto delle offerte e il giro dei monumenti minori del luogo, mangia qualche cibo sacro, acquista alcuni oggetti ricordo e ritorna a casa lieto perché la sua afflizione se ne è andata. Al suo arrivo a casa viene accolto dai familiari e dagli amici che condividono le benedizioni piovute su di lui.

L'esperienza del pellegrinaggio. Il pellegrinaggio ha la classica struttura tripartita, che è tipica del rito di passaggio. Essa comprende: 1) fase di separazione (l'inizio del viaggio); 2) fase liminale (durante il viaggio e poi all'arrivo al luogo santo fino al momento del contatto con il «sacro»); 3) fase di riaggregazione (il ritorno). Il pellegrinaggio va distinto dall'iniziazione perché il viaggio del pellegrino è rivolto verso un centro situato «al di là», senza passare attraverso una soglia che segna un mutamento nella condizione sociale dell'individuo (eccezion fatta per il pellegrinaggio arabo alla Mecca). La fase intermedia del pellegrinaggio è caratterizzata dalla percezione del temporaneo allentamento dei normali rapporti sociali e da un senso di profonda *communitas*, di solidarietà con gli altri, così come dalla preferenza accordata all'abbigliamento semplice, dalla percezione della prova da superare e da una riflessione generale sulla propria religiosità. Il movimento è l'elemento caratteristico del pellegrino, che

viene attratto da una forma di magnetismo spirituale che emana da ogni centro di pellegrinaggio.

Libertà dalle strutture sociali. Il temporaneo allentamento dei vincoli sociali che caratterizza un viaggio di pellegrini è un fatto condiviso anche da altri tipi di personaggi: i turisti e i mistici. I primi possono in fondo essere dei pellegrini, in un certo senso, almeno i più motivati tra loro, poiché, forse in contrasto col loro ambiente originario, eleggono a centro preferenziale un luogo periferico rispetto alla loro società. Come i pellegrini, anche i turisti visitano posti lontani e possono vivere esperienze trascendenti in quella particolare situazione di liminalità che li rende svincolati da ogni preciso legame sociale. Pertanto il loro viaggio in luoghi lontani può essere assimilato a una sorta di misticismo esteriore. I mistici, dal canto loro, compiono invece un viaggio sacro intimo, un pellegrinaggio interiore. Ciò che accomuna queste tre categorie di viaggiatori è, comunque, la temporanea liberazione dai legami di qualsiasi struttura sociale.

Communitas. È il sentimento che di norma provano i pellegrini durante la loro vita di gruppo: è una forma di solidarietà umana che li spinge a parlare del proprio gruppo come dell'unica possibile forma di società senza classi. In ogni caso, tale *communitas* si determina sulla base della condivisione di valori, credenze e regole appartenenti a una religione storica ben precisa (sono proprio certe norme e consuetudini a sviluppare nell'animo del pellegrino quel particolare senso di assorbimento totale nella situazione che sta vivendo). Il pellegrinaggio, pertanto, nella sua forma più sentita è qualcosa che sancisce un divario tra le diverse religioni e incoraggia l'atteggiamento esclusivista che fa dire «la nostra (religione) è l'unica».

Così si spiega forse come mai i pellegrini sono di solito conservatori in campo sociale mentre i loro critici sono di solito di matrice liberale. Assai spesso, infine, il pellegrinaggio risulta essere una forma di religiosità popolare nell'ambito della quale le persone partecipanti tendono a custodire gelosamente i loro costumi e le loro norme tradizionali. Si verifica pertanto il paradosso per il quale spesso le chiamate a raccolta per ottenere l'indipendenza nazionale si sono compiute sotto l'insegna di un determinato centro di pellegrinaggio (è il caso di Nostra Signora di Guadalupe in Messico e della Madonna Nera di Czestochowa in Polonia).

Il pellegrinaggio è stato un fenomeno che ha sempre prodotto preoccupazioni nella gerarchia ufficiale, trattandosi di una forma di religiosità sviluppatasi spontaneamente fuori dai centri organizzati oppure in luoghi consacrati, spesso senza rispettare, di conseguenza, le più strette norme imposte dalla struttura religiosa. Si spiega così la caratteristica democraticità di fondo della concezione e il motivo per cui il pellegrinaggio può essere ritenuto, col suo spirito di *communitas*, potenzialmente sovversivo.

Magnetismo spirituale dei centri di pellegrinaggio. Diversi fattori concorrono a formare il particolare magnetismo emanante dai centri di pellegrinaggio: può trattarsi di un'immagine di età antichissima oppure di origine divina. Tali immagini possono poi essere diversissime: si va dal dipinto della Vergine di Czestochowa, all'immagine abbigliata come una bambola di Tlaxcala (Messico), fino alla colossale statua del Buddha in Sri Lanka. Tutte queste immagini esercitano comunque un richiamo di tipo religioso che ha il potere di risvegliare gli spiriti e le coscienze. Talvolta è la stessa ambivalenza caratteristica delle immagini, legata al dilemma se esse siano divine in se stesse oppure no, a intensificarne il fascino. Anche la fama di guarigioni miracolose può costituire un richiamo molto intenso. Sembra che tali miracoli possano verificarsi quando si sviluppano insieme un forte senso del soprannaturale e un profondo senso di solidarietà e cameratismo con coloro che condividono la stessa esperienza. Benché gli studi neurologici condotti su questi effetti dell'esperienza religiosa siano agli inizi, il fattore del recupero della salute risulta avere un notevole peso nell'esperienza comune. Le storie di guarigioni miracolose tramandate e ripetute possono pertanto costituire materiale degno di ulteriori studi.

Molti centri di pellegrinaggio sono sedi di apparizioni di esseri soprannaturali: il magnetismo esercitato dal luogo è in tal caso forte e del tutto indipendente dal possesso o meno da parte del luogo in questione di qualche attrattiva o rinomanza. Ai pellegrini importa toccare con mano le cose che hanno avuto parte nell'episodio dell'apparizione, perché attraverso la concreta esperienza del tatto si sentono anch'essi parte di quell'evento originario.

Anche il luogo di nascita, oppure quello dell'attività, o la tomba di un santo possono essere ugualmente pieni di richiami per i pellegrini. In questo caso anche la conformazione naturale del sito o certe sue caratteristiche (fiumi, caverne, montagne, isole o certe bizzarrie della natura) hanno un peso nell'esercitare un influsso magnetico sui devoti (è il caso, per esempio, della grotta di Amarnath, in India, all'interno della quale una eccezionale formazione di ghiaccio è ritenuta un'incarnazione di Śiva). La natura, ai confini del mondano, può rappresentare il punto di ingresso nel dominio dello spirituale.

In ogni caso la numinosità di un luogo di pellegrinaggio è palpabile. A partire dalla sua istituzione, esso assume un carattere di durevolezza che si dipana nel corso della storia gradualmente.

Classificazione storica dei pellegrinaggi. I pellegrinaggi sono sorti in differenti epoche storiche, con caratteristiche diverse. Secondo una tipologia che è basata essenzialmente sulla storia occidentale, ma che risulta estensibile anche ad altri ambiti culturali, è possibile classificare i pellegrinaggi come arcaici, prototipici, dell'apogeo, moderni.

Pellegrinaggio arcaico. Alcune tradizioni di pellegrinaggio risalgono a tempi antichissimi e sulla loro istituzione non si sa quasi nulla. Alcune di queste tradizioni arcaiche, come quella degli Indios messicani Huichol, mantengono in vita un complesso codice di simboli. Altre tradizioni sono state invece soffocate dalle sovrapposizioni di religioni più tarde, benché in molti casi siano ancora ravvisabili le consuetudini più antiche. Anche la stessa *communitas* che caratterizzava certi luoghi di devozione antichi può essere un incentivo per una nuova istituzione. Casi di un siffatto sincretismo sono riscontrabili nel caso della Mecca e di Gerusalemme in Medio Oriente, di Izamal e Chalma in Messico, di Canterbury in Inghilterra. A proposito di quest'ultima località, è nota la sanzione di essa come luogo eletto per via del messaggio inviato da papa Gregorio Magno ad Agostino di Canterbury riguardante l'invito a «battezzare» i costumi degli Anglo-Sassoni, portandoli all'interno della nuova religione.

Pellegrinaggio prototipico. I pellegrinaggi inaugurati dai fondatori di qualche religione o dai loro primi discepoli o da importanti divulgatori del messaggio religioso sono definibili come «prototipici». Come in tutte le nuove fondazioni, queste tradizionali mete di pellegrinaggio sono contrassegnate da episodi di apparizioni e da miracoli che attirano sciami di pellegrini che compiono i dovuti atti di devozione, pregano, toccano gli oggetti del sito, lasciano incisioni sugli alberi e così via. Man mano che cresce l'impulso della *communitas*, si sviluppa anche un movimento di contrasto che sovente accresce la popolarità del centro in questione. Ben presto si sviluppa anche una tradizione narrativa particolare, accompagnata da testi sacri relativi al fondatore. Viene eretto un monumento e si organizza una struttura ecclesiastica. Pellegrinaggi prototipici del Cristianesimo sono Roma e Gerusalemme, per l'Ebraismo Gerusalemme, per l'Islamismo la Mecca, per l'Induismo Benares e il monte Kailas, per il Buddhismo Bodh Gaya e Sarnath (India) e infine Ise per lo Scintoismo. Sovente in questi luoghi i pellegrini riproducono gli eventi relativi ai tempi della fondazione dei centri medesimi.

I pellegrinaggi dell'epoca di massima fioritura. All'apogeo di una tradizione di pellegrinaggio viene costruito un monumento commemorativo elaborato, carico di simboli, mentre tutt'intorno sorgono monumenti minori, un mercato e degli ostelli e fanno la loro comparsa i pellegrini «di professione». Nel Medioevo, quando l'aumentare della potenza islamica impediva i pellegrinaggi in Terra Santa, come compensazione a questo impedimento si crearono altri centri di devozione in Europa. Una santa reliquia era spesso il fulcro della devozione (come il velo della Madonna a Chartres, in Francia). I pellegrinaggi del Nuovo Mondo si riallacciano ai loro antecedenti medievali, anche se in questo caso c'è scarsità di reliquie, compensata peraltro dalla prevalenza delle immagini sacre in queste regioni.

Frattanto, presso molti centri europei, il pellegrinaggio aveva iniziato il suo declino e gli edifici commemorativi erano così stipati di oggetti simbolici che il loro significato originario era stato dimenticato. Fu così che nell'età della Riforma e del Puritanesimo molti di questi centri divennero bersaglio degli iconoclasti e furono soppressi (è il caso di Walsingham, in Inghilterra).

Erasmo da Rotterdam, William Langland, Wycliff, Hugh Latimer e Calvino si opposero con lo zelo dei riformatori all'eccessivo rilievo conferito alle immagini in quelle forme di devozione. Oggi, invece, una qualche opposizione a certe forme di devozione sorte in alcuni centri (come a Joazeiro, nello Stato brasiliano di Bahia, e a Necedah, nel Wisconsin) proviene dal Vaticano, che è assai prudente nel ratificare attraverso i canali ufficiali l'effettiva miracolosità di certe apparizioni. Anche in Israele i rabbini vegliano sulle presunte irregolarità di diversi pellegrinaggi popolari alle tombe dei «santi» (*tsaddiqim*).

Il pellegrinaggio moderno. Ovunque nel mondo, gli ultimi due secoli hanno visto un nuovo tipo di pellegrinaggio, con adepti entusiasti ed alto grado di devozione. Si tratta di un pellegrinaggio sempre più «tecnologico», che si effettua in aereo o in automobile ed anche i centri di pellegrinaggio si sono adeguati ai tempi producendo, ad esempio, una loro stampa specializzata e diffondendo opuscoli. Le aree di raccolta del pellegrinaggio moderno sono le grandi città industriali. In ogni caso, il messaggio di richiamo proveniente dai luoghi di devozione è ancora tradizionale, pur essendo adeguato ai valori odierni. Molti pellegrinaggi cattolici hanno come impulso la fama dell'apparizione della Vergine ad umili personaggi, con un messaggio che invita alla penitenza, oppure il conferimento alla località di una speciale prerogativa risanatrice (si pensi a Lourdes).

Altri centri sono sorti dalle ceneri di luoghi di pellegrinaggio ormai decaduti. Di solito un devoto riceve un messaggio che comunica nuovi miracoli e s'inaugura così una nuova meta di pellegrinaggio (Aylesford, in

Inghilterra). Tutti i tipi di pellegrinaggio, tanto i centri di santità come i luoghi di apparizione, sono diffusi anche in altre parti del mondo, dal Giappone ad Israele (dove si effettua un pellegrinaggio alla tomba del santo rabbino Uri di Beersheva).

Conclusioni. Il pellegrinaggio è un processo e un fenomeno spontaneo in continua evoluzione, senza precise strutture di base, fuori dai confini della religiosità ortodossa. È essenzialmente un tentativo di esperienza diversa piuttosto che un passaggio ad una condizione più elevata. La sua resistenza, la sua elasticità, la sua capacità di rinnovamento nel tempo e la stessa diffusione mondiale del fenomeno, testimoniano quanto sia profonda per certi uomini questa esperienza, superiore spesso al potere delle parole. [Vedi *RELIQUIA*].

BIBLIOGRAFIA

Z. Aradi, *Shrines to Our Lady around the World*, New York 1954 (repertorio dei luoghi di pellegrinaggio mariano).

S.M. Bhardwaj, *Hindu Places of Pilgrimage in India. A Study in Cultural Geography*, Berkeley 1973.

J.M. Kitagawa, *Three Types of Pilgrimage in Japan*, in E.E. Urbach, R.J. Zwi Werblowsky e Ch. Wirszbusky (curr.), *Studies in Mysticism and Religion Presented to G. Scholem*, Gerusalemme 1967, pp. 155-64 (analisi dei pellegrinaggi alle montagne sacre, ai templi e ai monumenti commemorativi nonché ai luoghi resi sacri da un santo: uno studio pionieristico).

L. Kriss-Rettenbeck (cur.), *Wallfahrt kennt keine Grenzen*, München 1984 (studio sui nuovi aspetti del pellegrinaggio cristiano).

E.A. Morinis (cur.), *Sacred Journeys. The Anthropology of Pilgrimage*, in stampa (riferimenti essenziali ai vari tipi ed aspetti di pellegrinaggio, in ogni parte del mondo, con gli strumenti scientifici più aggiornati).

Palestine Pilgrim Text Society, London: i voll. I, III e X (1891-1897) costituiscono fonti di eccezionale importanza, perché contengono le relazioni di viaggio dei primi pellegrini in Terra Santa.

J.J. Preston, *Methodological Issues in the Study of Pilgrimage*, in E.A. Morinis (cur.), *Sacred Journeys* ..., cit. (un saggio accurato e illuminante di introduzione ai vari aspetti del pellegrinaggio).

V. Turner, *Pilgrimage as Social Process*, in *Dramas, Fields and Metaphors*, Ithaca/N.Y. 1974, pp. 167-230 (si tratta del primo moderno studio antropologico sul pellegrinaggio, che coglie opportunamente il sorgere della *communitas* e la presenza di un sentimento di umanità).

V. ed Edith Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, New York 1978 (studio antropologico sugli aspetti culturali, simbolici e teologici del pellegrinaggio, con particolare riferimento a Messico, Irlanda, età medievale e devozione mariana).

EDITH TURNER

PERCUSSIONI E RUMORE. Molti sistemi di credenze e molte pratiche religiose di ogni parte del mondo comportano l'uso generale e specifico di suoni da percussione e di rumori, con funzioni varie. In questo articolo abbiamo scelto alcuni esempi di funzioni svolte da tali elementi in particolari tradizioni rituali sacre e profane. Accenneremo inoltre all'esperienza del rumore e del suono da percussione come parte integrante dell'espressione rituale in vari contesti, e faremo qualche riflessione sui possibili effetti psicologici di tale genere di suono.

Per *suono da percussione* intendiamo quello il cui tono e la cui durata sono in genere definibili in termini precisi, e che viene prodotto da strumenti convenzionali creati dall'uomo e appartenenti alle famiglie dei membranofoni e degli idiofoni. *Rumore* si riferisce invece a suoni non specificabili quanto a tono e durata precisi, e praticamente prodotti da qualunque fonte, dai petardi alle grida umane, ai suoni che imitano quelli della natura. La differenza principale fra il suono da percussione e il rumore sta ovviamente nel fatto che il tono della percussione appartiene per se stesso a un sistema musicale, mentre il rumore è generalmente prodotto o emesso al di fuori di un sistema musicale sonoro (ossia al di fuori di una sequenza periodica di vibrazioni e di una ben definita e organizzata teoria musicale). Distinzione che non implica in alcun modo un giudizio di valore estetico, dato che rumore e suono da percussione possono avere una pari, benché affatto diversa, capacità espressiva.

Percussioni. L'uso delle percussioni per sottolineare determinati momenti di solennità e intensità del rituale è pratica largamente diffusa nel mondo. Prodotti dal gong, dalle campane, dai tamburi o da altri idiofoni o membranofoni, suoni percussivi di ogni genere hanno probabilmente fatto parte integrante, fin dalla sua origine, del rituale religioso organizzato. Il valore specifico attribuito dall'uomo a tali suoni nei contesti rituali è riflesso nell'importanza che le religioni riconoscono a tutti gli strumenti musicali e particolarmente a quelli a percussione. Ad esempio, in molte religioni tradizionali dell'Africa occidentale e in quelle corrispondenti afro-brasiliane e afro-cubane, il tamburo ha una funzione così importante nella vita rituale di queste comunità da venir sacralizzato mediante cerimonie quasi battesimali. Questi «battesimi» comprendono spesso sacrifici animali e offerte di cibo consacrato per conferire forza spirituale agli strumenti, mettendoli così in grado di adempiere le loro funzioni essenziali, quelle cioè di invocare e chiamare gli dei e determinare quindi il possesso spirituale degli iniziati. È tuttavia chiaro che ogni particolare associazione rituale dei tamburi è caratteristica di specifiche culture.

L'ipotesi, largamente diffusa fra gli etnologi, secondo cui a far scattare la *trance* o la possessione sarebbe un potere intrinseco degli strumenti a percussione, e particolarmente dei tamburi, è piuttosto dubbia. I neurofisiologi hanno tentato, mediante esperimenti di laboratorio, di stabilire gli effetti organici e neurologici di certi tipi di onde sonore, prescindendo dai fattori culturali. Si è notato che il rullo del tamburo, in particolare, è una fonte sonora capace di colpire l'orecchio interno. Tuttavia, gli etnomusicologi tendono a respingere le varie teorie neurofisiologiche sull'effetto dei tamburi, perché le condizioni di laboratorio non possono corrispondere al contesto della reale esecuzione; inoltre perché l'identificazione di certe frequenze, che causerebbero alterazioni all'onda telepatica, è indifferentemente applicabile alla musica che induce e a quella che non induce *trance*; infine perché il livello di astrazione di teorie del genere ignora il condizionamento psicologico insito nel sistema culturale delle credenze e pratiche religiose. Gilbert Rouget (1985), fra gli altri, ha dimostrato che la questione delle relazioni fra la possessione spiritica e la musica e gli strumenti musicali non può essere posta in termini universali, poiché la natura di tali relazioni è in genere dettata dai dogmi religiosi individuali.

Nei rituali delle culture indigene americane, il tamburo occupa un posto centrale. Per gli Araucani del Cile e dell'Argentina sudoccidentale, il tamburo sacro chiamato *kultrún* è un chiaro esempio del significato simbolico rituale attribuito a uno strumento. Il tamburo accompagna le esibizioni vocali del *machi* (medico donna o sciamano) nei riti di fertilità, nei riti iniziatici, funebri, di grande o piccola terapia e di diagnosi. Il *kultrún*, tamburo di legno a una sola testa e suonato con la mazza, è decorato con disegni simboleggianti la cosmogonia degli Araucani. Come riferisce María Ester Grebe (1973), questi disegni rappresentano il dualismo strutturale della cultura di quel popolo: vi sono dipinti, infatti, il mondo soprannaturale e le varie divisioni della Terra, come pure i connotati spaziali del bene (Est, Sud) e del male (Ovest, Nord). La forma a «vaso» del tamburo e il legno di alloro di cui è costituito implicano altre associazioni mitiche. Prima che la testa venga fissata al corpo dello strumento, si depositano all'interno vari oggetti rituali (monete, semi di piante officinali, peli di animale, grano e cereali): i prodotti naturali della Madre Terra stanno a significare la fertilità del suo grembo. Inoltre, l'alloro è l'albero cosmico degli Araucani che, come il *kultrún* ricavato dal suo legno, ha il potere di «proiettare il possessore verso il cielo» (Grebe). Qualcosa di molto simile avviene per gli sciamani siberiani e dell'Asia interna che, nella loro *trance* magica, credono di viaggiare nell'aria seduti sui loro tamburi.

Oltre alle sue varie funzioni di comunicazione col soprannaturale, particolari poteri terapeutici vengono attributi al *kultrún*, mediante la sua associazione al canto dello sciamano e mediante la sua efficace lotta contro lo spirito del male (*wekufi*). Senza di ciò, sarebbe impossibile la funzione diagnostica, profilattica e curativa dello sciamano. Tali funzioni assegnate agli strumenti musicali sono comuni nelle culture indiane sudamericane. Secondo Alfred Métraux (1963), il potere medicinale degli strumenti musicali sciamanici sta nella loro capacità di descrivere col loro suono le voci degli spiriti. Inoltre, la maggior parte delle mitologie indigene concorda nell'attribuire a questi strumenti un'origine antica quanto il mondo stesso. Le alte culture precolombiane dell'America centrale e meridionale attribuiscono un ruolo particolarmente importante agli strumenti a percussione nei rituali sacri. Esemplari archeologici di *teponaztle*, stretti tamburi aztechi, e di *huehuetl*, tamburi cilindrici verticali, rivelano, attraverso la straordinaria minuziosità degli intagli, le funzioni rituali cui erano chiamati. I numerosi codici messicani forniscono anche informazioni iconografiche sull'importanza di questi strumenti in specifiche scene rituali. Allo stesso modo, i famosi dipinti murali del tempio di Bonampak (circa VIII secolo d.C.), nello stato di Chiapas, provano l'importanza dei tamburi e dei grandi sonagli nelle processioni rituali maya. Fra gli Inca, un piccolo tamburo a doppia testa, detto *tinya*, conferiva un potere magico di valore rituale, ancora vivo nella memoria delle comunità indiane attuali. Nel Perù contemporaneo (ad Ayacucho e Huancavelica), nelle cerimonie di carnevale e in certi rituali specifici della marchiatura del bestiame, si suona il *tinya* con una mazza zoomorfa. L'esatta natura del potere magico di tale tamburo non è verbalizzata dai percussionisti indios, ma viene prontamente riconosciuta. Nell'attuale Cajamarca, sempre in Perù, prima che si fissi saldamente la testa del tamburo, un'antica usanza vuole che si inseriscano nel corpo dello strumento spicchi d'aglio e pepe rosso per rafforzare il potere magico del suono. Nel Perù antico, la sacralità di numerosi strumenti a percussione è confermata da alcune Cronache spagnole del XVI secolo, che descrivono le vesti lunghe e lussuose indossate dai suonatori di tamburo nelle occasioni solenni. Oggigiorno, a Puno, in occasione di speciali avvenimenti festivi, i suonatori indossano un abbigliamento che si richiama al condor mitico.

Le percussioni hanno un ruolo importante anche nei rituali sacri e laici di molte altre culture. In India, per esempio, il tamburo popolare *ḍholak* (di legno, a dop-

pia testa e a forma di barile) accompagna il canto nelle cerimonie della nascita e del matrimonio. Il suo suono trasmette le notizie nei villaggi, preannuncia la buona sorte e si unisce a quello dei cembali nell'esecuzione dei canti devozionali. Nell'India meridionale, l'istruzione religiosa popolare comprende la rappresentazione della storia religiosa, nota come *Harikathā*. Il recitante sviluppa una specie di monodramma con l'ausilio di un musico e l'accompagnamento musicale di almeno un *mṛdaṇga*, altro tamburo a doppia testa e a forma di barile. Nell'India settentrionale, il canto devozionale noto come *kīrtana* (usato nel canto in nome e in onore di Kṛṣṇa) venne reso popolare dal mistico visnuita Caitanya (1486-1533), considerato l'inventore di strumenti come il *mṛdaṇga* e i cembali. Nel suo desiderio di rendere il *kīrtana* accessibile a tutti, si dice abbia introdotto in questa musica il *khola* (tamburo fatto di argilla) e il *karatāla* (cembalo di ottone), non solo perché questi strumenti erano a portata della povera gente, ma anche perché bene appropriati all'espressione di questo tipo di culto revivalistico e al misticismo devozionale insito nel *kīrtana*.

Molte tradizioni religiose hanno ovvie implicazioni per quanto riguarda gli attributi ascritti agli strumenti a percussione. I dogmi di tali religioni attribuiscono spesso agli strumenti musicali particolari significati simbolici, al punto che vengono ritenuti non meri manufatti, ma uno speciale riflesso, per associazione, dei caratteri degli spiriti o delle divinità. Nel Candomblé afro-brasiliano, ad esempio, il ciclo rituale funebre, noto come Axêxê nel culto nagô, o come Azeri nel culto gege (ambedue derivati dagli Yoruba-Fon dell'Africa occidentale), viene adempiuto poco dopo la sepoltura di un iniziato e richiede una zucca a fiasca (suonata con bastoncini) presso i Nagô, e un orcio di terraglia (suonato percuotendo l'apertura con una ventola di paglia) presso i Gege. La cerimonia Axêxê assicura l'accoglienza dell'iniziato defunto nel gruppo di culto dei primi antenati della creazione. La sua funzione pratica è quella di cacciare lo spirito di Iku (la Morte). Tutti i manufatti utilizzati nella cerimonia vengono infine infranti e diventano parti del *carrego* («fardello della morte»). Poiché le zucche e gli orci servono ad evocare lo spirito dei morti, vengono fatti a pezzi dopo il rito e infine sono abbandonati in un luogo particolare rivelato per divinazione. Il *carrego* simboleggia la rottura finale dei legami fra il defunto e il centro del culto; siccome nel corso del rito i tamburi si personificano, vanno poi distrutti allo scopo di perfezionare tale separazione.

L'esatta comprensione dell'esperienza del suono da percussione e dei suoi effetti sui membri di un certo gruppo culturale è possibile solo attraverso la conoscenza delle specifiche credenze collegate al suono e agli oggetti che lo producono. È esemplare al riguardo la famiglia dei tamburi *batá* (a doppia testa, suonati orizzontalmente) nella religione afro-cubana dei Lucumi, appartenenti alla stirpe yoruba. In quel paese, i tamburi *batá* vengono soprattutto adibiti al culto di Ṣango, dio del tuono e del fuoco. Sia in Africa che a Cuba, questa famiglia di tamburi comprende tre strumenti di diversa grandezza, e, benché in Africa possano avere funzioni separate, a Cuba debbono suonare in trio, dal momento che essi (chiamati, dal maggiore al minore, *iyā*, *itótele* e *okónkolo*) vengono considerati collettivamente gli organi dell'espressione sonora del dio Ana. Secondo la tradizione ortodossa, i tre tamburi vanno ricavati da un unico tronco di un certo albero sacro: ciò sottolinea l'unità del trio mediante il quale la divinità parla e si manifesta. Il trio possiede (l')*afóuobó*, un segreto particolare noto soltanto ai sacerdoti di Ana. Il sacro, magico potere dei tamburi deriva da questo segreto, materialmente simboleggiato da alcuni semi sacri, da conchiglie e da altre sostanze poste in un sacchetto di pelle animale che viene inserito nel corpo del tamburo *iyá*. Inoltre, durante la costruzione dello strumento, vengono inserite nella sua cavità certe piante sacre (chiamate a Cuba *éggüe*), che col tempo andranno in polvere: questa polvere conferisce allo strumento il suo definitivo potere spirituale. È il *diloggún* (oracolo rivelato dalla divinazione) a stabilire gli specifici oggetti da utilizzare. In teoria, va fatta annualmente un'offerta di cibo sacrificale e di sangue animale per assicurare la continuità del potere e dell'efficacia del tamburo. La natura soprannaturale del *batá* è evidenziata dalla credenza di certi suonatori di tamburo che il loro strumento in talune occasioni suoni da sé misteriosi rulli o ritmi. Quando ciò accade, il suonatore consulta immancabilmente un indovino (*babalawo*), che a sua volta consulta l'oracolo.

Nonostante la grande cura posta nella costruzione e nella consacrazione dei tamburi, capita talvolta che il tamburo non renda il suono pieno e chiaro previsto, oppure che la sua sonorità si alteri col tempo. In questi casi si dà una spiegazione liturgica e il tamburo viene ritirato dal trio (ma mai distrutto). Su che cosa si basi tale giudizio estetico, è solo possibile fare delle ipotesi; comunque sia, con ogni probabilità i suonatori apprendono dai maestri e dalla propria esperienza pratica quale debba essere l'ideale suono specifico di un tamburo chiamato ad adempiere funzioni musicali trascendentali e liturgiche. Il suono, in questo caso, viene equiparato a una vera e propria manifestazione del soprannaturale.

Molti idiofoni sembrano diretti attributi delle numerose divinità del pantheon africano occidentale.

Presso gli Yoruba, ad esempio, la doppia campana *adjá* è la personificazione di alcuni attributi di Ogun, dio del ferro e della guerra. I sacerdoti di Ogun, prima dei loro sermoni alla comunità, agitano sempre l'*adjá*, come se lo strumento rappresentasse la voce del dio. A Bahia, in Brasile, l'*adjá*, o *xerê*, agitato dall'officiante del culto o da un suo assistente sopra la testa degli iniziati, fa da esplicita invocazione a tutti gli dei (*orixás*), così che i devoti possano rispondere (mediante la possessione dello spirito) alla «voce» del loro dio, udita attraverso il tamburo. Sempre a Bahia, l'auspicio di campane e sonagli al fine della possessione dello spirito è chiaramente indicato dal fatto che parecchi degli *ogan* (protettori civili) del centro cultuale dispongono di tali strumenti in quella parte del rituale in cui ha luogo l'invocazione agli dei.

Rumore. Al paragone, poco si sa e poco è testimoniato circa l'uso e la funzione del rumore nei rituali religiosi. In generale, i rumori di vario genere servono a richiamare l'attenzione della comunità su momenti particolari di un rituale. Il loro effetto psicologico si basa probabilmente sia sull'attesa che sull'associazione. In molte culture, i passaggi solenni del rituale vengono sottolineati da scoppi di petardi, come negli Stati messicani di Puebla e Veracruz, dove si esegue la precolombiana *danza de los voladores*. Nel momento in cui tutti i sei od otto «volatori» raggiungono la cima del palo sacro (o «albero della vita») e incominciano a volar giù (portando metaforicamente i messaggi degli dei sulla terra e scendendo, come uccelli simbolici, a fertilizzarla), scoppiano in cielo fragorosi petardi. Analogamente, a Bahia, nella cerimonia pubblica chiamata Xirê, il momento più solenne, con gli iniziati in stato di possessione, quando tutti gli dei fanno il loro ingresso nella sala principale delle danze del centro cultuale, è annunciato all'intera comunità dallo scoppio di petardi: momento di pienezza religiosa che induce un senso di esultanza, di impressionante grandiosità e di timor sacro.

Forse uno dei più antichi generatori di rumore associato ai riti religiosi è il *semantron* o *simandron* (noto anche come *klepalo* nelle lingue slave), che produce una specie di fragore sacro e consiste in un'asse di legno o in un piatto metallico sospesi e percossi con un bastone o un maglio. Era largamente in uso in Occidente fino all'avvento della campana nelle chiese occidentali (circa VII secolo), il *simandron* era largamente in uso per chiamare la gente alla preghiera, ed ha tuttora questa funzione in alcune chiese ortodosse e cristiane orientali, particolarmente in monasteri, come quello di San Giovanni nell'isola greca di Patmos e quello di San Gregorio sul Monte Athos. Quale potesse essere il suo effetto psicologico si può solo supporre. Indubbiamente il suo fragore era ed è tuttora considerato adatto non solo a richiamare immediatamente l'attenzione, ma anche a comunicare quel senso di urgenza e di obbligo, di mistero e di temibile solennità che è insito nell'atto di pregare.

Anche le urla hanno una parte notevole in vari sistemi religiosi di ogni parte del mondo. Nei riti di possessione africani e afro-americani, gli dei hanno un grido particolare, chiamato *ilá* in Brasile e nel territorio yoruba, grido che identifica la personalità del dio e il momento preciso della possessione dello spirito. Certamente questi gridi o urli vanno classificati come «rumori» (diversamente dal canto nel senso usuale). Nei culti giamaicani afro-cristiani, come il culto Pukkumina, o nelle religioni afro-cubane non cristiane, urla di tipo particolare accompagnano spesso la *trance* o la possessione. I gemiti e le emissioni vocali simili a suoni di tromba che ricorrono durante la Pukkumina a esprimere la «sofferenza dello spirito» consistono soprattutto in una inspirazione ed espirazione ritmica e rumorosa che provoca iperventilazione e induce lo stato di possessione. Analogamente, il Ronconeo afro-cubano, eseguito nei riti sacri, consiste nella stessa inspirazione ed espirazione di aria che accompagna il movimento delle braccia in su e in giù da parte dei fedeli. Nel respiro ritmico si avvertono chiaramente due gradi alterni di tonalità, alta per l'inspirazione, bassa per l'espirazione, che, secondo Fernando Ortiz (1952), suonano come un rauco rullo di tamburo bitonale. Si tratta di rumori provocati dal meccanismo della respirazione, senza l'intervento delle corde vocali.

Nei rituali religiosi anche la fiducia nel battimano è relativamente diffusa. Oltre alla frequente funzione di rafforzare o accrescere i ritmi che accompagna, il battimano costituisce in molte culture un linguaggio altamente simbolico, attraverso cui si esprimono le emozioni collettive. Alcuni popoli dell'Africa centrale, ad esempio, concepiscono il battere ritmico delle mani come espressione di religiosità esaltante: si ritiene, cioè, che i suoni emessi dal corpo umano raggiungano gli dei direttamente, come intima emanazione dello spirito. Nell'Africa occidentale e nelle aree culturali del Brasile e di Cuba in cui si pratica la divinazione Ifa, la lettura dei segni positivi da parte del *babalawo* (indovino) viene accompagnata da battimani, indice di approvazione e di gioia. La funzione del suono in questi contesti rituali appare sostanzialmente quella di un segno di transizione.

[Vedi *TAMBURI SACRI*].

BIBLIOGRAFIA

G. Béhague, *Patterns of Candomblé Music Performance. An Afro-Brazilian Religious Setting*, in G. Béhague (cur.), *Performance Practice. Ethnomusicological Perspectives*, Westport/Conn. 1984, pp. 222-54. Viene illustrata la funzione dei tamburi e di altri strumenti a percussione in una religione africana, con notizie dettagliate sulla sacralizzazione dei tamburi e sullo stato sociale dei relativi suonatori nel gruppo.

F. Chaitanya Deva, *Musical Instruments of India. Their History and Development*, Calcutta 1978. Studio assai ampio dell'organologia indiana, che ricollega la storia degli strumenti musicali a molte altre notevoli fonti.

María Ester Grebe, *El Kultrún mapuche. Un microcosmo simbólico*, in «Revista musical chilena», 27 (1973), pp. 3-42. Studio che offre un eccellente modello di analisi integrata dei sistemi di credenze e del simbolismo racchiuso nell'oggetto rituale.

Cl. Lévi-Strauss, *Mythologiques*, I-IV, Paris 1964-1972 (trad. it. *Mitologica*, I-IV, Milano 1966-1974). Tratta il significato simbolico del *din*.

Mapa de los instrumentos musicales de uso popular en el Perú, Lima 1978. Utile descrizione generale degli strumenti tradizionali e popolari peruviani, suddivisi per tipo e per distribuzione geografica.

A. Métraux, *Religion and Shamanism*, vol. V di J.H. Steward (cur.), *Handbook of South American Indians*, New York 1963. Fornisce ottimi esempi e approfondimenti.

R. Needham, *Percussion and Transition*, in «Man», 1967, pp. 606-14. Classico esempio del tentativo di associare il suono del tamburo, cioè la percussione stessa, ai fenomeni di *trance* nel Vudu haitiano in termini strettamente fisiologici.

F. Ortiz, *Los instrumentos de la música afrocubana*, La Habana 1952-1954, I e IV. Lo studio più completo di organologia afrocubana.

G. Rouget, *Music and Trance. A Theory of the Relations between Music and Possession*, Chicago 1985 (trad. it. *Musica e Trance. I rapporti fra la musica e i fenomeni di possessione*, Torino 1986). Studio rigoroso, che cercando la formulazione di una teoria ricorre ad immagini ampiamente comparative.

GERARD BÉHAGUE

POTERI MAGICO-RELIGIOSI. Col termine *potere* si vuol designare qui l'energia o la capacità che consentono di produrre un effetto desiderato. L'essenza del magico sta nel fatto che vengono usate tecniche misteriose per l'osservatore e ovvie per l'operatore. La differenza dei poteri religiosi è che sono ugualmente misteriosi e per l'operatore e per l'osservatore. Chi li esercita può operare come *medium* per conto di qualche divinità elevata, che si presume domini questi poteri e conosca il determinarsi degli effetti.

La credenza nei poteri magici appartiene a molte culture. Una delle più elaborate espressioni dei vari tipi di poteri magico-religiosi si trova nel buddhista Abhidharma Piṭaka, commentario filosofico dell'insegnamento del Buddha, in più volumi. Nella sezione delle «scienze interiori» (*adhyātmavidyā*), tali poteri vengono classificati secondo uno schema base di sei «conoscenze superiori» (*abhijña*) come segue: 1) potere magico, o *ṛddhi*, che deriva dalla concentrazione della volontà (e che rende possibile la telecinesi, la trasmissione del pensiero e la facoltà di vedere ciò che non è a portata dell'occhio); 2) capacità di udire ciò che non è a portata di udito; 3) telepatia; 4) memoria delle vite anteriori; 5) conoscenza delle vite future; 6) liberazione, o cessazione delle impurità mentali. I primi cinque poteri sono conseguibili tanto dalla gente comune quanto dai santi, il sesto solo dai santi. Tutti e sei sono scienze (*prajñā*) derivanti dalla liberazione estatica raggiungibile nei quattro regni contemplativi dei cieli della forma.

In questo schema dell'Abhidharma si trovano anche creazioni magiche, o *nirmāṇa*, che appartengono al regno del desiderio (regno dei corpi consistenti di materia, odorato, gusto e struttura), oppure ai cieli della forma (i cieli dove i corpi consistono solo di materia e di struttura). Queste due categorie si suddividono poi a seconda che le creazioni procedano da un mago che trasforma unicamente se stesso, ovvero che crei un altro essere *ex novo*. Solo un Buddha è in grado di emanare creazioni illimitate. I poteri magici sono generalmente innati negli esseri non umani; gli uomini invece possono dotarsene attraverso la meditazione, gli incantesimi, i *mantra*, le stregonerie e gli atti karmici.

Queste tipologie di conoscenze superiori e di poteri si riconnettono alle categorie buddhiste degli esseri, che sono di sei tipi: dei, titani, uomini, animali, spiriti famelici ed esseri infernali. Vi sono inoltre gli esseri generosi, i santi, i *bodhisattva* e i Buddha. Alcune delle conoscenze superiori sono prerogativa naturale degli dei. Anche gli esseri infernali sono telepatici per natura e in grado di ricordare le vite precedenti. Gli uomini, accedendo agli stadi contemplativi del regno degli dei, raggiungono la conoscenza superiore, ciò che è possibile mediante una *trance* metodica, uso di droghe, incantesimi o attraverso un'evoluzione energicamente impressa e dovuta a un atto compiuto in una precedente reincarnazione.

Una classificazione dei poteri magici induisti si trova negli *Yoga Sūtra* di Patañjali, dotto indiano del II secolo a.C. Vi si tratta di quei poteri che è possibile ottenere prelevando energie sottili dal loro abituale impiego nel corpo fisico grezzo dello yogin. Chaudhuri, studioso moderno dello yoga, ha suddiviso tali poteri come segue: 1) percezioni extrasensoriali e poteri mentali; 2) poteri fisici; 3) poteri della sapienza e poteri trascendentali; 4) poteri estatici. Nella prima categoria

sono incluse le prime cinque conoscenze superiori della classificazione buddhista, aggiungendo in più: sensi intensificati, conoscenza del cosmo, conoscenza dell'aspetto interno del corpo, conoscenza di tutte le parole e comprensione delle voci degli animali. Nella seconda categoria, dei poteri fisici, sono compresi gli otto grandi poteri del corpo, ossia: 1) di ritirarsi nel microcosmo; 2) espandersi nel macrocosmo; 3) levitare; 4) aumentare di peso; 5) viaggiare attraverso il cosmo; 6) manifestare immediato appagamento del desiderio; 7) creare oggetti, menti, anime e società e trasformare se stessi e gli altri; 8) controllare fisiologia ed emozioni proprie e pensieri ed azioni altrui. Sono poteri del corpo, inoltre, quelli di trasmettere energia psichica, di risanare, cibarsi d'aria, ispirare felicità, interiore, risvegliare i morti, creare illusioni di massa, splendere radiosamente, ecc. Nella categoria dei poteri della sapienza e della trascendenza è compresa la conoscenza della realtà, dell'assoluto, dei regni sottili e causali, dell'essenza della forma, dell'unicità, della legge, della felicità, ecc. Infine, la categoria dei poteri estatici consiste nelle estasi provocate dall'unione col divino, considerato come energia creativa che sta alla radice di ogni vita nella sua gioiosa restaurazione del mondo.

Mircea Eliade (1975), cercando di sviluppare una tipologia che riunisca i fenomeni religiosi di tutte le culture, distingue tre tipi principali di poteri: 1) sciamanici o «estatici»; 2) yogici o «enstatici»; 3) dello *jīvanmukta*, ossia di chi, ancora in vita, ha raggiunto la liberazione. Le pratiche estatiche sono esperienze tendenti verso l'esterno, in cui si cerca di abbandonare il corpo fisico; le pratiche enstatiche sono esperienze che tendono all'interno e con esse si cerca di ritrarsi dal mondo fisico. Tra i fenomeni sciamanici, Eliade distingue quattro tipi essenziali: 1) un'esperienza iniziatica, che comporta lo smembramento e la discesa e ascesa entro un cosmo di vari livelli; 2) la capacità dell'anima di spostarsi; 3) la padronanza del fuoco; 4) la capacità di mutare forma e di assumere forme animali.

I Tantra induisti e buddhisti forniscono la spiegazione più completa dei poteri magici e della causalità psicofisica che sta dietro alle loro manifestazioni. Chiave delle analisi tantriche dei poteri sono le nozioni di corpo sottile e di mente. Nelle loro ipotesi metafisiche, le teorie tantriche si occupano sia del lato fisico che di quello psichico. Pur tendendo a ripudiare la pertinenza del dualismo corpo-mente, esse tuttavia considerano filosoficamente utili le analisi della relazione fra le due entità.

Per i teorici buddhisti tantrici la natura ultima della realtà è un «vuoto» (*śūnyatā*); per quelli induisti è l'Assoluto (*brahman*). Essi ritengono che il cosmo segua modelli coerenti che vanno al di là di definizioni estreme come spirito e materia. Il cosmo è pura energia che può venir captata e controllata più efficacemente dal sistema nervoso se focalizzata su un preciso e sottile linguaggio immaginoso. Secondo i Tantra, nessuna macchina è più sensibile né meglio messa a punto di quanto sia la mente. Ogni essere è inconsciamente in contatto con questa sottilissima energia della vita; è la stessa energia che costruisce nei sogni il facsimile esperienziale dell'io e dell'ambiente e che alla morte si ritira a poco a poco dai sensi e dal corpo, per costruire uno «stato intermedio» (*bar do*) che cerca una nuova rinascita.

Lo sciamano o lo yogin, che cercano di trascendere il mondo banale e materiale della nascita e della morte, praticano tecniche estatiche e contemplative al fine di ritirare questa energia dal suo abituale impiego nelle ordinarie attività dei sensi e del corpo. Una volta cessata l'identificazione col grezzo complesso corpo-mente, emerge una forma sottile che può direttamente identificarsi con l'energia sottile a livello subatomico. Questo livello si trova oltre i tre normali stadi di incoscienza: la veglia, il sogno, il sonno. Mediante un codice di costruzione dei «*mantra* fondamentali», lo yogin costruisce allora una nuova realtà grezza in cui l'incoscienza del sonno si fonde con la realtà assoluta e la coscienza del sogno si fonde con una beatifica realtà celeste. In tale realtà, lo yogin non è più soggetto alle rigide «leggi» del mondo materiale e oggettivo, ma viene a trovarsi in un mondo fantastico che può essere plasmato a piacimento. Se lo yogin è ancora egoista, la sua capacità di influenzare il mondo è molto limitata; ma se nel processo di disidentificazione dall'io materiale e grossolano egli trascende gli impulsi egoistici abituali, allora la sua volontà è unicamente guidata dalla sollecitudine per il prossimo e la sua capacità di riformare il mondo si fa enorme.

Nel caso dello sciamano, entrano in gioco gli stessi processi, ma non esistono descrizioni tecniche dell'insieme corpo-mente, grezzo o sottile. La saggezza cui tende lo sciamano è disponibile in archetipi culturalmente sviluppati: negli spiriti e nelle divinità della natura che emergono dalla realtà sottile a formare il mondo. Così, le esperienze iniziatiche dello sciamano comportano immagini di dissoluzione e di smembramento e corrispondono al processo di estraniazione dal corpo fisico grezzo. Per lo sciamano, l'energia sottile è disgiunta dai sensi e dal corpo materiali. I suoi viaggi estatici al cielo e all'inferno corrispondono all'esperienza yogica dello «stadio intermedio», o «stadio del sogno». In questo stadio, l'energia sottile, in forma di corpo-mente sottile, esplora l'universo interiore e apprende l'uso dei principi informatori per la costruzione del mondo. La padronanza del fuoco (e di altri elementi grezzi, specialmente del vento, il meno grezzo) da parte dello sciamano corrisponde alla padro-

nanza, da parte dello yogin, del processo di ricostruzione della realtà grezza. E la capacità di far presa sull'anima, di mutare forma, e così via, rientra nel repertorio delle tecniche risanatrici e restauratrici del mondo, con le quali uno sciamano veramente capace può servire la propria comunità.

Questo schema esplicativo generale dei Tantra permette di considerare le tendenze estatiche ed enstatiche osservate da Eliade non come tecniche esclusive di discipline contraddittorie, ma come fasi o aspetti di un processo universale, ossia lo sviluppo dei poteri magico-religiosi. Perciò, le preoccupazioni enstatiche dello yogin induista o del monaco buddhista (*bhikṣu*), se chiaramente interessate alla liberazione dal mondo, corrispondono alla fase di dissoluzione iniziatica dello sciamano o dell'esperto. Il termine *mondo* si riferisce qui all'invischiamento delle energie del corpo-mente sottile nel corpo e nei sensi grezzi. Per prima cosa l'individuo deve ritirarsi enstaticamente dal mondo; una volta liberatosene, possono seguire vere esperienze estatiche, come i viaggi del corpo-mente sottile nello stadio del sogno, o intermedio, ovvero oltre il regno del corpo-mente grezzo. La fase successiva, quella dell'«individuo libero» (*jīvanmukta*), o «grande esperto» (*mahāsiddha*), è la fase in cui la forma sottile è volontariamente (secondo il Tantra buddhista) o gioiosamente (secondo il Tantra induista) impegnata nella realtà sociale, e dove la dicotomia enstatico-estatico ha raggiunto un equilibrio armonico. In questa fase, lo yogin, come *bodhisattva-siddha* o *jīvanmukta*, crea manifestazioni, autotrasformazioni, trasmutazioni del prossimo, ecc., allo scopo di aiutare gli altri a superare delusioni e passioni, appunto come lo sciamano lavora a risanare la propria comunità.

Lo schema strutturale per la comprensione dei poteri magico-religiosi aiuta in generale a organizzare la varietà di questi fenomeni religiosi che ricorrono in tutte le culture. Tali poteri sono comunemente attribuiti, in molte culture, a specie sovrumane o subumane, come dei, angeli, fate, draghi, spiriti-serpenti infernali, demoni e talvolta antenati malevoli o spiriti inappagati, finiti chissà come in uno stato intermedio, dal quale molestano il mondo. In certe culture, come quella tibetana e quella amerindia, vi sono centinaia di specie di questi esseri non umani.

Secondo i Tantra, i poteri magici possono essere innati oppure ottenuti con droghe, incantesimi, energia ascetica o con la contemplazione (*samādhi*). Tutti questi metodi possono combinarsi con la propiziazione di una divinità o di uno spirito che possiede tali poteri e che, blandito o costretto, viene indotto a condividerli. Nelle culture sciamaniche si può avere una vocazione innata per lo sciamanismo o esservi indotti con mezzi o riti che richiedono l'uso di droghe. Le virtù sciamaniche possono anche riceversi in dono da un dio o da uno spirito, o svilupparsi per generazione di energia ascetica nel corso di un'ordalia o nella ricerca di un ideale. Incantesimi e contemplazione vengono largamente usati, ma non sistematicamente, nelle culture sciamaniche, appartenendo piuttosto alle tradizioni magiche orientali.

Sembra che, in generale, si venga in possesso di poteri magici principalmente in tre modi: come *medium*, posseduto da una divinità o da uno spirito; come strumento, eletto o incaricato da uno spirito o da una divinità; oppure come libero agente, che raggiunge coi suoi propri mezzi la padronanza del corpo-mente sottile.

Nei Tantra buddhisti i poteri si distinguono anzitutto in straordinari e ordinari. Straordinario è quello della Buddhità, vista come libertà assoluta da ogni imperfezione, come pure da ogni perfezione, compresa un'effettiva onniscienza. La Buddhità porta con sé una grande quantità di poteri specifici. Quelli di un Buddha sono considerati maggiori di quelli di un dio (né un Buddha né un dio hanno il potere di creare un universo, che è, da un lato, uno sviluppo evolutivo o karmico e, dall'altro, un'entità senza principio). Un Buddha viene definito un uomo capace di trasformarsi in qualsiasi cosa, anche in oggetti inanimati (e in tanti quanti vuole, contemporaneamente), per il suo zelo nell'aiutare gli esseri. È in grado di viaggiare ovunque (e col dono dell'ubiquità) alla velocità del pensiero e può trasformare temporaneamente qualsiasi persona in altra forma. Ma la sua opera più alta è quella di educare il prossimo mettendolo in grado di conseguire la sua propria libertà. Ai poteri di un Buddha si attribuisce un'ampiezza eccezionale.

I poteri ordinari, per i Tantra buddhisti, si suddividono a loro volta in tre categorie: inferiore, mediana e superiore. Quelli inferiori si conseguono attraverso il rituale e la magia contemplativa e consistono in poteri che attenuano (le infermità, le forze diaboliche, gli ostacoli), che accrescono (la vita, le messi, la ricchezza, la felicità), che controllano (i nemici, i demoni, gli oppressori) e che distruggono (il male). I poteri mediani comprendono la facoltà di levitare, di rendersi invisibili, di controllare i fantasmi, ecc. e si inquadrano negli «otto grandi poteri», i cui mezzi sono: 1) l'unzione dell'occhio; 2) l'unzione del piede; 3) la spada sulla bocca, che mette in grado di volare; 4) la pillola magica, che trasforma e rende invisibili; 5) l'alchimia della vita e del corpo; 6) l'alchimia della fortuna. Vi si aggiungono poi: 7) il potere di trovare un tesoro sotterraneo; 8) il dominio sulla donna e sugli spiriti femminili. I poteri superiori, infine, consentono di cammina-

re nei cieli (capacità di visitare vari universi), di controllare il *mantra* (come si controlla la sottile forza plasmante di cui si è detto all'inizio) e di dominare l'universo (con la possibilità di placare il mondo).

C'è nel mondo dei poteri magici una somiglianza sorprendente con quello della tecnologia scientifica, nel senso che etrambi esprimono l'antica aspirazione dell'uomo a capire, dominare e persino trasformare la natura. Questo scopo è chiaramente espresso nella ricerca di tali poteri, nei metodi della conoscenza, nei mezzi pratici previsti per il loro conseguimento e negli scenari mitici che ne mostrano l'uso per il miglioramento della vita umana. La differenza dei sistemi del passato è che viene posto l'accento sulla comprensione *intima*, sul controllo e sulla trasformazione. Le «scienze esteriori», della tecnologia materiale (*śilpa*), la medicina (*vicikitsā*), la ragione e la comunicazione (*pramāṇa*), la linguistica (*śabda*) si occupano tutte della sfera naturale e sociale. Ma per gli antichi Indiani, la scienza suprema era la «scienza interiore» (*adhyātmavidyā*), la filosofia, la psicologia e le tecniche interiori necessarie per la comprensione, il controllo e la trasformazione dell'io soggettivo. Era questo, per loro, il metodo più efficace per padroneggiare il mondo.

[Vedi *SCIAMANISMO*].

BIBLIOGRAFIA

B. Bengali (cur.), *Yogasūtra of Patañjali, with the Commentary of Vyāsa*, Delhi 1976.

S. Beyer, *The Cult of Tārā. Magic and Ritual in Tibet*, Berkeley 1973.

B. Bhattacharyya, *Introduction to Buddhist Esotericism*, London 1932.

M. Eliade, *Le Yoga. Immortalité et liberté*, Paris 1954, 1975 (trad. it. *Lo Yoga. Immortalità e Libertà*, Milano 1973, Firenze 1982).

L. de La Vallée Poussin (trad.), *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu* (1923-1931), I-VI, Bruxelles 1971.

ROBERT A.F. THURMAN

POTLATCH. Si tratta di una varietà di complesse cerimonie diffuse tra gli Indiani della costa nordamericana del Pacifico e associate alla legittimazione, oppure al passaggio e all'eredità, di titoli aristocratici ereditari, insieme con tutti i diritti, i privilegi e gli obblighi ad essi associati. Il potlatch è caratterizzato dalla riattualizzazione delle storie sacre di famiglia, che servono a documentare la legittimità dell'aspirazione al rango da parte del richiedente. E inoltre dall'offerta di un banchetto rituale, accompagnato da una distribuzione di doni, secondo un cerimoniale stabilito, da parte del gruppo ospitante ai convitati, in conformità al rango di ciascuno di essi. Anche se, in questa circostanza, la distribuzione di ricchezze non è di per sé sostanziosa, l'ammontare di ciò che viene distribuito è comunque meno importante dell'esigenza che la distribuzione sia avvenuta secondo le convenzioni sociali e le norme morali.

Il potlatch si compiva di solito in occasioni di una certa importanza sociale: esso accompagnava ogni progresso nell'ascesa o nella successione a un rango (assunzione di un nuovo nome, costruzione di un edificio, innalzamento di un totem o di un altro emblema di potere ereditario, matrimonio o compimento della maggiore età), oppure si celebrava in onore di un defunto di rango. Era comunque un mezzo per acquistare prestigio e talvolta anche per screditare i rivali. La legittimità di chi aspirava a occupare un certo rango veniva provata da una sua duplice abilità: per un verso dalla sua capacità di creare vincoli di fedeltà e di devozione all'interno del suo nucleo d'appartenenza, e per altro verso dall'organizzazione di queste complicate cerimonie, in cui venivano correttamente presentati i miti d'origine della propria famiglia e dei vari oggetti cerimoniali. I convitati, accettando i doni, segnalavano di aver accettato come valide le sue pretese.

Gli antropologi hanno concentrato l'attenzione sugli aspetti secolari del potlatch, quelli sociali, vedendo in esso soprattutto un mezzo per mantenere l'ordine e l'equilibrio sociale, per consolidare il potere sugli uomini di condizione inferiore, per provvedere all'ordinato trapasso della ricchezza e del potere, per garantire una sorta di identità di gruppo e una forma di solidarietà, per redistribuire l'eccesso di ricchezza livellando gli squilibri economici, procurando nello stesso tempo una via di sfogo all'istinto di competizione senza ricorrere alla violenza e fornendo, infine, un'occasione di espressione estetica e di intrattenimento di tipo drammaturgico. Irving Goldman, nel suo studio *The Mouth of Heaven* (1975), ha proposto un'ipotesi differente: dal momento che in questa zona costiera del Pacifico tutte le ricchezze, le condizioni sociali e i poteri vengono considerati dei doni offerti dalle entità soprannaturali che provvedono alle necessità umane, il potlatch sarebbe un'istituzione religiosa dotata di qualità sacramentale. Tutti i miti che trattano delle origini delle diverse famiglie, la cui recitazione costituisce un momento così importante del cerimoniale, narrano dell'abilità degli antenati nel creare un accordo, un patto, con gli esseri soprannaturali. In cambio dell'autorizzazione a prendere qualche cibo particolare da un luogo specifico, a possedere un nome aristocratico, a impersonare (o addirittura a divenire) l'Essere supremo nelle cerimonie e a invocarne l'aiuto nei momenti

di difficoltà, l'antenato accettava la responsabilità di eseguire alcuni riti che avrebbero assicurato la «reincarnazione» di quella realtà soprannaturale. Tale patto esprime la mutua dipendenza tra umano e soprannaturale e il potlatch costituisce la cerimonia attraverso la quale l'uomo di stirpe aristocratica adempie alle proprie responsabilità nei confronti delle entità soprannaturali.

Il capo è il rappresentante della sua casata davanti agli spiriti e nella sua persona si accumulano tutti gli aspetti storici, sociali e spirituali dell'identità del suo gruppo. Egli è l'essere che collega il mondo spirituale con la sfera sociale e perciò il suo compito e il suo atteggiamento durante il potlatch stabiliscono chiaramente la duplicità del suo ruolo di spirito in forma umana. In effetti, dal momento che i capi rappresentano le diverse entità soprannaturali, la distribuzione delle ricchezze agli altri capi nel corso della cerimonia può essere interpretata come una distribuzione metaforica, operata dall'Essere supremo a vantaggio degli altri esseri: in questo modo essa rappresenterebbe lo scorrere della materia attraverso l'universo.

Per gli uomini, invece, il potlatch può essere considerato un rito di passaggio, che implica la morte della vecchia realtà e la rinascita di una nuova realtà; ma in qualche modo è anche un rito di passaggio per gli esseri soprannaturali, che sostengono gli uomini non soltanto dando loro potere e conoscenza, ma divenendo addirittura loro cibo (quando si presentano nel mondo degli uomini, gli esseri soprannaturali indossano particolari costumi che li trasformano in animali). Tutti gli oggetti che vengono mostrati, trasferiti o distribuiti nel corso del potlatch, infine, sono manifestazione del corpo dei vari esseri sovrumani: la carne e la pelle degli animali (che sono i costumi cerimoniali degli animali, per cui gli uomini sopravvivono ingerendo la sostanza spirituale e cerimoniale delle loro prede); le grandi piastre cerimoniali, che rappresentano il ricettacolo degli spiriti catturati ma in attesa di reincarnazione; le pietanze servite nel corso della festa (che sono come il sepolcro della sostanza animale prima che gli uomini, dividendosi tra loro le prede, diano il via al processo della reincarnazione). Il potlatch, in questo senso, è una specie di funerale celebrato per gli esseri soprannaturali. Esso rinvia alla riaffermazione perpetua di un patto tra l'umanità e gli altri abitatori dell'universo: come gli animali sacrificano la propria carne affinché gli uomini possano mangiarla e sopravvivere, così gli uomini devono sacrificare loro stessi e la loro ricchezza (che ne è simbolo), affinché il defunto possa rinascere.

Nelle concezioni diffuse lungo la costa americana nordoccidentale, l'ordine morale e la purezza sociale si perfezionano attraverso atti di autosacrificio e l'alienazione dei possessi pone l'uomo in armonia con l'ordine morale dell'universo. Quest'ultimo viene concepito come una realtà che aveva in origine i suoi possedimenti e i suoi interessi speciali, fino a quando gli eroi culturali non diedero il via a un processo di distribuzione. Le popolazioni di quest'area culturale credono che l'universo ritornerà al disordine dell'egoismo primordiale se gli uomini non riaffermeranno di continuo la loro volontà di disfarsi dei possessi, di distribuire le ricchezze ai compagni e di trasferire il rango agli eredi. Il potlatch provvede alla realizzazione cerimoniale di questo impegno nei confronti dell'ordine morale del cosmo; esso inoltre rappresenta la riaffermazione, da parte di tutti i partecipanti (ospiti, convitati, antenati, non ancor nati, esseri soprannaturali), del sistema di obblighi morali e di mutua dipendenza che sta alla base della struttura delle società costiere americane nordoccidentali. Il potlatch riattualizza il mito e poi, attraverso la redistribuzione delle ricchezze, ricrea il processo naturale: in questo modo diventa la rappresentazione grafica, concreta, della persistente realtà e consistenza dei miti storici, giacché collega passato e presente, morte e vita, sacro e mondano, umano e spirituale, particolare e cosmico, temporale ed eterno.

Bisogna infine ricordare che il potlatch ha subito, nel corso del XIX secolo, mutamenti profondi. Governi intolleranti e pressioni da parte dei missionari hanno spinto all'abbandono o alla secolarizzazione di numerosi riti tradizionali nella zona interessata dal potlatch. Dal 1876, e fino al 1951, il rito in questione è stato addirittura proibito in Canada: nonostante qualche cerimonia rituale sia stata egualmente celebrata in segreto, la religione della costa nordoccidentale ha subito irreparabili danni. Il potlatch, insieme a qualche altra cerimonia tradizionale, ha però contribuito alla rinascita indigena degli ultimi decenni; poco numerosi, comunque, sono gli studi sul suo ruolo nella vita degli Indiani di oggi.

BIBLIOGRAFIA

Sul potlatch come istituzione sociale, cfr. Ph. Drucker e R.F. Heizer, *To Make My Name Good. A Reexamination of the Kwakiutl Potlatch*, Berkeley 1967. Dedicato in special modo ai mutamenti storici del potlatch presso i Kwakiutl è Helen Codere, *Fighting with Property. A Study of Kwakiutl Potlatching and Warfare, 1792-1930*, New York 1950. Per un riesame del materiale raccolto da Franz Boas presso i Kwakiutl e per una interpretazione di taglio insieme filosofico e religioso della cultura della costa americana nordoccidentale, cfr. I. Goldman, *The Mouth of Heaven*, New York 1975.

STANLEY WALENS

PREGHIERA. Intesa come comunicazione dell'uomo con entità divine e spirituali, la preghiera è stata presente nella maggior parte delle religioni della storia umana. Vista nelle diverse prospettive religiose, la preghiera si rivela come una necessità della condizione umana. Quando il mondo materiale degli uomini viene spiegato con un atto creativo che provoca una spaccatura o una separazione dal mondo divino o spirituale, la preghiera è un mezzo grazie al quale questa frattura della creazione viene colmata, seppur momentaneamente.

Esistono numerosi testi relativi a tali comunicazioni, come pure ampie letterature sull'argomento. Tuttavia, lo studio sulla preghiera in generale è ancora allo stato embrionale. La questione dell'universalità della preghiera non è ancora stata posta in termini seri ai materiali ad essa attinenti. Un accurato studio comparativo ed etimologico della terminologia che designa gli atti di comunicazione tra umano e spirituale non è ancora stato effettuato neppure per quanto riguarda le tradizioni religiose più diffuse e conosciute. Studi sulla preghiera nei termini delle moderne teorie della comunicazione e della semiotica sono limitati e rari. Le teorie, così come le interpretazioni intuitive, sulla preghiera, sono state pesantemente influenzate dalle tradizioni religiose occidentali.

Nella seguente analisi delle tipologie, delle teorie e dei problemi interpretativi dei fenomeni della preghiera utilizzeremo uno schema generale. In primo luogo, considereremo la preghiera come un *testo*, vale a dire una raccolta di parole coerenti come comunicazione umana diretta verso un'entità spirituale. In secondo luogo, considereremo la preghiera come un *atto*, vale a dire come l'atto umano del comunicare con divinità, che comprende non soltanto o non esclusivamente il linguaggio, ma soprattutto gli elementi di rappresentazione che costituiscono l'atto. Infine, considereremo la preghiera come *soggetto*, vale a dire come una dimensione o aspetto della religione, l'articolazione della cui natura costituisce un'affermazione di fede, dottrina, istruzione, filosofia o teologia.

Preghiera come testo. La preghiera viene per lo più considerata come l'insieme delle parole specifiche della comunicazione tra umano e spirituale, cioè come il testo di tale comunicazione, quale ad esempio il Padre Nostro (cristiano) e il Qaddish (ebraico) e le preghiere della *ṣalāt* (musulmane). Tracce di preghiere compaiono in libri di preghiere, libri di culto, descrizioni di riti e di liturgie, etnografie di popoli con tradizioni esclusivamente orali e biografie di religiosi.

Una comune tipologia di base della preghiera è stata formulata individuando gli elementi che contraddistinguono il carattere e il fine espressi dalle parole dei testi di preghiera. Questo genere di tipologia comprende alcune classi, tutte facilmente distinguibili in base alle loro denominazioni descrittive. Comprende petizione, invocazione, ringraziamento (lode o adorazione), dedica, supplica, intercessione, confessione, penitenza e benedizione. Questi elementi possono costituire da soli delle preghiere oppure possono trovarsi fra loro congiunti a formare una preghiera strutturalmente più complessa.

Questo genere di tipologia serve a dimostrare l'estensione del fenomeno della preghiera. Può essere utilizzata come strumento per lo studio comparativo della religione. Suggerisce che la preghiera è ampiamente diffusa e presenta sia elementi in comune che differenze. L'uso più esteso di tale tipologia venne fatto in certi studi, compiuti per la maggior parte nel XIX secolo e agli inizi del XX, sullo sviluppo cronologico della religione. Si pensava che le preghiere di petizione fossero le più diffuse e quindi le più antiche forme di preghiera. Si credeva che la presenza di interessi etici, morali e spirituali nelle preghiere di petizione fosse subentrata in seguito, come un'evoluzione al di là dei bisogni puramente personali e materiali. Anche se questi aspetti evoluzionistici non sono più ritenuti validi né risultano ormai di grande interesse nello studio della religione, questa tipologia del contenuto ha continuato a fornire il linguaggio descrittivo di base della preghiera.

Nel suo classico studio antropologico *Primitive Culture* (1873), E.B. Tylor attribuiva un carattere psicologico e spirituale alla preghiera. Egli definiva la preghiera «il sincero desiderio dell'anima, espresso o inespresso» e «il rivolgersi di uno spirito personale a uno spirito personale». Nello studio comparativo forse più esteso sulla preghiera, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung* (1923), Friedrich Heiler interpretò la preghiera più o meno negli stessi termini, definendola, con immagini scritturali ebraiche, come un riversarsi del cuore davanti a Dio. In entrambe queste descrizioni classiche, dunque, la preghiera appare definita come libera e spontanea, che sgorga dal cuore. Questa definizione è tuttora ampiamente accettata e risulta, pertanto, così ovvia da rendere inutile qualsiasi discussione critica. Tuttavia, quando l'interpretazione della preghiera come libera e spontanea «comunione vivente dell'uomo con Dio» (Heiler) si presenta congiunta alla generale restrizione della preghiera alla forma del testo scritto, sorgono l'incongruenza, la confusione e il dilemma. I testi di preghiera, quasi senza eccezioni e a livelli estremi come parte della loro stessa natura, sono formulari, ripetitivi e di carattere statico, del tutto in contrasto con il presunto carattere libero e spontaneo della preghiera. Nel caso di Tylor, il cui studio della cultura e

della religione era finalizzato a documentare l'evoluzione della cultura, ciò risultava particolarmente imbarazzante. La sua teoria esigeva che la religione seguisse la magia e pertanto che la preghiera seguisse incantesimi e formule magiche. Ma l'abbondanza di forme di preghiera liturgiche e di meditazione nelle culture che egli considerava come le più evolute inficiava la sua tesi. Tylor poteva risolvere questo dilemma solo affermando che la preghiera «da libera e flessibile che era nelle prime formulazioni, come le richieste che si rivolgono a un patriarca o a un capo vivente, si irrigidì in formule tradizionali, la cui ripetizione esigeva precisione verbale e la cui natura era in pratica più o meno simile a quella degli incantesimi» (Tylor, II, p. 371). Così, per quanto riguardava le caratteristiche strutturali della preghiera che contraddicevano le sue supposizioni sulla preghiera, Tylor affermò che erano un prodotto della civilizzazione e dell'evoluzione.

Anche Heiler si trovava perplesso di fronte a questa incongruenza. Egli affermava che i testi di preghiera non erano, in realtà, vere e proprie preghiere, ma piuttosto testi artificialmente composti al fine di dare il buon esempio, di istruire e di influenzare la gente nelle questioni del dogma, della fede e della tradizione. Lo studio di Heiler sulla preghiera, pertanto, rappresentò un tentativo fallito fin dall'inizio, in quanto sottovalutò la fonte primaria di dati per il suo studio sulla preghiera, rimanendo ad aspettare ansiosamente la rara occasione di percepire l'aprirsi di un cuore davanti a Dio. La predisposizione di Heiler verso la natura psicologica della preghiera, congiunta con il suo fallito tentativo di operare una chiara o utile distinzione tra preghiera come testo e preghiera come atto, situò la sua interpretazione della preghiera in una posizione sterile, che ha in genere scoraggiato lo studio accademico della preghiera, soprattutto al di là di particolari tradizioni religiose.

In base alla natura dei materiali disponibili, le preghiere devono spesso essere considerate essenzialmente, se non esclusivamente, come testi, il cui studio si limita agli aspetti semantici, informazionali e letterari del linguaggio che li costituisce. Nonostante tali limitazioni, i testi di preghiere riflettono le dimensioni teologiche, dottrinali, culturali, storiche, estetiche e di fede di una particolare cultura religiosa.

Preghiera come atto. Intuitivamente la preghiera si configura come un atto di comunicazione. Nella sua esecuzione più comune, tuttavia, la preghiera è un atto linguistico. [Vedi *LINGUAGGIO SACRO*]. Consideriamo la preghiera come atto comprensivo non soltanto delle parole pronunciate, ma anche di alcuni elementi esecutivi dell'atto linguistico, al fine di classificare e descrivere le preghiere nei termini delle identità di coloro che pregano, delle occasioni della preghiera, delle motivazioni della preghiera e di elementi descrittivi fisici quali i gesti del corpo e delle mani. Tali classificazioni si rivelano essenzialmente descrittive, con aspetti istituzionali e psicologici in primo piano.

La distinzione tra preghiera personale e preghiera rituale è stata spesso operata quando si considerava la preghiera come un atto. La preghiera personale, vista come l'atto delle persone che riversano i loro cuori davanti a Dio, è stata da molti considerata come la forma più autentica di preghiera, e persino l'unica forma autentica. I dati disponibili per lo studio della preghiera personale sono però scarsi. Le testimonianze di preghiere personali reperibili in lettere, biografie e diari, suggeriscono tuttavia una forte correlazione e interdipendenza della preghiera personale con la preghiera rituale e liturgica nel linguaggio, nella forma, nello stile e nei gesti fisici. Una persona che prega privatamente è invariabilmente una persona che appartiene a una tradizione religiosa e culturale in cui si pratica la preghiera rituale o pubblica.

La preghiera rituale, non conformandosi alle nozioni semplicistiche di spontaneità e libertà della preghiera, è stata spesso ignorata. Non sbagliava Heiler quando riteneva la preghiera rituale composta al fine di fornire il buon esempio, di istruire e di influenzare la gente nelle questioni del dogma, della fede e della tradizione, anche se la sua era un'interpretazione soltanto parziale. Ma Heiler inficiò radicalmente la sua, e quindi di molti altri, interpretazione della preghiera sottovalutando queste importanti funzioni. Tali aspetti della preghiera devono essere riconosciuti come importanti ed essenziali per la continuità e per la comunicazione della tradizione e della cultura. Nella loro capacità di adempiere a tali importanti funzioni, le caratteristiche formulari ripetitive e standardizzate della preghiera risultano efficaci dal punto di vista pedagogico e culturale.

Inoltre, è importante rilevare che la preghiera, anche se è formulare, ripetitiva e ridondante nel suo messaggio, può costituire un autentico atto di comunicazione, anche sincero. In questi ultimi anni si è sviluppata una serie di studi intesi a mostrare il potere operativo del linguaggio e degli atti linguistici. In parole povere, questi studi mostrano che il linguaggio e altre forme di azione umana non solo dicono cose, impartiscono cioè informazioni, ma fanno cose. I comuni atti linguistici possono persuadere, nominare, affidare, promettere, dichiarare, affermare e così via; e queste funzioni risultano spesso più essenziali di quella di trasmettere informazioni.

Lo studio della preghiera deve ancora farsi influenzare estensivamente da questa concezione del potere

«performativo» del linguaggio, ma la pertinenza di tale concezione appare evidente. In questa prospettiva, le molteplici dimensioni dell'atto della preghiera, indipendenti dalla comunicazione sincera con Dio, possono essere apprezzate in maniera più completa. Ad esempio, una preghiera di invocazione, sia attraverso la forma che attraverso il contenuto, quando viene recitata nel contesto rituale appropriato, serve a trasformare lo stato d'animo dei fedeli. Essa stabilisce il tono e l'atteggiamento del culto. Instaura la presenza dello spirituale nella mente dei fedeli. Analogamente, una preghiera di benedizione libera i fedeli dal dominio del rito. Serve ad estendere all'aldilà il nuovo orientamento ottenuto nel rito, liberando gli individui dalle restrizioni imposte dal rito. Le preghiere di lode rivolgono l'attenzione di coloro che pregano agli attributi divini positivi, realizzano e riflettono una dottrina su Dio, mentre le preghiere di confessione e di penitenza rivolgono l'attenzione di coloro che pregano agli elementi umani negativi, realizzano e riflettono una dottrina sul peccato e sull'umanità. Anche quando sono formulari e prive di una motivazione che scaturisce direttamente da sincere esigenze individuali, l'esperienza emotiva e la qualità affettiva di tali preghiere differisce segnatamente a seconda del tipo. Le preghiere di lode o di ringraziamento sono gioiose, innalzano ed esaltano, mentre le preghiere di confessione e di penitenza sono introspettive e tristi. Il carattere formulare delle preghiere liturgiche invita alla partecipazione instaurando uno stato d'animo di aspettativa, un modello che diventa familiare.

Gli studi sul potere «performativo» del linguaggio suggeriscono che tali capacità esecutive del discorso sono convenzionalizzate, formalizzate e solitamente implicano l'azione fisica, oltre all'espressione verbale, perché il discorso risulti appropriato. In altri termini, un atto di preghiera, per essere efficace, autentico e potente, comprende non solo l'espressione verbale, ma il coinvolgimento attivo di elementi dell'ambiente storico, culturale e personale in cui viene offerto. Può comprendere certe posizioni e orientamenti del corpo, azioni e oggetti rituali, strutture architettoniche o ambienti fisici appositi, particolari momenti del giorno o date del calendario, stati d'animo, atteggiamenti o intenzioni specifiche. Ad esempio, un musulmano non recita la *ṣalāt* (preghiera rituale quotidiana) semplicemente pronunciando le parole «Allāhu akbar». La *ṣalāt* è piuttosto un'esecuzione che richiede una serie di elementi appropriati: tempo, abbigliamento, orientamento direzionale, una sequenza di azioni corporee che comprendono posizione eretta, prostrazione, atteggiamenti adeguati – il tutto unitamente all'appropriata recitazione di una sequenza di parole.

Quando la preghiera viene considerata come un atto, le dimensioni prive di responsione e di creatività che sembrano inseparabili dalla rigidità delle parole tendono a dissolversi, dal momento che un atto di preghiera implica sempre un individuo che prega in un contesto storico, culturale, sociale e psicologico. Questi elementi contestuali che variano in continuazione costituiscono una parte necessaria dell'atto. In alcune tradizioni di preghiera, ad esempio tra i Navajo dell'America settentrionale, è stato dimostrato che componenti fortemente formulari della preghiera sono ordinate in schemi e congiunte con elementi rituali familiari, in combinazioni che esprimono in maniera assai specifica le sincere esigenze e motivazioni della singola persona per la quale la preghiera viene recitata. Analogamente al linguaggio ordinario, in cui le parole conosciute possono essere ordinate, in base a una serie unica di principi grammaticali, in infiniti modi per diventare creative ed espressive, i passi della preghiera possono essere ordinati in unione con elementi rituali per acquisire le medesime capacità di comunicazione.

L'importanza del potere «performativo» degli atti di preghiera risulta attestato nell'ambito di molte tradizioni religiose dalla concezione già citata che le preghiere più importanti sono quelle formulate in un particolare linguaggio, quelle mormorate, o quelle pronunciate in silenzio, anche quelle espresse senza parole. Anche altre forme non verbali vengono in genere riconosciute essenzialmente come preghiere, come canzoni, danze, sacrifici e offerte di cibo. Queste forme non verbali possono essere considerate come atti umani sinceri e spontanei diretti verso il mondo spirituale, ma possono anche essere interpretate come forme religiose la cui esecuzione fortifica il sentimento, sostiene il coraggio e suscita la speranza.

Quando la preghiera è considerata un atto, si può individuare un'intera gamma di efficaci caratteristiche e di funzioni religiose. La questione essenziale in questo caso non è quella di mostrare che la preghiera è comunicazione con lo spirituale o con il divino, e neppure quella di individuare quel che viene comunicato, ma piuttosto quella di rivolgere l'attenzione alla comprensione e alla valutazione del potere e dell'efficacia degli atti di comunicazione, che sono comunicazioni tra umano e divino. Analogamente, quando viene vista come atto, la distinzione tra preghiera e altri atti linguistici religiosi – canto, incantesimo e formula – risulta meno significativa di quanto non sia spesso quando viene distinta e valutata nell'ambito di particolari tradizioni religiose o teorie sulla religione.

Varie tradizioni del Buddhismo offrono esempi significativi per la concezione della preghiera, dal momento che presentano numerose categorie e dimensio-

ni della religione. Per le tradizioni non teistiche, come il Buddhismo Theravāda, una preghiera intesa come comunicazione tra umano e divino non è concepibile. [Vedi *MEDITAZIONE*, vol. 3]. Tuttavia, alcuni tipi di atti linguistici buddhisti, come le recitazioni meditative, le recitazioni scritturali, i *mantra* e i voti del *bodhisattva*, presentano una certa somiglianza con la preghiera, specie in rapporto a molte delle sue funzioni. In genere la distinzione tra la preghiera e queste forme linguistiche buddhiste è stata semplicemente ignorata ed esse vengono considerate come forme della preghiera buddhista. Risulterebbe più valida una comprensione specifica delle analogie e delle differenze delle varie forme e funzioni di questi atti linguistici buddhisti comparati con gli atti di preghiera di tradizioni teistiche. Nelle loro analogie risiede la natura della religione, nelle loro differenze la specificità del Buddhismo fra le tradizioni religiose.

Preghiera come soggetto. Nelle tradizioni religiose, la preghiera non è costituita soltanto da parole recitate, la preghiera non è soltanto un'azione compiuta, la preghiera è anche un soggetto di cui si scrive e si parla molto. È il soggetto di teoria, di teologia, di sermoni, di dottrina, di guide devozionali, di prescritte modalità di culto e di vita e di descrizioni di metodi di preghiera. Nello stile e nell'interesse di vari campi accademici che prendono in considerazione i processi della comunicazione umana e le forme linguistiche che tali comunicazioni assumono come soggetto, proponiamo di definire questa dimensione della preghiera come «metapreghiera», facendo in tal modo riferimento alle comunicazioni relative alla preghiera nelle tradizioni religiose. Nelle tradizioni religiose la letteratura sulla preghiera è assai vasta e spazia dalle meditazioni personali sul «modo di pregare» alle teologie formali e alle filosofie sulla preghiera. In tali scritti, la preghiera diventa il soggetto grazie al quale è possibile articolare i principi e il carattere di una tradizione religiosa o di una particolare tendenza all'interno di una tradizione.

Esistono innumerevoli metapreghiere caratteristiche e degne di menzione. I seguenti esempi illustrano l'estensione e il carattere di queste affermazioni. Nel *Timeo* platonico (27b-c), Socrate e Timeo discutono sulla necessità della preghiera:

> *Socrate:* Ed ora, Timeo, credo che dovresti parlare solo dopo aver debitamente invocato gli dei.
> *Timeo:* Tutti gli uomini, o Socrate, che hanno un minimo di buon senso, prima di cominciare qualsiasi impresa, grande o piccola, invocano sempre Dio. E anche noi, che stiamo per discorrere della natura dell'universo, come venne creato o come può esistere senza creazione, se non siamo completamente fuori di senno, dobbiamo invocare l'aiuto degli dei e delle dee e pregare che le nostre parole possano essere gradite soprattutto a loro e di conseguenza a noi stessi.

A proposito del Padre Nostro, Immanuel Kant nel 1793 scrisse ne *La religione entro limiti della sola ragione* che «non si trova in esso null'altro che la risoluzione a una vita buona – condotta che, assunta con la coscienza della nostra fragilità, porta con sé il persistente desiderio di essere un degno membro del regno di Dio. Esso non contiene quindi nessuna richiesta reale per qualcosa che Dio nella Sua sapienza potrebbe anche rifiutarci».

Friederich Schleiermacher, in uno dei *Discorsi sulla religione* intitolato «Il potere della preghiera», descrive la preghiera in termini semplici, concisi: «Essere un uomo religioso e pregare sono in realtà un'unica e medesima cosa».

Efficaci e provocatorie sono le numerose affermazioni sulla preghiera di Abraham Joshua Heschel. In *Man's Quest for God* (New York 1954; trad. it. *Dio alla ricerca dell'uomo*, Roma 1983) scrisse: «Il risultato della preghiera non è pregare; il risultato della preghiera è Dio» (p. 87). In un saggio intitolato *Sulla preghiera* scrisse: «Noi preghiamo per pregare... Io prego perché non sono capace di pregare... Noi pronunciamo le parole del *Kaddish*: *esaltato e santificato dal Suo grande nome nel mondo che Egli ha creato secondo la Sua volontà*. La nostra speranza è quella di attuare, di rendere reale la santificazione di questo nome qui ed ora» (*Conservative Judaism*, 1970, pp. 3s.). E infine, in *The Insecurity of Freedom* (New York 1966), Heschel scrisse: «Diversi sono i linguaggi della preghiera, ma le lacrime sono le stesse. Noi abbiamo in comune un'immagine di Lui nella compassione del quale tutte le preghiere degli uomini si incontrano» (p. 180).

Nelle tradizioni religiose occidentali la preghiera ha sollevato problemi classici, la soluzione dei quali corrisponde a diverse tradizioni interpretative. Un problema degno di nota è se la preghiera, in particolare quella di petizione, è o non è necessaria o utile, dal momento che Dio viene concepito come un essere che tutto sa e che a tutto provvede. La soluzione di tale questione è un'articolazione di una teologia e di un'antropologia e costituisce un'affermazione di fede. Un altro problema classico è stato se la preghiera è un monologo, un dialogo o nessuno dei due. Se si afferma che la preghiera è un monologo, si deve spiegare come la preghiera sia davvero preghiera piuttosto che meditazione o riflessione personale. Se si afferma che la preghiera è dialogo, si deve definire il modo in cui Dio partecipa all'atto di comunicazione. Le teologie e le filosofie delle tradizioni occidentali non prestano più molta attenzione alla preghiera, ma essa ha rappresen-

tato nondimeno un tema di rilievo in molti dei sistemi teologici e filosofici classici.

In *Varieties of Religious Experience* (New York 1902), William James, prendendo in esame alcune affermazioni sulla preghiera, concluse che «la questione religiosa fondamentale è che, nella preghiera, l'energia spirituale, che diversamente resterebbe inattiva, diventa attiva e un certo tipo di lavoro spirituale viene effettivamente compiuto».

In *Young India*, il 24 settembre 1925, Mohandas K. Gandhi scrisse:

> Le preghiere sono confessioni della nostra indegnità, della nostra debolezza. Dio ha mille, cioè infiniti, nomi, o dì piuttosto che Egli non ha nome. Possiamo cantare inni a Lui o pregarLo, usando il nome che preferiamo. Alcuni Lo conoscono con il nome di Rama, altri Lo conoscono come Krishna, altri Lo chiamano Rahim e altri ancora Lo chiamano Dio. Tutti questi adorano lo stesso essere spirituale. Tuttavia, così come non a tutti piace lo stesso cibo, allo stesso modo tutti questi nomi non trovano il consenso di tutti... Vale a dire che si può pregare, cantare canti devozionali non con le labbra ma con il cuore. Ecco perché anche i muti, i balbuzienti e i matti possono pregare.

E il 10 giugno 1926:

> Mi sembra che [la preghiera] sia un desiderio struggente del cuore di diventare uno con il Creatore, un'invocazione per ottenere la sua benedizione. In questo caso è l'intenzione che conta, non le parole pronunciate o mormorate.

Un ultimo esempio, tratto dalla narrativa americana, non indica soltanto che la metapreghiera compare in varie forme di letteratura, ma anche che la metapreghiera può persino essere usata per ripudiare l'uso e l'efficacia della preghiera. Nel seguente passo di Mark Twain, tratto da *Adventures of Huckleberry Finn*, Huck distingue la propria religiosità da quella della vecchia Miss Watson:

> Miss Watson mi portò nel salotto e pregò, ma non servì a niente. Mi disse di pregare ogni giorno e qualunque cosa avessi chiesto l'avrei ottenuta. Ma non fu così. Ci provai. Una volta ottenni un filo da pesca, ma niente ami. Senza ami non me ne facevo nulla. Chiesi gli ami tre o quattro volte, ma, non so come, non riuscivo a far funzionare la preghiera. In breve, un giorno chiesi a Miss Watson di provare per me, ma lei disse che ero matto. Non mi disse mai il perché e io non riuscii assolutamente a capirlo.

Conclusione. Nello studio della preghiera, il termine *preghiera* è stato impropriamente usato per indicare una grande varietà di atti umani, principalmente atti verbali associati con la pratica religiosa, specie quella che realizza la comunicazione con un'entità divina o spirituale. Il termine, quando è impiegato in questo senso, può anche non essere dotato di una definizione precisa, poiché una simile definizione serve soltanto da perno generale per uno studio comparativo e storico più accurato. Il termine, invece, acquisisce una definizione precisa quando viene visto alla stregua di tutti gli altri termini impiegati nelle specifiche tradizioni religiose, quali si articolano nella pratica e nella dottrina.

Quel che può si può articolare per facilitare lo studio generale sulla preghiera è il significato della distinzione tripartita di preghiera come testo, come atto e come soggetto.

BIBLIOGRAFIA

La preghiera come fenomeno religioso ha ricevuto scarsa attenzione da parte degli studiosi della religione. Non ci sono studi recenti ampi o globali. Le trattazioni sulla preghiera che continuano a essere esemplari, nonostante siano palesemente inadeguate, sono E.B. Tylor, *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*, I-II, 4ª ed. London 1903; e Fr. Heiler, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, 5ª ed. München 1923. La maggior parte degli studi sulla preghiera è di carattere spiccatamente psicologico. La preghiera fu oggetto di un'estesa analisi da parte di W. James, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, 1902, New York 1961, pp. 359-71. La preghiera e i relativi atti linguistici religiosi interessano la fenomenologia della religione; si veda, ad esempio, G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, 1933, Tübingen 1956 (2ª ed.) (trad. it. *Fenomenologia della religione*, Torino 1975).

Osservazioni di natura comparativa si trovano sparse un po' in tutta la letteratura, che mette a confronto specialmente specifiche preghiere delle tradizioni religiose occidentali. Tuttavia studi comparativi più ampi e dettagliati sulla preghiera non esistono. Studi estesi che hanno tentato di considerare la preghiera in termini più generali e universali possono risultare ancora di qualche interesse, anche se adottano una prospettiva prevalentemente cristiana. Fra questi studi troviamo: A.J. Hodge, *Prayer and Its Psychology*, New York 1931; e R.H. Coats, *The Realm of Prayer*, London 1920.

Uno studio esemplare sulla preghiera, che opera una chiara distinzione fra preghiera come testo, come atto e come soggetto, è T. Zahavy, *A New Approach to Early Jewish Prayer*, in B.M. Bokser (cur.), *History of Judaism. The Next Ten Year*, Chico/Calif. 1980, pp. 45-60.

Fonti sulla preghiera nell'ambito di specifiche tradizioni religiose sono reperibili sotto la voce *Prayer*, in J. Hastings (cur.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, X, Edinburgh 1918, che comprende vari articoli, alcuni dei quali ormai superati, su varie tradizioni religiose. Si veda anche G. Appleton et al. (curr.), *The Oxford Book of Prayer*, New York 1985.

Ci sono vari studi che dimostrano l'importanza dell'interpretazione della preghiera come atto. H.A. Carter, *The Prayer Tradition of Black People*, Valley Forge/Pa. 1976, è un valido studio

sulla tradizione della preghiera dei neri d'America; risale all'eredità africana, descrive le influenze teologiche, individua le principali funzioni e dimostra il notevole potere di questa tradizione nel contesto dei movimenti neri della storia americana. G. Goosen, *Language as a Ritual Substance*, in W.J. Samarin (cur.), *Language in Religious Practice*, Rowley/Mass. 1976, pp. 40-62, considera le preghiere dei Chamul come messaggi in codice interpretati col metodo di Victor Turner di analisi dei simboli.

Sul potere «performativo» della preghiera dei Navajo, si veda il mio *Prayer as Person. The Performative Force in Navajo Prayer Acts*, in «History of Religions», 17 (1979), pp. 143-57. Sulla centralità della preghiera nell'intero sistema religioso dei Navajo, si veda il mio *Sacred Words. A Study of Navajo Religion and Prayer*, Westport/Conn. 1981. Uno studio notevole sulla preghiera come tradizione di atti creativi di oratoria, presso gli abitanti delle isole della costa atlantica meridionale degli Stati Uniti, è Patricia Jones-Jackson, *Oral tradition in Gullah*, in «Journal of Religious Thought», 39 (1982), pp. 21-33.

Uno studio esemplare sugli atti non verbali considerati come atti di comunicazione simili alla preghiera è Gabriella Eichinger Ferro-Luzzi, *Ritual as Language. The Case of South Indian Food Offerings*, in «Current Anthropology», 18 (1977), pp. 507-14.

Il potere «performativo» degli atti verbali, pertinente allo studio della preghiera come atto, è stato mostrato in molti saggi. Si veda, ad esempio, B.C. Ray, *'Performative Utterance' in African Rituals*, in «History of Religions», 13 (1973), pp. 16-35; S.J. Tambiah, *The Magical Power of Words*, in «Man», n.s. 3 (1968), pp. 175-208; e S.J. Tambiah, *Buddhism and the Spirit Cults in North-East Thailand*, Cambridge 1970.

Anche se gli studi sul folclore si sono interessati all'espressione di molte forme di discorso, specie tra popolazioni con una cultura esclusivamente orale, la preghiera è una forma che ha ricevuto scarsa attenzione, nonostante le sue ricche risorse e la sua importanza nell'ambito delle tradizioni studiate.

Per l'esame degli atti linguistici di second'ordine (metalinguaggi), si veda A. Dundes, *Metafolklore and Oral Literary Criticism*, in «The Monist», 50 (1966), pp. 505-16; e Barbara A. Babcock, *The Story in the Story. Metanarration in Folk Narrative*, nel suo e di R. Bauman, *Verbal Art as Performance*, Rowley/Mass. 1977. Le fonti relative alla preghiera come soggetto coincidono con le tradizioni letterarie interpretative e critiche del secondo ordine di tutte le religioni. Nelle religioni contemporanee e nella letteratura popolare delle tradizioni occidentali, la preghiera è un tema ricorrente. È stata anche presa in considerazione dalle principali teologie e filosofie, come mostra per il pensiero occidentale moderno una trattazione sintetica di P. Le Fevre, *Understandings of Prayer*, Philadelphia 1981. In *Prayer. An Analysis of Theological Terminology*, Helsinki 1973, Antti Alhonsaari prende in considerazione il problema teologico se la preghiera sia un monologo o un dialogo, distinguendo sistematicamente le forme di preghiera che corrispondono alle combinazioni della variabile sulla quale verte tale discussione sulla metapreghiera. Anche se la rubrica «Preghiera» non è così dominante nelle tradizioni religiose non occidentali, sono nondimeno abbondantemente reperibili affermazioni sulla preghiera passibili di comparazione e fenomeni analoghi alla preghiera negli scritti degli interpreti e dei fedeli di queste numerose tradizioni religiose.

SAM D. GILL

PROCESSIONE. La processione è il movimento solenne, lineare e ordinato di un gruppo di persone, attraverso uno spazio ben caratterizzato, fino a una destinazione nota, per dare testimonianza, recare un oggetto di devozione, compiere un rito, acquistare merito o per visitare un luogo sacro.

Alcune processioni, come la Via Dolorosa nell'odierna Gerusalemme, sono nel loro genere tra le più importanti. Altre processioni, come il «Piccolo Ingresso» della tradizione cristiana ortodossa (il trasporto dei Vangeli all'interno del santuario), oppure la processione del corteo nuziale lungo la navata della chiesa, sono soltanto gesti e movimenti formalizzati. Le principali occasioni di processione sono le cerimonie civili (incoronazioni, sfilate militari, insediamenti), oppure cerimonie come matrimoni, funerali, iniziazioni e riti di fertilità. La diffusione delle processioni sembra maggiore nelle culture agricole e in quelle urbane, così come in quelle che attraversano la fase di transizione dall'una all'altra; nelle culture di nomadi e di cacciatori, invece, e in quelle industriali le processioni paiono in decadenza, sia per la frequenza che per il significato.

Lo spazio rituale della processione è lineare; esso si trasforma in bilineare quando si prevede un ritorno al punto di partenza. Questa linearità è l'elemento che distingue la processione dalla circumambulazione, che è un movimento «intorno» a qualche cosa di sacro e non «verso» un luogo particolare. Anche quando la processione ritorna al suo punto di partenza, comunque, il percorso non è un *continuum*: il movimento è sempre orientato verso una destinazione piuttosto che intorno a un centro, così come i partecipanti alla processione non occupano uno spazio sacro centralizzato. Costoro, in verità, portano con sé il loro «centro»: infatti i posti di maggiore onore in una processione gerarchicamente ordinata sono, tradizionalmente, i primi e gli ultimi della colonna. Mentre la circumambulazione di solito santifica e protegge un luogo lungo tutta la sua circonferenza, la processione di norma collega due diversi ordini spaziali, per esempio un ordine civile e uno sacro, oppure uno urbano e uno rurale. I ritmi dell'avanzamento e del ritorno formano una sorta di corridoio tra il nucleo sacro e le sue adiacenze non consacrate, oppure con i monumenti satelliti posti al di fuori della zona centrale. Il percorso della processione è di solito di modesta ampiezza. Una delle processioni più lunghe tra le molte conosciute è quella che si compiva in Grecia durante la celebrazione dei misteri di Eleusi (quattordici miglia). Altre processioni, come l'entrata del coro (*parodos*) e la sua uscita (*exodos*), nel teatro greco di età classica, erano percorsi di pochissimi metri. L'antica processione romana dei Robigalia, che intendeva allontanare gli influssi malefici, sembra

essere stata assorbita dalla processione cristiana delle Rogazioni; per entrambe la distanza è quella tipica delle cinque miglia.

La meditazione realizzata mentre si cammina, una pratica che è tipica del Buddhismo Zen (dove viene chiamata *kinhin*), è a metà strada tra la processione e la circumambulazione: non è diretta verso alcun luogo e dunque non è una processione; d'altra parte, pur svolgendosi all'interno di una apposita sala, non c'è oggetto su cui si focalizzi l'attenzione: al contrario, gli occhi del fedele sono fissi al pavimento e l'attenzione concentrata sul percorso stesso.

Il tono solenne o meditativo della processione distingue questa cerimonia dallo stile celebrativo e altisonante di una parata o di una marcia militare (come l'«entrada» di Don Diego de Vargas a Santa Fe, nel Nuovo Messico, nel 1692). Quando Giosuè fece crollare le mura di Gerico, egli non stava avanzando, ma andava circumambulando a scopo di conquista. La conquista, a differenza della semplice invasione, che è diventata una tattica militare ormai obsoleta, possiede qualche interessante aspetto rituale, a causa della stilizzazione e dell'enfasi conferita alla sua struttura, simbolica più ancora che strategica. Elementi di tipo rituale che distinguono la conquista dall'invasione possono essere considerati le bandiere, il rullo dei tamburi, le uniformi, gli inni e i canti e infine il marciare in colonna: tutti atti che talvolta conservano il loro valore simbolico anche quando si è dissolta la loro autentica importanza a scopi militari.

L'abituale distinzione tra processione e parata identifica la prima come propria dell'ambito religioso e la seconda di quello profano. La distinzione è però poco vantaggiosa, dal momento che spesso le processioni tendono a collegarsi con questi come con altri ambiti profani: è forse più giusto considerare le processioni e le parate due versioni solenni e celebrative del medesimo tipo di azione di base. Non è sbagliato, dunque, parlare di sfilate religiose e di processioni accademiche. Il modo di procedere di una processione, in genere, è assai lento, più lento di quello di una sfilata, e i suoi ritmi sono diversi da quelli del camminare ordinario (o anche della guida ordinaria, quando per il trasporto dei partecipanti alla processione vengono utilizzati veicoli).

La partecipazione alle processioni è più ristretta della partecipazione alle parate, anche se si può riconoscere una chiara tendenza delle processioni a ridurre gradualmente la propria esclusività, fino a diventare sfilate popolari alle quali chiunque può aggregarsi. Il movimento di gruppo della processione distingue inoltre questa cerimonia dalle gare di corsa (anch'esse ritualizzate): in queste ultime la partecipazione è individuale e ciò che conta è soltanto la vittoria e i piazzamenti. Per le processioni di tipo «individuale», il termine più appropriato sembra essere «ricerca», anche se esso è probabilmente più adatto a definire il pellegrinaggio individuale.

Dal momento che la destinazione della processione è sempre ben conosciuta, questa cerimonia si distingue anche da certe forme ritualizzate di caccia, dalle migrazioni guidate da pratiche divinatorie, dal vagabondaggio religioso (sul genere di quello degli Ebrei nel deserto) e dal viaggiare tipico di certe pratiche medievali cinesi e giapponesi. In queste ambulazioni rituali pare essenziale la condizione di disorientamento, il ritrovarsi in territori inospitali, la necessità di scoprire da soli la propria meta; nella processione, al contrario, il punto di inizio e il termine sono ben conosciuti e non sussiste alcun problema di incolumità personale.

La danza non ha una sua destinazione; la processione sì. Le danze processionali del tipo della danza macabra di età medievale o della danza hasidica con la Torah costituiscono dei casi limite. La danza presuppone non soltanto il ritmo, ma anche la musica; quando, all'interno di una processione, si impone la danza (come avviene durante il Carnevale di Rio) forse è più opportuno parlare di sfilata. Quando la danza passa dalla circolarità e dalla simmetria alla linearità e all'asimmetria, parallelamente il clima religioso si sposta dalla critica dei profeti al conservatorismo dei sacerdoti.

Lo spazio attraverso cui passa il pellegrinaggio può essere tracciato ma, a differenza dello spazio percorso da una processione, non è riservato. Il pellegrino attraversa zone che Victor Turner definisce «liminali»: esse lo portano dal vicino al lontano. I pellegrini, nel loro percorso, passano attraverso luoghi che non sanno identificare o attraversano confini che li rendono soggetti ad autorità estranee; i partecipanti a una processione, invece, attraversano uno spazio liberato da ogni intoppo e impedimento e spesso anche appositamente decorato. A un pellegrinaggio ci si può aggregare in qualunque punto del suo percorso, fino a quando non sia concluso (è il caso del pellegrinaggio al santuario di Guadalupe, in Messico). Il carattere particolare del percorso della processione è sovente enfatizzato da alcune soste lungo la «via sacra», durante le quali i partecipanti si fermano, riposano e sovente compiono riti sussidiari.

Perfino i sacerdoti che accompagnano le processioni hanno in genere assai poco da dire su di esse: a differenza dei riti iniziatici e dei sacrifici, le processioni non si fondano su documenti scritti e sulle cronache degli eventi e i suoi autentici scopi hanno messo a dura prova le capacità critiche degli studiosi. Tra le ipotesi più probabili ricordiamo quella che Erving Goffman chia-

ma teoria del «con»: i fedeli «vanno con» una particolare divinità, guadagnando il merito di essersi aggregati a questo scopo e testimoniando, nello stesso tempo, che il sacro non è confinato geograficamente in un determinato luogo ma è capace di occupare, seppur temporaneamente, anche altre località. Nella processione, dunque, è in genere implicita una particolare concezione territoriale e inoltre una organizzazione gerarchica delle divinità e dei luoghi sacri. Nel corso della processione, attraverso particolari atteggiamenti di omaggio, vengono legittimati certi vincoli e viene confermata la sacralità di certi oggetti e del gruppo che li scorta. Ben lungi dall'avere un effetto di capovolgimento o di inversione, come accade nella sfilata del Martedì Grasso, le processioni confermano piuttosto la gerarchia costituita, sacralizzando l'ordine e la proprietà.

Una delle più antiche processioni che si conoscano è quella che si teneva nel corso della festività babilonese dell'Akitu, in onore del dio Marduk: il primo giorno del nuovo anno era dedicato a questa processione, nel corso della quale Nabu e gli altri dei (trasportati su barche), insieme ai sovrani e ai sudditi, si recavano a visitare Marduk e a rendergli omaggio nella sua «camera dei destini». Al re era consentito prendere la mano del dio, come per invitarlo sulla via lastricata destinata al passaggio della processione, per conservare e rinnovare la sovranità divina. In un primo tempo, forse, era Marduk che era obbligato a rendere omaggio in processione a Nabu. La divinità alla quale è dedicata la processione occupa sempre, comunque, la sommità del pantheon divino.

La presentazione di oggetti di culto (come l'Ostia nella processione del Corpus Domini) o di simboli di potenza (come le armi durante il trionfo romano) è un altro motivo comune delle processioni. Particolari riti lustrali (di purificazione) vengono talvolta celebrati per assicurare che questi oggetti non saranno contaminati e non perderanno la loro eccezionalità a causa della loro esposizione.

La forma rituale più prossima alla processione è il pellegrinaggio. Pur essendo entrambe forme di «viaggio», la differenza è tuttavia essenziale. Mentre il pellegrinaggio è tutto orientato verso la meta (il ritorno può avvenire con tutto comodo), la processione è maggiormrnte focalizzata su ciò che viene trasportato piuttosto che sulla destinazione, e il ritorno può essere altrettanto significativo quanto la partenza. A differenza dei pellegrini, i partecipanti a una processione di solito non mangiano, dormono e patiscono tutti insieme, né affrontano un lungo periodo di solitudine; essi sono inoltre un oggetto di attrazione per chi guarda, il che non accade nel caso dei pellegrini. Per queste ragioni, la processione tende maggiormente al conservatorismo sociale benché, ironia delle cose, più una processione è popolare più facilmente essa diventa un rito di capovolgimento e di inversione.

[Vedi *CIRCUMAMBULAZIONE* e *PELLEGRINAGGIO*].

BIBLIOGRAFIA

Uno dei pochissimi studi sull'argomento è A.E. Crawley, *Procession and Dances*, in J. Hastings (cur.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, x, Edinburgh 1918. Ad esso sono da aggiungere: B.I. Mullahy, in *The New Catholic Encyclopaedia*, New York 1967; e L.J. Madden, in *Encyclopaedia Britannica*, Chicago 1973. Costoro analizzano il fenomeno in chiave comparativa, limitandosi però al mondo cattolico. Assai rari sono gli studi sulla processione.

I dati relativi alle processioni sono reperibili all'interno di studi dedicati ai rituali religiosi delle diverse aree o tradizioni. Cfr. H.W. Parke, *Festivals of the Athenians*, Ithaca/N.Y. 1977; J.M.C. Toynbee, *Death and Burial in the Roman World*, Ithaca/N.Y. 1971.

Per la distinzione tra processione, pellegrinaggio e parata, cfr. R.L. Grives, *Symbol and Conquest. Public Ritual and Drama in Santa Fe, New Mexico*, Ithaca/N.Y. 1976, pp. 62-74.

Per le connessioni tra danza e processione, cfr. E.L. Backman, *Religious Dances in the Christian Church and in Popular Medicine*, London 1952 (ed. orig. Stockholm 1945); e L.B. Lawler, *The Dance in Ancient Greece*, London 1964.

RONALD L. GRIMES

PROFEZIA. Il termine *profezia* si riferisce a una grande varietà di fenomeni religiosi di ogni tempo. L'etimo di *profeta* è il greco *prophetes*, che ha derivati in quasi tutte le lingue europee. Il *prophetes* greco era un funzionario del culto che «parlava per» un dio: ossia comunicava i messaggi divini da un santuario dove il dio si era manifestato. Il termine *prophetes*, tuttavia, influenzò le lingue europee anzitutto perché, nella traduzione della Bibbia ebraica e nel Nuovo Testamento, gli scrittori ebrei e cristiani lo usarono con riferimento agli specialisti religiosi delle tradizioni israelitica, ebraica e cristiana. Per i comparatisti, il termine designa fenomeni religiosi in contesti diversi, per analogia con le attività degli antichi profeti ebrei e di altre figure che nell'Asia sudoccidentale ebbero un ruolo centrale nella fondazione delle religioni del mondo.

Profezia antica. Nell'antichità era credenza comune che gli dei controllassero gli avvenimenti del mondo e manifestassero le proprie intenzioni agli esseri umani in vari modi. Le più antiche testimonianze scritte parlano di funzionari preposti all'interpretazione dei segni

o alla trasmissione dei messaggi divini contenenti informazioni utili alla conduzione delle cose umane. Nelle società tribali primitive, questo compito era spesso affidato al capo del clan, o forse a qualche altro personaggio che usava svariate tecniche di divinazione e di visione per accedere alla facoltà eccezionale di conoscere le intenzioni divine. Generalmente queste attività comprendevano funzioni intercessorie con le quali il capo, o «profeta», implorava gli spiriti o un dio, o gli dei, di concedere favori speciali al gruppo.

In ogni caso, un ritratto di tali figure (come il *kāhin* dell'Arabia premusulmana oppure il *kohen* dell'Israele patriarcale, antecedente all'insediamento in Palestina) non può essere che ipotetico. Le società illetterate in cui operarono tali figure trasmisero oralmente le loro tradizioni, affidate poi alla scrittura da generazioni successive alfabetizzate. Le comunità che lasciarono documenti scritti avevano forme religiose e organizzazioni politiche più complesse, e dobbiamo supporre che gli iniziati alla conoscenza religiosa avessero funzioni più specializzate.

Le testimonianze delle antiche culture della Mesopotamia e del Mediterraneo parlano di un gran numero di specialisti religiosi che sollecitavano, e quindi interpretavano, i messaggi degli dei. L'accesso al mondo degli dei avveniva in due modi diversi. In primo luogo vi erano gli aruspici che praticavano varie tecniche per l'interpretazione di messaggi simbolici presenti nel mondo naturale. [Vedi *DIVINAZIONE*]. In alcuni casi si trattava di manipolazione (divinazione del destino, incubazione dei sogni, esame delle interiora degli animali sacrificali); in altri si trattava di pura e semplice osservazione (come l'interpretazione dei movimenti degli animali e la registrazione di avvenimenti premonitori, spesso terribili). Si credeva anche che gli dei facessero conoscere la loro volontà attraverso gli oracoli, ossia col linguaggio umano trasmesso per bocca di una persona ispirata. Il comportamento di questi portavoce divini è stato spesso considerato estatico, delirante o comunque anormale, manifestazione, quindi, del possesso da parte della divinità (e per converso dell'assenza dell'io individuale) nel momento della trasmissione. La divinazione veniva usata anche per saggiare l'accuratezza della profezia orale (per esempio le profezie di Mari), mentre altri preferivano la profezia orale, ricorrendo solo marginalmente alla divinazione (per esempio nella religione di Israele).

La natura e la funzione dell'intermediazione divina erano diverse all'interno delle categorie generali. Gli oracoli e i segni potevano apparire spontaneamente; più comunemente, in specie nel mondo greco-romano, i funzionari del culto procuravano una risposta a una precisa domanda posta al dio del tempio. Pare che la forma più comune di mediazione per le persone non legate a un tempio riconosciuto fosse l'estasi oracolare (per esempio il *muhhu* accadico), accettata, comunque, anche dai rappresentanti legittimi (per esempio l'*apilu* accadico e diverse figure mantiche della Grecia). La terminologia delle intermediazioni è spesso ambigua o vaga, come nel caso del termine greco *prophetes*, che a volte denota il portavoce oracolare del discorso divino, altre volte si riferisce all'interprete ufficiale nel tempio dei segni divinatori. La diversità è enorme. La complessità stessa rivela che il bisogno di conoscere l'attività divina era sentito a diversi livelli sociali; e per mantenere viva questa conoscenza si stipendiavano numerosi funzionari religiosi con compiti diversi.

Fondatori profetici di una tradizione religiosa. In tutta la storia antica di Israele come stato indipendente (circa 1000-586 a.C.), l'orientamento religioso di gran parte della popolazione fu politeistico, e come tale rientrava nell'ottica generale dei paesi vicini. Ma negli ambienti monoteistici della cultura di Israele si avevano vari funzionari che trasmettevano il volere dello stesso dio, Jahvè, al suo popolo. Sembra che durante i primi anni della loro storia, gli jahvisti si basassero su almeno tre diverse figure per la comunicazione divina: 1) i funzionari del culto, che usavano tecniche particolari (come l'arte divinatoria), custodivano oggetti sacri (come l'Arca) e vivevano in spazi sacri; 2) i veggenti (ebraico, *ro'eh* e *ḥozeh*), la cui funzione è piuttosto oscura, ma potrebbe trattarsi di visionari e indovini di periodi diversi (cfr. *1 Samuele* 9,9); 3) gli estatici (ebraico *navi'*, generalmente tradotto con «profeta»), il cui comportamento anomalo era stimolato quando lo spirito di Jahvè scendeva su di loro. Con l'evolversi dello Jahvismo, il *navi'* ne diveniva l'intermediario predominante, mentre la sua attività finiva per comprendere funzioni che prima erano tipiche degli altri due specialisti. Di conseguenza i *nevi'im* si identificavano sempre meno con gli oracoli estatici, per cui molti, in alcuni casi, divennero funzionari del culto e interpreti ispirati dell'antica tradizione. Le testimonianze mostrano tuttavia che la legittimità profetica dipendeva innanzitutto dal fatto di venire accettato all'interno di un gruppo, come veicolo oracolare per la comunicazione della parola di Jahvè, sia che il *navi'* fosse un estatico, un funzionario del culto, un critico indipendente, oppure una combinazione di tutti questi.

Almeno fin dall'VIII secolo a.C., i profeti ebrei e i loro scribi erano soliti trascrivere i loro oracoli, e gli scritti profetici della Bibbia ebraica (l'Antico Testamento) contengono una parte esigua della trascrizione letteraria di questa vasta attività oracolare. Gli storici non concordano ancora sul perché di questo sviluppo,

né sulla ragione per cui le generazioni seguenti finirono per accettare l'autorità perpetua di questi scritti in particolare. Eppure, nella storia delle religioni il cambiamento più notevole si verificò con l'accettazione del valore duraturo della rivelazione oracolare e della possibilità, per i seguaci dei profeti, di diffondere gli oracoli scritti anche fra gruppi con i quali in origine i profeti non avevano legame alcuno. Nell'ottica religiosa generale del tempo dei primi profeti ebraici, si consideravano soprannaturali i messaggi divini solo per gli uomini di quel particolare tempo e spazio in cui i messaggi stessi venivano rivelati sulla terra. Quindi, era necessario assicurarsi un certo numero di specialisti religiosi per fare nuove profezie e interpretare i messaggi regolarmente inviati dagli dei. A mano a mano che alcuni specifici oracoli venivano accettati in Israele come depositari di istruzioni normative di origine divina, andò cambiando la natura della profezia stessa, come andava cambiando il carattere della tradizione religiosa.

Quanto accadde presso gli Ebrei, si verificò più generalmente nelle diverse tradizioni religiose dell'Asia sudoccidentale, le cui figure possono essere affiancate ai profeti ebraici come intermediari i cui oracoli divennero, almeno in parte, la rivelazione fondamentale delle maggiori religioni del mondo. Zarathustra (Zoroastro), profeta persiano della fine del II millennio a.C., fondatore dello Zoroastrismo (Boyce, 1975); Gesù, profeta sotto molti aspetti, anche se rappresentato tradizionalmente dal Cristianesimo come l'unico Messia; Mani, babilonese, nato nel 216 d.C., fondatore del Manicheismo, con molti seguaci in India e in altri paesi fino al Mediterraneo occidentale; infine Maometto, che, come altri mai, formò intorno a sé una comunità di credenti, in quanto messaggero divino, mentre le successive generazioni di musulmani hanno accettato gli oracoli scritti nel Corano come l'espressione incomparabile della comunicazione divina.

Non è facile definire i tratti comuni di questi singoli profeti. Diversa è senza dubbio la collocazione sociale della loro attività, come diverso fu il successo di ciascun profeta nel riuscire a procurarsi un seguito quando era ancora in vita; da Maometto, che guidò eserciti e, al momento della morte, aveva fondato un piccolo impero, a Gesù, che morì di morte ignominiosa sulla croce. Inoltre, se esaminato nei particolari, il messaggio dipendeva più dalla particolare tradizione di cui ogni profeta era erede e dall'ambiente storico-culturale della sua attività, piuttosto che da un ideale trascendente valido per ogni membro del gruppo. Tuttavia, cinque sono gli aspetti comuni a tutti.

1. *Tutti questi profeti ritenevano la loro attività il risultato di una missione divina personale.* Credevano che la divinità suprema li avesse designati individualmente a portare alla comunità umana (o a una comunità più rigorosamente definita) uno specifico messaggio rivelato; messaggio che generalmente consisteva in un discorso o in uno scritto oracolare. Anche Gesù, che pure non usò spesso forme tradizionali di discorso profetico, sembra considerasse le sue parole e le sue azioni come mezzo per comunicare il messaggio che gli era stato affidato.

2. *Attorno a questi profeti e ai loro oracoli, i soli considerati sacri, mandati dal cielo e vincolanti per i fedeli di tutti i tempi, si formarono delle tradizioni religiose.* Le parole dei profeti divennero parte e sostanza di un canone scritturale, ritenuto depositario della verità rivelata; a sua volta, poi, ciascun canone divenne criterio di giudizio per ogni futura affermazione o attività religiosa della rispettiva tradizione. Nel caso dei profeti le cui parole o i cui scritti erano formalmente oracolari (come i profeti ebraici e Maometto), le Scritture divennero, almeno in parte, una raccolta di questi oracoli. I canoni (in particolare i Vangeli e i racconti profetici della Bibbia ebraica) finirono per includere anche le storie concernenti le attività simboliche e le imprese miracolose di questi profeti, e i fedeli delle relative tradizioni attribuirono a questo materiale un'importanza paradigmatica.

Non è facile stabilire se questi profeti siano stati essi stessi fondatori di tradizioni. Maometto e Mani organizzarono rispettivamente le prime comunità musulmane e manichee e presentarono i loro scritti come rivelazione perennemente autorevole. Negli altri tre casi (Zoroastrismo, Ebraismo e Cristianesimo), i profeti storici ebbero poca o nessuna influenza sull'organizzazione della susseguente tradizione religiosa, mentre altri determinarono il contenuto e l'organizzazione delle Sacre Scritture. Infatti, gli autori e i compilatori della Bibbia ebraica presentarono le parole e le azioni di Mosè in modo tale che il suo ritratto biblico, probabilmente, ha ben poco in comune con la figura storica. Comunque, poiché tutti questi profeti ebbero un ruolo essenziale nella fondazione della tradizione religiosa, e poiché le generazioni seguenti li venerarono come fonti della rivelazione divina, li chiameremo «profeti fondatori».

3. Sebbene, date le circostanze storiche e la tradizione ereditata, il contenuto dei messaggi differisca notevolmente da profeta a profeta, *tutti i profeti fondatori proclamarono quelle che la tradizione seguente considerò verità universali.* Lo sviluppo teologico di queste religioni profetiche e rivelate tendeva alla concezione di una divinità (o di più divinità, come nel caso dello Zoroastrismo e del Manicheismo) che trascendesse i limiti tribali, geografici, nazionali e cultici. Mentre sarebbe

eccessivo attribuire unicamente a queste figure profetiche la creazione di affermazioni religiose universali, è vero che gli scritti di profeti come Amos, il così detto Deuteroisaia, e Maometto sono fra le innovazioni più radicali nella storia del pensiero religioso.

4. I profeti fondatori furono, ciascuno a suo modo, dei critici sociali, anche se le loro rispettive idee sulla società differivano completamente. Maometto, per esempio, appare molto più preoccupato delle strutture della società su questa terra che non Mani, il quale si dedicò ai problemi sociali soprattutto per promuovere la gnosi (la conoscenza salvifica delle verità fondamentali). Pure, tutti considerarono essenziale il comportamento morale per ottemperare alla volontà del dio supremo. In particolare, nella tradizione ebraico-cristiana e in quella musulmana, gli insegnamenti profetici apparvero come tentativi di denunciare le ingiustizie contro i deboli e i poveri. Nei libri profetici di queste tradizioni, i problemi etico-sociali ebbero tale risalto che gli studiosi hanno spesso definito «monoteismo etico» la religione dei profeti.

5. Infine, *i profeti fondatori mantennero e insieme riformarono la tradizione religiosa*. Convinti che le loro istanze di cambiamento si fondavano sulla tradizione antica, insistevano che la situazione religiosa del tempo andava trasformata secondo quella stessa tradizione. Naturalmente, al tempo dei profeti queste richieste suscitarono resistenze da parte di quanti volevano conservare altre tradizioni o lo *status quo*. Di conseguenza i profeti fondatori subirono oltraggi, a volte torture e persino la morte. Significativamente, i profeti che incontrarono resistenza videro nel rifiuto popolare una riprova della propria legittimità, visto che nel passato altri profeti erano stati ugualmente disprezzati.

Sulla base delle reciproche affinità, questi profeti, oltre che costituire un gruppo, si distinguono nettamente da altre figure della storia delle religioni. Differiscono dai vari intermediari che li precedettero, in quanto la rivelazione da loro annunciata ha rilevanza permanente nella tradizione religiosa ed è rimasta intimamente legata alle singole personalità. In precedenza, l'autorità della rivelazione aveva avuto breve durata e, eccetto pochi altri casi, la personalità del profeta aveva poco influito sulla mediazione dei messaggi divini. Il ruolo di questi profeti era spesso in stridente contrasto con le funzioni sacerdotali, e i loro messaggi innovativi e riformatori furono accettati dalla comunità religiosa e dalla tradizione solo grazie al loro carisma personale. Tuttavia, i sacerdoti sono per eccellenza coloro che, proprio in virtù della loro posizione nell'istituzione religiosa costituita, conservano la tradizione dominante ricevuta.

Infine, i profeti fondatori si distinguono da altri fondatori delle maggiori tradizioni religiose (come il Buddhismo, il Giainismo, il Confucianesimo e il Taoismo). Questi ultimi, infatti, originari dell'India e della Cina, non erano gli inviati del dio per portare all'umanità un messaggio rivelato, ma erano piuttosto maestri e saggi che avevano concepito una nuova visione filosofica e una nuova disciplina pratica per affrontare i problemi religiosi. Questi maestri, come i profeti, erano spesso missionari e critici sociali, ma il fondamento della loro parola era la perfezione del loro talento intellettuale, spirituale e morale, e non tanto l'elezione a messaggeri divini.

Profezia sotto l'influsso di un canone. Una delle caratteristiche più notevoli dei profeti fondatori fu la particolare importanza che il loro personale annunzio della rivelazione ebbe per le generazioni future delle singole comunità religiose. Come i profeti ebraici e Zarathustra, anche quelli successivi furono influenzati dalle tradizioni precedenti. Per Gesù, Mani e Maometto, tuttavia, l'eredità tradizionale comprendeva il messaggio dei profeti ebraici (e di Zarathustra), ed anche il modello da loro stabilito come profeti i cui messaggi erano canonizzati nelle Scritture.

È stato spesso difficile per il messaggero di una rivelazione attuare riforme sostanziali nella struttura della vita religiosa. Per i profeti biblici stessi, la mediazione attiva di una nuova rivelazione era stata parte integrante della vita religiosa.

Tuttavia, quando la profezia diveniva canonica come la parola scritta, la rivelazione di questi stessi profeti raggiungeva una posizione speciale che inevitabilmente riduceva l'importanza e, in generale, limitava la sfera della mediazione attiva. La tutela e la trasmissione della profezia – ora, nella nuova concezione, sostanza degli oracoli profetici all'interno del canone – si spostarono, dagli estatici e dai visionari che l'avevano creata, ai saggi, ai sacerdoti e agli scribi ispirati che conservarono e trasmisero le Scritture.

La profezia ebraica evolutasi in tradizione scritta divenne il fondamento di tutte le susseguenti costruzioni profetiche. Verso il 350 a.C., erano stati scritti gli ultimi testi profetici canonici inclusi nella Bibbia ebraica. Al tempo del ministero di Gesù (circa 25-30 d.C.), il Giudaismo e perfino i profeti come Gesù accettavano l'autorità di questi veggenti canonici. Nel contesto di questa tradizione religiosa, i profeti contemporanei, che non consideravano la loro chiamata subordinata a nessuno dei loro predecessori, sentirono la necessità di pretendere una posizione speciale per se stessi. Quindi Gesù appare, a volte, come profeta escatologico quando proclama l'imminente arrivo del «regno di Dio». In questo modo il suo messaggio e il suo carattere coinci-

devano col concetto tradizionale di profeta dell'Ebraismo antico, quando – almeno in certi ambienti – si credeva che Dio mandasse i profeti (di eguale statura dei loro predecessori canonici) ad annunciare la fine del mondo.

Parecchie religioni del canone si erano imposte al tempo di Mani (216-276) e di Maometto (580-632), i quali si dichiararono esplicitamente successori di una linea di profeti che includeva (con qualche variazione) Abramo, Mosè, Elia, altri profeti ebraici, Zarathustra, Gesù e perfino il Buddha. Essi, inoltre, trascrissero i loro oracoli nel timido tentativo di dare forma a un canone che avesse autorità presso le rispettive comunità. In realtà, i primi musulmani facevano distinzione fra i due termini arabi che denotano «profeta»: *nabī*, che indica genericamente chiunque abbia una visione di Dio o ne senta la voce, e *rasūl*, riferito solo ai «messaggeri» speciali (come Mosè, Gesù e Maometto), che fondarono una comunità religiosa e trasmisero i loro messaggi per mezzo di un libro sacro. Nell'Islam, le «religioni del Libro» sono la più alta forma di espressione religiosa.

Quando le parole di questi profeti storici divennero canoni scritturali meritevoli di rispetto, il libro sostituì lo specialista religioso come agente primario della rivelazione.

Proprio da questa evoluzione è stata in larga misura determinata la storia delle tradizioni religiose sopravvissute, dotate di Scritture profetiche (l'Ebraismo, il Cristianesimo e l'Islam). Esegeti d'ogni tipo sostituirono i profeti come custodi della rivelazione, e chi salvaguardò la santità e purezza delle Scritture fu spesso sospettoso, addirittura ostile, verso chi affermava di avere visioni non mediate dalle Scritture stesse. Poiché l'interpretazione testuale ha raggiunto una posizione socio-politica dominante in tutte e tre le tradizioni (forse perché questa forma di ricerca religiosa risponde meglio all'organizzazione sociale sempre più complessa in cui tali tradizioni si sono sviluppate), gli elementi estatici comuni alla prima attività profetica diminuirono d'importanza nella tradizione posteriore. Dopo Maometto, non c'è stato altro profeta capace di dare forma ad una tradizione religiosa della stessa statura dell'Ebraismo, del Cristianesimo o dell'Islam.

Anche se l'ispirazione profetica aveva perso influenza come centro di autorità religiosa, essa non fu, tuttavia, mai eliminata. Nel corso della storia, nell'Ebraismo precristiano, nel primo Cristianesimo e nell'Arabia premusulmana e protomusulmana, le figure profetiche erano ancora attive contemporaneamente alle istituzioni razionalizzate della religione canonica (anche se spesso in contrasto con queste). All'interno della tradizione esegetica stessa, l'interpretazione ispirata è stata fonte perenne di innovazione per il pensiero teologico.

Nell'Ebraismo antico, alcuni degli autori che raccolsero e ordinarono gli scritti sacri nella Bibbia ebraica si reputavano profeti, come i sacerdoti levitici Koraḥ e Asaph, che proclamavano l'ispirazione profetica della loro innologia e ordinarono il salterio in una struttura che dà particolare risalto all'interpretazione profetica dei *Salmi*. Successivamente, in epoca medievale, l'interpretazione qabbalistica della Bibbia nobilitò non solo le esperienze di rivelazione degli autori biblici, ma anche la necessità di ispirazione per gli esegeti. Atteggiamenti che si ritrovano negli interpreti cristiani (per esempio Girolamo e Bonaventura) e musulmani (per esempio al-Hallāj).

Più in generale si può dire che il misticismo nell'Ebraismo, nel Cristianesimo e nell'Islam era analogo alla profezia dell'antica tradizione. Quando i mistici definiscono la conoscenza religiosa come immediata (ossia non mediata) percezione del divino, la natura della loro esperienza ed epistemologia è simile a quella degli antichi profeti, ma l'attività di questi è profondamente distinta dalla loro, poiché le tradizioni canoniche non riconoscevano il bisogno di specialisti per mediare la rivelazione divina. Ogni tradizione ha accettato manifestazioni spontanee di comportamento ispirato, estatico e visionario, tenendole, tuttavia, sotto stretto controllo, perché non venisse pregiudicata l'autorità della rivelazione canonica.

A cento anni dalla morte di Maometto comparve il Sufismo (misticismo musulmano). Mentre alcuni sufi, che semplicemente affermavano di ricevere la rivelazione personale o di avere visioni mistiche, poterono coesistere in pace con le autorità del potere religioso, altri furono violentemente repressi quando divennero una minaccia per la struttura e la coesione della comunità musulmana. Infatti, il sufi persiano Abū Yazīd (morto nell'875), con la sua pretesa di raggiungere l'unità con Dio, suscitò molte critiche, ma finì per essere semplicemente considerato un eccentrico; fece una morte tranquilla e, in seguito, la sua tomba divenne quasi oggetto di venerazione. Invece al-Hallāj fu condannato a morte (922) quando trasformò le sue visioni e i suoi miracoli in un movimento politico che minacciava l'ordine costituito.

Nel Cristianesimo europeo (almeno dal tempo di Costantino fino all'era moderna), i credenti ortodossi erano strettamente legati ai gruppi politici dominanti. I mistici cristiani, come quelli musulmani, venivano accettati dall'ortodossia finché le loro pretese rivelazioni rimanevano subordinate all'autorità della Chiesa e della Bibbia (per esempio Francesco d'Assisi e Tere-

sa d'Avila). Quando invece le affermazioni di una nuova rivelazione minacciavano la struttura ecclesiastica e politica, le autorità reagivano – e con violenza, come nel caso di Giovanna d'Arco, bruciata per eresia dagli Inglesi quando le sue visioni rivelatrici si trasformarono in una potente forza militare. È facile capire perché pochi cristiani si dichiararono profeti, e perché, nello stesso tempo, contro quelli che si voleva indurre al silenzio si levarono accuse di falsa profezia.

Sin dai primi anni dell'era cristiana, gli Ebrei rimasero al di fuori della struttura del potere dominante nelle culture in cui vivevano. Solo se le pretese profetiche di qualche sedicente messia minacciavano l'ordine costituito della società che li ospitava sorgeva la possibilità di repressione politica. Fu il caso di Sabbatai Zevi (1626-1676), il cui movimento messianico fu visto come una minaccia dai dominatori turchi (musulmani). Zevi ritrattò sotto minaccia di morte. Altrimenti, fra gli Ebrei, le tensioni fra l'ortodossia più razionale e i visionari mistici dovevano in qualche modo comporsi. L'ortodossia ebraica, non possedendo altra arma che la persuasione razionale, aveva possibilità minime per controllare gli elementi mistici. Per questa ragione il Besht (Yisra'el ben Eli'ezer, 1700-1760) ebbe un seguito numeroso, nonostante le sprezzanti critiche dei suoi avversari ortodossi.

I visionari e i mistici, comunque, non poterono mai pretendere per sé uno statuto di mediatori pari a quello dei profeti fondatori, senza che ciò comportasse un sovvertimento dei canoni rivelati e delle tradizioni che su questi poggiavano. Quelli che lo fecero fondarono nuove tradizioni (per esempio Gesù, Mani e Maometto) o fallirono nel tentativo. La visione profetica e mistica era altrimenti subordinata alla rivelazione già canonizzata. In tutte e tre le tradizioni, la rivelazione canonica, una volta definita, ha resistito ai sovvertimenti interni, conservandosi come fondamento della verità religiosa per oltre un millennio.

La profezia nei tempi moderni. Nei tempi moderni, in Europa, il riconoscimento pubblico della profezia biblica è andato scemando insieme ad altri aspetti della religione che avevano contribuito alla sua supremazia. L'importanza dei profeti come mediatori della verità rivelata declinò rapidamente a mano a mano che l'Illuminismo distruggeva la fiducia nella verità della rivelazione in generale ed esaltava un nuovo modo di conoscenza, ottenuta sulla base dell'osservazione e del ragionamento critico. Dapprima questi cambiamenti interessarono soltanto l'*élite* intellettuale, che intuì le conseguenze degli sviluppi filosofici sulla concezione di Dio, sulla verità religiosa e sulla mediazione divina. Taluni filosofi (come Hume) negarono del tutto l'importanza della rivelazione (e, di conseguenza, della mediazione profetica) come fonte di conoscenza. Altri tentarono di inquadrare le verità rivelate in uno schema filosofico (per esempio Cartesio e Kierkegaard). Altri ancora, come Blake e Nietzsche, si considerarono profeti, ma è evidente nei loro scritti una raffinatezza di concetti riguardo all'ispirazione, alla rivelazione e alla verità che si confaceva ai gusti della civiltà postilluministica.

La discussione di queste idee fra i filosofi, gli scienziati e i letterati interessò una minima parte della cultura europea e gli effetti dei loro scritti sulla popolazione in generale si concretizzarono molto lentamente. Di gran lunga più significativa per la cultura religiosa popolare fu la declinante autorità della Chiesa. In alcuni casi questo declino fu la conseguenza diretta del pensiero illuministico, come negli Stati Uniti, dove la religione era stata deliberatamente ed esplicitamente separata dal potere politico. Nella maggior parte dei casi, però, sembra che il diminuito potere della Chiesa di imporre i suoi dogmi fosse causa di una maggiore differenziazione religiosa (come durante la Riforma), così che i pensatori dell'Illuminismo ed altri furono in grado di esprimere apertamente le loro idee religiose. In questo clima religioso comparve una nuova categoria di profeta portatore della parola divina. Gli scritti di alcuni di questi profeti furono venerati come canoni sacri dai seguaci che formarono nuove sette. Ne è un esempio Joseph Smith (1805-1844), che fondò la Chiesa dei Santi dell'Ultimo Giorno, dichiarando che in una visione Gesù Cristo e un angelo gli avevano affidato il *Libro dei Mormoni*. I seguaci della *Christian Science* considerano sacri e inviolabili gli scritti di Mary Baker Eddy (1821-1910). Altri, in particolare i membri del movimento pentecostale internazionale e di altri movimenti carismatici più recenti, sono estatici moderni che si dicono in grado di ricevere lo spirito e di parlare a nome di Dio.

Nell'esportare la propria cultura nelle colonie, l'Europa venne a contatto con altre tradizioni religiose e ne subì l'influenza. Per i musulmani, ad esempio, il pensiero critico sulla posizione di Maometto ha risentito l'influsso del pensiero occidentale sull'origine religiosa della profezia. Ma ben più importante per lo studio della profezia è stata l'influenza dell'imperialismo e della cultura occidentale moderna sulle società tribali indigene dell'America, dell'Africa e delle colonie negli arcipelaghi. Invadendo i territori abitati da popoli tribali, i coloni trovavano fra gli indigeni figure di specialisti religiosi che avevano una notevole analogia con la figura tradizionale del profeta nelle maggiori religioni del canone occidentali. Gli antropologi e i comparati-

sti delle religioni hanno studiato questi profeti moderni e il loro ambiente religioso, dove le verità rivelate per bocca di persone ispirate continuano a influenzare fortemente tutti gli aspetti della vita sociale e personale. Osservando direttamente questi sistemi religiosi, si comprende più precisamente la dinamica della profezia, mentre la ricerca minuziosa ha distrutto parecchi miti sulla sua natura. Oggi sappiamo, per esempio, che il comportamento estatico di certi specialisti religiosi può essere utile per mantenere la struttura della società, mentre per gli studiosi del passato l'influsso irrazionale dell'estasi poteva causare destabilizzazione sociale. Parimenti, l'opinione diffusa che gli antichi profeti fossero degli individualisti che gridavano ai sordi dal deserto sembra oggi un'idea romantica. Anzi, certi gruppi tendono ad appoggiare quei profeti che ne esprimono gli interessi, mentre è raro che trovino un gran seguito i profeti che agiscono in modo interamente autonomo.

Conclusione. I teorici delle religioni comparate che operano su documentazioni moderne non sono ancora giunti ad una interpretazione unica della profezia; inoltre una varietà di modi di affrontare il problema mette in crisi le interpretazioni esclusivistiche e confessionali tipiche dei tempi andati. Alcuni studiosi (I.M. Lewis, per dirne uno) considerano il comportamento estatico un mezzo di espressione usato da gruppi emancipati che trovano chiusi i normali canali di comunicazione. Chi indaga sul comportamento religioso degli sciamani, dei Pentecostali e di altre figure profetiche moderne trova utile la «teoria della deprivazione» per dimostrare che gli estatici sostengono la posizione e la struttura dei gruppi la cui posizione sociale è al di fuori dei normali canali di potere e di influenza. Altri ancora (fra cui Victor Turner) interpretano la profezia nel quadro dell'evoluzione sociale. Questi studiosi vedono nei profeti un fenomeno che compare nei periodi di transizione fra società organizzate su base di parentela e di affiliazione al clan e quelle strutturate in gruppi più complessi, preludio alla nascita dello Stato, della stratificazione sociale e della religione istituzionale. L'uno e l'altro dei modelli interpretativi applicano criteri coerenti di valutazione tanto alle testimonianze antiche che ai dati dell'antropologia moderna, senza porre una qualsiasi tradizione religiosa al di sopra di un'altra. Per questo sono tipicamente moderne nell'interpretazione della profezia, a differenza delle interpretazioni tradizionali, che tendono a sopravvalutare i profeti (o il profeta) di una singola tradizione confessionale.

BIBLIOGRAFIA

Per un panorama sulla mediazione fra gli dei e gli esseri umani nelle varie religioni del mondo, rimane insuperato per ampiezza M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques de l'extase*, Paris 1951 (trad. it. *Lo Sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Roma 1954). I lavori sui profeti fondatori generalmente contengono una trattazione generale e una bibliografia dei loro specifici precursori. Si tratta di: R.R. Wilson, *Prophecy and Society in Ancient Israel*, Philadelphia 1980; D.L. Petersen, *The Roles of Israel's Prophets*, in «Journal for the Study of the Old Testament», suppl. 17, Sheffield 1981, che esamina la testimonianza sull'intermediazione israelita nel Vicino Oriente antico; e D.E. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Grand Rapids/Mich. 1983, che dà una visione completa della profezia greco-romana e delle forme assunte con i primi cristiani. Molte opere critiche sulla profezia ebraica affrontano l'argomento dalla posizione della comunità confessionale ebraica (per es. M. Buber, *The Prophetic Faith*, New York 1949, traduzione dall'ebraico; trad. it. *La fede dei profeti*, Genova 1985; e A.J. Heschel, *Die Prophetie. Das Prophetische bewusztsein*, Kraków 1936 (trad. it. *Il messaggio dei profeti*, Roma 1981) o cristiana (per es. G. von Rad, *Die Botschaft der Propheten*, München-Hamburg 1967). La maggior parte degli studi sulla profezia ignorano l'importanza di Zarathustra e di Mani, i quali hanno oggi pochi seguaci, se pur ne hanno. Mary Boyce, *A History of Zoroastrianim*, I-II, Leiden 1975-1982; e K. Rudolph, *Gnosis*, San Francisco 1983, hanno utili bibliografie e notizie sulla vita e il tempo di questi profeti. Parecchi sono gli studi su Maometto; il più leggibile e acuto è M. Robinson, *Mohammed*, New York 1971, che comprende una valutazione critica delle opere che l'hanno preceduto. T. Fahd, *Kāhin*, in *The Encyclopaedia of Islam*, ried. Leiden 1978, IV, pp. 420-22, è un resoconto particolarmente chiaro delle difficoltà insite nella ricostruzione della divinazione araba nel periodo preislamico.

Purtroppo non vi sono opere che presentino la profezia in un ambito più ampio, come quello suggerito dal presente articolo. Per cui si consiglia il lettore di consultare con attenzione questa stessa Enciclopedia.

Di notevole interesse è anche la letteratura antropologica sulla profezia. Il lavoro di M. Weber è stato stimolante in questo campo: cfr. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I-II, Tübingen 1920-1921 (trad. it. *Sociologia della religione*, I-II, Milano 1982). I.M. Lewis, *Ecstatic Religion*, Harmondsworth 1971, è una sociologia del comportamento estatico basata su un'ampia scelta di testimonianze comparative, e, sebbene non consideri la profezia in particolare, ha influenzato altri che lo fanno (ossia Wilson, citato sopra). V. Turner, *Religious Specialists. Anthropological Study*, in D.L. Sills (cur.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, New York 1968, XIII, pp. 437-44, presenta categorie analitiche utili per distinguere i profeti da altre personalità religiose. Un buon numero di testi descrive l'attività dei profeti nelle culture moderne: P. Worsley, *The Trumpet Shall Sound. A Study of «Cargo» Cults in Melanesia*, 1957, New York 1968 (trad. it. *La tromba suonerà. I culti millenaristici della Melanesia*, Torino 1977); E.E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, Oxford 1956 (trad. it. *I Nuer*, Milano 1992, 6ª ed.); e *The Sanusi of Cyrenaica*, Oxford 1949; J. Mooney, *The Ghost-Dance Reli-*

gion and the Sioux Outbreak of 1890, 1896, ed. abbr. Chicago 1965; e V. Lanternari, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Milano 1960.

Infine K. Gragg, *Muhammad and the Christian. A Question of Response*, New York 1984, è una valida introduzione al dialogo fra le concezioni musulmana e cristiana della rivelazione profetica.

GERALD T. SHEPPARD
WILLIAM E. HERBRECHTSMEIER

PURIFICAZIONE. Nozioni di contaminazione e di purezza sono presenti praticamente in tutte le religioni del mondo. Mentre alcune religioni riconoscono sottili distinzioni di contaminazione relativa, altre attribuiscono meno importanza alle categorie sociali e religiose che la determinano. La gamma si estende da culture come quella dei Pigmei, che non attribuiscono quasi nessuna importanza ai concetti di contaminazione e di purezza, a sistemi gerarchici quali l'Induismo, con i suoi elaboratissimi meccanismi per trasformare la contaminazione da categoria pericolosa a principio strutturante significativo del sistema culturale indiano.

È impossibile concepire la contaminazione e la purificazione religiosa come fenomeni separati; queste due inseparabili categorie dell'esperienza religiosa sono fra loro connesse in una complementarietà dinamica. Le norme che regolano la contaminazione religiosa implicano come corollario un codice per migliorare la situazione. La purificazione dalla contaminazione religiosa costituisce un tema religioso fondamentale, poiché determina una sequenza di espiazione, guarigione, rinnovamento, trascendenza e reintegrazione, instaurando armoniosi legami triangolari tra l'individuo, il cosmo e la struttura sociale.

La gamma di attività o di eventi considerati contaminanti è vasta e vi è una gamma altrettanto consistente di riti purificatori. Nel Buddhismo tibetano, ad esempio, la contaminazione può trovarsi associata a situazioni banali, come una folla in cui possono annidarsi persone contaminate (ciò non vieta a nessuno di stare tra la folla); oppure può portare a situazioni di impurità molto gravi, come nel caso della caccia grossa, quando la contaminazione può provocare carestia o siccità (Keyes e Daniel, 1983). Anche se alcuni tipi di contaminazione possono essere dovuti ad atti deliberati che violano le norme sociali o religiose, la contaminazione può essere accidentale o non voluta dall'agente, come nel caso della contaminazione che deriva dalla mestruazione o dalla morte. Questa distinzione è importante, perché gli specifici riti correttivi di purificazione possono essere diversi a seconda che lo stato di contaminazione sia stato causato deliberatamente o accidentalmente. Lo Scintoismo, ad esempio, risulta permeato di riti di purificazione che possono essere fatti risalire ai miti delle origini, secondo i quali il dio Susano-o commise delle infrazioni all'ordine divino, con l'ignoranza e con l'errore. Di conseguenza, nella religione scintoista riti generali di purificazione devono essere celebrati periodicamente, per risacralizzare il mondo. Ciò appare in contrasto con occasioni più specifiche per i riti di purificazione, che sono associate alla deliberata infrazione di tabu da parte di individui.

Praticamente tutti gli aspetti della vita possono essere circondati dalle nozioni di contaminazione e di purezza. Non soltanto si devono purificare i peccati e gli spiriti malvagi in cerimonie annuali di purificazione celebrate come riti di rinnovamento; si devono applicare le norme della contaminazione anche ai normali prodotti della fisiologia umana, regolando il comportamento umano in rapporto al contatto con sangue, vomito, escrementi, cibi cucinati, tagli di capelli e così via. I riti critici di passaggio associati alle principali transizioni della vita (nascita, adolescenza, matrimonio e morte) sono normalmente governati da regole di contaminazione e di purezza, poiché sono momenti in cui gli uomini risultano più vulnerabili agli attacchi degli spiriti maligni. Non c'è nessun chiaro esempio di uniformità culturale per questi concetti di contaminazione e di purezza; in alcune società la mestruazione o la morte possono essere considerate particolarmente pericolose e circondate da elaborati riti di purificazione, mentre altre culture temono specialmente la contaminazione derivante dall'ingestione di determinati cibi o dal contatto con membri delle classi inferiori. Eppure, nonostante questa diversità culturale, restano vari modelli ricorrenti che consentono importanti approfondimenti sulla natura dell'esperienza religiosa.

La letteratura critica sulla religione manifesta grande interesse per il simbolismo della purificazione. Studiosi del XIX secolo come James G. Frazer, Robertson Smith, Émile Durkheim e Lucien Lévy-Bruhl tentarono in vari modi di spiegare i principi di contaminazione e di purificazione nelle religioni primitive. Gli antropologi della religione all'inizio del XX secolo prestarono scarsa attenzione al tema. Ma il lavoro sul campo presso culture africane e dell'Asia meridionale svolto negli anni '60 spinse gli antropologi a elaborare spiegazioni teoretiche per i dati sempre più complessi associati a concetti di contaminazione e di purezza nelle strutture conoscitive di religioni differenti. Nel 1966 Mary Douglas presentò la sua ampia analisi del tema nel volume classico *Purity and Danger*. Quello stesso anno Louis Dumont pubblicò la sua polemica trattazione sulle norme di contaminazione e di purezza nell'Induismo sotto il titolo *Homo Hierarchicus*. Da allora

in poi, gli antropologi simbolisti, gli strutturalisti e gli specialisti della religione hanno sviluppato questo tema in molte religioni e culture differenti.

Purity and Danger rappresenta un punto di riferimento nello studio del simbolismo religioso poiché conferisce sistematicità a informazioni divergenti in un'eccellente struttura analitica. Per Mary Douglas, la contaminazione religiosa è una caratteristica di ciò che sta «in posizione intermedia» nelle culture umane; tutto ciò che cade tra le categorie sociali elaborate dai sistemi religiosi umani per comprendere e attribuire un senso di ordine e di realtà viene considerato impuro (Parker, 1983). I concetti di contaminazione e di purezza in una particolare religione risultano privi di senso senza il riferimento a una struttura globale di pensiero. Così, con altri studiosi, Douglas accentua l'analisi dei riti e dei testi sacri al fine di rivelare categorie semantiche che determinano i meccanismi attraverso i quali popoli diversi dividono il mondo in sfere di relativa contaminazione o purezza. Per fortuna, questo approccio più sistematico alla purificazione ha reintegrato il concetto come tema fondamentale nello studio delle religioni del mondo.

Forme di contaminazione religiosa. La gamma delle attività umane connesse con la contaminazione religiosa è immensa. Risulta tuttavia possibile isolare tre categorie generali di contaminazione associata a: 1) funzioni corporee; 2) struttura sociale; 3) mantenimento dei limiti del «santo» o del «sacro». Le categorie di contaminazione che abbiamo presentato sono accorgimenti artificiali sviluppati per facilitare l'analisi; non sono intese come categorie descrittive miranti a caratterizzare il fenomeno. Si dovrebbe ricordare che tali categorie si sovrappongono e vengono a formare un *continuum* e che l'importanza attribuita ai vari tipi di contaminazione varia notevolmente da un contesto religioso-culturale all'altro.

Contaminazione associata a funzioni corporee. Le nozioni relative allo sporco si legano in complessi sistemi simbolici praticamente in tutte le società. Uno dei concetti di contaminazione più diffusi risulta associato alle emissioni del corpo umano. Urina e feci sono particolarmente impure, in parte a causa del loro odore, ma anche, più in generale, per la loro associazione alla putrefazione e alla morte. In India, è vietato utilizzare la mano sinistra, usata per pulirsi dopo la defecazione, per toccare altre persone oppure oggetti sacri. Si attribuiscono qualità contaminanti anche ad altre secrezioni corporee, come la saliva, il vomito, il sangue mestruale e la placenta. In alcune tradizioni, anche lo sperma è contaminante al di fuori del contesto santificato del matrimonio. Tutte queste secrezioni corporee possiedono un significato sociale; solitamente sono soggette a una forte ritualizzazione, per assicurare che esse saranno contenute in uno specifico contesto religioso, culturale, temporale o spaziale. Dal momento che sono funzioni fisiologiche naturali, la contaminazione che ne risulta non tende a impedire che accadano, ma piuttosto a fornire i limiti per il controllo e per la purificazione.

Qualunque cosa entri nel corpo umano può essere fonte di contaminazione. Così, aria, liquidi e cibo sono agenti potenzialmente contaminanti che devono essere accuratamente tenuti sotto controllo. La contaminazione dovuta a cibo contaminato è un pericolo diffuso, che comporta complesse regole preventive. In alcune religioni, le leggi alimentari sono molto rigide. L'Ebraismo ortodosso, con la sua esaltazione dei cibi *kosher* («puri») dettagliatamente elencati nelle scritture ebraiche, seleziona gli Ebrei come popolo santo, considerato puro e quindi preparato a ricevere la benedizione di Dio, con tutte le responsabilità che tale alleanza comporta. Anche gli induisti sono famosi per le loro severe leggi alimentari. Il principio dominante che opera nell'Induismo è il concetto di *ahiṃsā* («non violenza»). Le leggi alimentari induiste sottolineano l'ideale del vegetarianesimo. La contaminazione derivante dall'ingestione di cibo, specialmente di carne, ha gravi conseguenze. Così, le caste superiori si sforzano di essere rigorosamente vegetariane, mentre la carne è concessa solamente alle classi inferiori e agli intoccabili.

In molte parti del mondo, si cerca accuratamente di impedire la putrefazione del cibo. Il cibo deve essere preservato dal contatto con persone impure che possono trasmettergli la loro contaminazione. Così, in molte società si proibisce alle donne mestruate, agli ammalati e alle classi inferiori di intervenire nella preparazione dei cibi. Nobili, sacerdoti e altre persone di status sociale elevato sono particolarmente sensibili alla contaminazione da cibo. Dal momento che sono socialmente in vista e straordinariamente influenti, devono essere particolarmente attenti a evitare la contaminazione attraverso un rigoroso controllo del cibo che ingeriscono. Anche se la maggior parte del cibo nella Grecia rurale è preparato dalle donne, sono gli uomini a cucinare i pasti che si consumano in occasioni cerimoniali, perché non sono infettati dalla generale impurità delle donne. L'India possiede un esteso sistema di rigorose regole preventive riguardo al pasto in comune tra caste diverse; gli avanzi delle caste superiori possono essere consumati dalle caste inferiori, ma il contrario genera contaminazione.

La contaminazione corporea, nella sua forma più estrema, causa malattia o anche morte. Prima dell'emergere della teoria dei germi a spiegazione dei disordini biotici, la malattia veniva universalmente spiegata

come invasione da parte di spiriti maligni, come maledizione dovuta al malocchio o come conseguenza di tabu infranti. Anche nelle società moderne la malattia può essere attribuita a cause spirituali. Complicati riti per evitare la contaminazione degli spiriti maligni che provocano la malattia umana si trovano in tutto il mondo. Tra gli Inuit (Eschimesi), la malattia veniva attribuita alla contaminazione associata a tabu infranti. Lo sciamano entrava in *trance*, quindi intraprendeva un viaggio spirituale alla dimora della dea Sedna sotto il mare; lì le avrebbe chiesto di perdonare i peccati del suo popolo. Questo atto rituale comprendeva confessioni da parte di membri della comunità e si concludeva con la possibilità di una guarigione. La dea indiana del vaiolo, Śitālā, poteva adirarsi con facilità e di conseguenza la si doveva «raffreddare» con vari riti di purificazione. Gli innocenti, gli indifesi, gli anziani e gli individui che hanno trasgredito norme religiose e sociali sono tutti potenziali vittime della malattia. È ampiamente diffusa la credenza che il corpo umano possa avere più armi per combattere la malattia evitando la contaminazione, causata ad esempio dall'ingestione di cibi impuri, dal contatto con il sangue mestruale, dalla pratica di rapporti sessuali proibiti, dall'omissione di riti appropriati per placare le divinità e dalla mancanza di pulizia corporea.

Contaminazione e struttura sociale. L'intensa socializzazione delle funzioni corporee naturali costituisce un altro aspetto della purificazione. La nascita, l'adolescenza, il matrimonio e la morte risultano legate a fasi fisiologiche che vengono sottoposte a rigoroso controllo e ritualizzate per assicurare la protezione contro i pericoli della contaminazione. [Vedi *RITI DI PASSAGGIO*]. Questi eventi vitali di crisi demarcano i principali momenti di transizione, critici sia per l'individuo che per la comunità. La mancata realizzazione di queste transizioni minaccerebbe la sopravvivenza della cultura umana.

Il pericolo del parto viene spesso accompagnato da riti rigorosi, finalizzati a un esito salutare sia per la madre che per il bambino. Di conseguenza, l'intero processo della nascita, che in alcuni casi comprende anche la gravidanza, richiede speciali riti di purificazione. La donna gravida può dover osservare tabu alimentari, fare dei bagni giornalieri e compiere solo pochi e limitati lavori domestici. Le impurità connesse con il parto solitamente appaiono associate alla placenta; tali impurità si estendono al fragile legame tra madre e figlio e agli altri membri della famiglia. La contaminazione viene attribuita all'invasione da parte di spiriti maligni che approfittano degli individui vulnerabili durante momenti di crisi. Spesso madre e figlio sono messi in isolamento per un certo periodo di tempo, poi ritualmente accolti nella intera comunità dopo l'esecuzione di riti di purificazione.

La transizione all'età adulta viene considerata il momento adatto per riti profilattici di purificazione. Tali riti proteggono l'iniziato dalla contaminazione durante il suo stato di liminalità. In alcune società i maschi non circoncisi vengono considerati intrinsecamente contaminati. Presso il popolo degli Ndembu dello Zambia nordoccidentale, un ragazzo non circonciso è privo di «candore» o «purezza» ed è costantemente contaminante; la sua presenza può minacciare la fortuna dei cacciatori. Un uomo ndembu non circonciso è contaminato a causa dello sporco che si annida sotto il suo prepuzio. Egli viene considerato «candido» o «puro» solo quando il glande del suo pene viene scoperto attraverso la circoncisione (Turner, 1967).

La mestruazione è una delle funzioni che più frequentemente vengono viste come contaminanti, seconda soltanto alla morte. L'impurità mestruale può essere riferita soltanto al ciclo oppure generalizzata come un tipo di contaminazione sessuale, che rende le donne costantemente impure a causa della loro sessualità. La contaminazione mestruale solitamente viene controllata con restrizioni alimentari, con l'isolamento in capanne o in parti della casa separate ed evitando sia di cucinare che di svolgere le ordinarie faccende domestiche. Le donne sono inoltre escluse dalla partecipazione alle cerimonie religiose durante le mestruazioni. La contaminazione sessuale sembra correlata, almeno in parte, al predominio del maschio e alla demarcazione netta di sfere di influenza maschili; così, la presenza stessa di donne provoca una pericolosa contaminazione (Douglas, 1975). In molte società tribali le donne, sotto minaccia di morte, vengono tenute lontane dalle case degli uomini in cui si intagliano maschere sacre e si custodiscono i segreti degli antenati. Alcune culture mediterranee e del Vicino Oriente sviluppano la contaminazione sessuale fino al punto di associare le donne a tutti i tipi di forze oscure (come il malocchio, il mondo degli spiriti e i poteri magici occulti). Le donne non sposate in tali società devono essere tenute sotto stretto controllo, perché sono una fonte notevole di contaminazione: si crede che le donne siano delle creature vergognose che possono sconvolgere l'intero ordine sociale minacciando le linee di demarcazione tra le distinte sfere sessuali.

Il matrimonio e la sessualità umana sono circondati da elaborate norme di contaminazione/purezza in molte parti del mondo. I rapporti sessuali al di fuori delle regole culturalmente stabilite vengono in genere considerati come potenziali fonti di contaminazione. Queste regole variano notevolmente da una società all'altra. I rapporti sessuali prematrimoniali, ad esem-

pio, in alcune società non sono considerati contaminanti. In altre parti del mondo, le donne, in particolare, che praticano il sesso prima del matrimonio sono considerate contaminate per la perdita della loro verginità. Anche se le norme relative al sesso e al matrimonio variano, molte società considerano l'adulterio come fonte di contaminazione. L'incesto è una colpa più grave e costituisce un tabu universale. Le pratiche incestuose sono così profondamente contaminanti da costituire una seria minaccia per la comunità nel suo complesso. Di conseguenza, le persone colpevoli di incesto vengono uccise o esiliate a vita.

La fonte più diffusa di contaminazione è la morte e la putrefazione della corruzione fisica. La morte infrange i fragili legami sociali e i legami che restano devono essere riordinati in modo tale da poter impedire che la contaminazione derivante dalla morte divenga una condizione generalizzata di disordine o di caos sociale. Il cadavere e i beni del defunto sono pericolosissimi. Anche se la morte è l'evento sociale più contaminante, non tutte le religioni la considerano in maniera uniforme. In alcune religioni, come nel Cristianesimo, i corpi dei defunti vengono ammessi nei santuari o anche in essi sepolti. Ciò appare in drammatico contrasto con l'Induismo, in cui i cadaveri non sono mai ammessi nelle vicinanze di un tempio sacro; anche una morte accidentale che si verifica in un tempio induista richiede l'esecuzione di elaborati riti di purificazione.

I riti funerari hanno tre scopi generali: 1) la trasformazione degli spiriti dei defunti in antenati; 2) il collocamento degli antenati nel regno a loro proprio dell'oltretomba (cielo, inferno o una nuova vita tramite reincarnazione); 3) il ripristino dell'ordine sia sociale che cosmico dal disordine causato dalla contaminazione della morte (Nielsen et al., 1983). I funerali pertanto sono chiamati ad assolvere a varie importanti funzioni, rese necessarie dalla piaga della morte. Non solo forniscono un contesto rituale per l'eliminazione della contaminazione legata al corpo morto, ma attivano e contengono il dolore e contribuiscono ad alleviarlo.

Dal momento che la morte rappresenta una lacerazione del tessuto sociale, la contaminazione che essa provoca ha effetti di lunga portata. In India, la morte contamina l'intera famiglia e richiede rigorosi riti di purificazione durante i prescritti periodi di lutto, la lunghezza dei quali è determinata in base al grado di parentela del defunto. In Giappone, si crede che la morte porti a una contaminazione nociva e contagiosa che può trasmettersi attraverso il contatto sociale. L'idea che la contaminazione della morte sia comunicabile è reperibile in tutto il mondo. I Polinesiani abbandonavano ogni casa in cui si fosse verificato un decesso. Dopo la morte di un capo samoa, nella sua casa non si poteva entrare ed era proibito pescare nella laguna (Steiner, 1956). Tuttavia, non tutte le cerimonie relative alla morte sono finalizzate a impedire il contagio della contaminazione; alcuni di questi riti aiutano coloro che sono in lutto a partecipare alla condizione della morte stessa. Secondo Robert Parker, nella religione dell'antica Grecia la contaminazione della morte era una sorta di temporanea partecipazione alla condizione del defunto, che era, per la putrefazione del corpo, «sporco» (*miaros*). «La contaminazione è una trasposizione di questo insudiciamento simpatetico sul piano metafisico. "Essere contaminato" è una specie di abito di lutto metafisico» (Parker, 1983, p. 64). Nella religione parsica, il contatto con i corpi morti contamina la famiglia, la comunità e anche gli elementi naturali, aria, fuoco, acqua e terra. Di conseguenza, la sepoltura in terra e la cremazione sono proibite tra i Parsi. Essi risolvono il problema della contaminazione degli elementi naturali esponendo il defunto su un *dakhma* («torre del silenzio») perché venga divorato dagli avvoltoi. In questo caso estremo, la contaminazione della morte è tanto contagiosa che se non viene contenuta si estende a tutta la natura.

La morte violenta è la più contaminante di tutte, sia per la vittima che per l'autore del delitto. La contaminazione provocata da morte violenta è estremamente pericolosa perché può attivare un ciclo di vendetta. Tra i cacciatori di teste della Nuova Guinea e di altre parti del mondo, lo spirito di un individuo che è stato ucciso viene ritenuto estremamente pericoloso, a meno che non venga placato catturando un'altra testa. In alcune società sia all'assassino che alla vittima di morte violenta vengono negati i riti funerari ordinari; in alcuni casi si nega ai cadaveri la sepoltura nei cimiteri della comunità.

Le norme di contaminazione e di purezza sono legate al rango sociale, specialmente nelle società complesse con forti limiti sociali stabiliti per attribuzione. Gli individui che infrangono le regole convenzionali di comportamento nelle società con orientamento gerarchico, incrociando stirpi di classe o di casta, vengono considerati contaminati dalla loro trasgressione. In Polinesia alla persona del capo veniva attribuita una grande carica di *mana*, una sorta di energia sacra che poteva andare persa toccando persone di rango inferiore. Il sistema sociale induista, con la sua tradizione rigorosamente endogama per la determinazione dello status sociale, è ancora più rigido per quanto riguarda il legame tra rango e contaminazione; le caste induiste comportano regole severe, che esigono il matrimonio nell'ambito di sottocaste, che proibiscono il pasto in comune tra caste e limitano il contatto fisico tra membri di caste inferiori e superiori. Anche se queste regole sono

meno rigide che non in passato, sono tutt'ora osservate nell'India contemporanea. Il grado di contaminazione intrinseca di ogni casta dipende dal grado che occupa nella totalità del sistema. Le caste inferiori sono più contaminate di quelle superiori a causa delle loro tradizionali occupazioni; le caste superiori di brahmani sono le meno contaminate, a causa delle loro funzioni sacerdotali e le classi inferiori sono più contaminate per il loro contatto con elementi contaminati dell'ambiente. Gli intoccabili, che sono al di fuori del sistema delle caste, sono i più contaminati perché vengono a contatto con sostanze altamente contaminanti, come il cuoio e i corpi morti. Il contatto fisico con gli intoccabili da parte degli induisti appartenenti a una casta esige forti riti di purificazione. In passato agli intoccabili, a causa della loro contaminazione intrinseca, era vietato entrare nei templi; questa usanza venne abrogata legalmente dalla costituzione indiana (26 novembre 1949).

Contaminazione e mantenimento dei limiti sacri. La definizione di contaminazione religiosa non può limitarsi soltanto alla sfera sociale, psicologica o fisiologica. La definizione del «sacro» comporta anche problemi di contaminazione spirituale. Ciò risulta evidente per quegli individui che si sono dedicati alla vita religiosa. Le norme che regolano la contaminazione sono più severe per i religiosi perché essi vengono in contatto con il soprannaturale in maniera più diretta che non i laici. Chiunque si avvicini alla divinità, sia come intermediario che in stato di profonda venerazione, ha l'obbligo di compiere ampi riti di purificazione.

Dal momento che i religiosi sono più vulnerabili alla contaminazione, possono anche essere scelti per subirne le conseguenze più degli altri. L'idea della scelta per un fine santo appare esemplificata dall'Ebraismo, dal Cristianesimo e dall'Islamismo. Soprattutto nell'Ebraismo, l'idea di un popolo santificato, di sacerdoti, diventa notevolmente elaborata, al punto che l'eletto di Jahvè può diventare impuro adorando altri dei, consultando indovini o venendo a contatto con stranieri. Lo stesso concetto risulta espresso in tutto il mondo in varia misura, come tentativo di un popolo di definire un rapporto con la divinità.

La tensione polare tra contaminazione e purezza viene resa effettiva nel pellegrinaggio: i pellegrini entrano in una dialettica in cui la contaminazione viene dissolta dal viaggio in un luogo sacro. Così, nelle grandi tradizioni di pellegrinaggio dell'Islamismo, dell'Induismo, dello Scintoismo o del Cristianesimo, non si ottiene solo merito, stato comunitario e indulgenze per la vita nell'aldilà; si è anche soggetti a un «bagno spirituale» che apre gli occhi, trasforma la coscienza e concentra l'attenzione dell'uomo sul sacro. Il pellegrinaggio viene spesso prescritto per risolvere condizioni di contaminazione spirituale. Nei pellegrinaggi classici, il viaggio del devoto lo riportava in un luogo di grande sacralità e lo preparava a valicare i confini per entrare nel regno del sacro.

La definizione di ogni luogo sacro dipende dal suo opposto, vale a dire dalla rimozione di elementi contaminanti che contaminano il «sacro». Nell'Induismo, ogniqualvolta un luogo particolare viene scelto per il culto di una divinità, viene santificato attraverso elaborati riti di purificazione di modo che demoni, spiriti maligni e le oscure forze dell'ignoranza siano esclusi e le condizioni per invocare la presenza della divinità siano le più favorevoli. Così, il luogo del santo dei santi in ogni religione incarna l'ideale di purezza di quella religione. Ciò non implica che la contaminazione non abbia luogo nei centri sacri; al contrario, è attraverso il processo stesso di purificazione dell'impuro che la vita umana viene trasformata e integrata nella sfera religiosa.

Riti di purificazione. La contaminazione religiosa esige sempre riti specifici di purificazione, che possono andare dall'ingestione dei sacramenti a dolorosi atti di purgazione. Ci sono cinque tipi di riti, che comprendono l'uso di: 1) fuoco; 2) acqua; 3) detergenti; 4) purghe; 5) capri espiatori. Di solito vengono impiegati contemporaneamente diversi meccanismi purificatori, come parte di una tecnologia sacra, per eliminare la contaminazione e ripristinare l'integrità sia dell'individuo che della comunità.

Fuoco. Sia il fuoco che il fumo sono considerati fonti di purificazione. [Vedi *FUOCO*, vol. 4]. In alcune parti del mondo, saltare su un fuoco è un rito che demarca la transizione da una contaminazione. Il dio induista Agni è la personificazione del fuoco e il burro chiarificato viene versato nel fuoco come offerta al dio. In certi periodi dell'anno, si celebrano sacrifici ad Agni per purificare il mondo intero. Gli induisti ottengono beneficio sacramentale passando le mani sul fuoco. Il fuoco eterno che brucia giorno e notte nei templi del fuoco parsici è fonte di purezza per i fedeli, che offrono pane e latte mentre davanti ad esso si leggono brani del testo sacro, l'Avesta.

L'impiego di incenso e di fumigazioni per fini purificatori è assai diffuso nelle religioni del mondo. [Vedi *INCENSO*]. Nel caso specifico, sia gli oggetti sacri che i fedeli riuniti vengono purificati con l'incenso durante la recitazione di preghiere. Secondo Parker, gli antichi Greci consideravano il fuoco come un'importante fonte di purezza: «Le torce erano elementi indispensabili di molte cerimonie e agitate energicamente potevano purificare una stanza o un uomo. Normalmente, tuttavia, si aggiungevano al fuoco sostanze dal profumo acre quando era necessaria una purificazione» (Parker,

1983, p. 227). I Greci esponevano gli oggetti contaminati al pungente odore dello zolfo; al contrario, per compiacere gli dei venivano scelte e bruciate offerte dal profumo soave.

Acqua. L'acqua, il detergente universale, è il mezzo più utilizzato per la purificazione rituale. [Vedi *ABLUZIONE*]. Spesso l'acqua viene impiegata insieme ad altri elementi, come fuoco, sale o erbe. Costituisce una fonte particolarmente efficace di purificazione quando è attinta da sorgenti o fontane sacre o da altre masse d'acqua sacre. [Vedi *ACQUA*, vol. 4]. Le numerose fontane sacre dell'Irlanda sono luoghi particolari di purificazione. Un bagno nel fiume sacro del Gange è accompagnato da un livello così elevato di purificazione da essere meta di pellegrinaggio per milioni di devoti provenienti da tutta l'India.

Una diffusa necessità preliminare al culto è l'usanza del bagno rituale, sia del corpo intero che delle parti del corpo più esposte alla contaminazione, specialmente i piedi. Nella maggior parte delle religioni la divinità non deve essere avvicinata a meno che il devoto non sia ritualmente puro. L'induista ha il dovere di farsi il bagno di primo mattino, di recitare particolari preghiere e di consacrare la sua giornata al servizio di Dio. L'acqua nell'Induismo possiede qualità purificatorie, non per la sua purezza intrinseca, ma perché assorbe la contaminazione e la porta via (Babb, 1975). È quindi il fluire dell'acqua che determina la sua efficacia purificatoria.

L'acqua rende inoltre il sacro più accessibile ai devoti. I musulmani si puliscono bocca e orecchie con acqua per santificare le loro preghiere e aprire il loro udito alla volontà di Dio. La maggior parte degli eventi di crisi della vita, come la nascita, il matrimonio o la morte, comportano l'uso dell'acqua per creare uno stato di purificazione in cui la transazione tra uomo e divinità venga favorita e il pericolo della contaminazione minimizzato. L'esempio più noto di purificazione rituale con l'acqua è il battesimo cristiano, che lava via il peccato e prepara il devoto a condurre un'esistenza religiosa. In questo caso, l'acqua lava via la contaminazione del peccato e al tempo stesso ha la funzione di significare che l'individuo appartiene a un gruppo di iniziati che hanno in comune una condizione di grazia purificata. Le statue delle divinità vengono ritualmente pulite con acqua nella preparazione di cerimonie religiose. L'acqua che mantiene la vita è una sacra sorgente di rinnovamento. È la «madre degli esseri», in opposizione al cumulo di corruzione, male, contaminazione e putrefazione associato alla morte.

Detergenti. Oltre al fuoco e all'acqua, nella purificazione rituale vengono utilizzati diversi altri agenti, tra cui l'acqua salata, misture liquide di erbe e di spezie propizie e varie altre sostanze sacramentali applicate all'individuo o allo spazio contaminato. In Africa e in Medioriente, si usa come detergente, quando l'acqua non è disponibile, la sabbia o il fango. Per eliminare la contaminazione religiosa si impiegano anche carbone di legna, fango e argilla provenienti da particolari luoghi sacri. Simili sostanze adesive vengono spalmate sul corpo della persona perché assorbano la contaminazione, poi vengono lavate via. In India è diffuso l'impiego della cenere di sterco di vacca come agente detergente. Per i Nuba del Sudan, la cenere di rami di acacia bruciati ha qualità purificatorie. Nella loro società, la cenere sacra è legata al successo in casi di lotta, alla fertilità della terra, ai riti di iniziazione, alla morte e alla vita nell'aldilà. I giovani uomini nuba, in vari momenti critici della loro vita, si coprono il corpo di cenere sacra come simbolo di purificazione.

Da un capo all'altro del mondo, lo sterco di vacca viene usato come combustibile e come malta per la costruzione di rifugi. Rappresenta quindi un'importante risorsa per le comunità umane. Non stupisce, quindi, che in alcune culture lo sterco di vacca si trovi impiegato come detergente con qualità purificatorie. Dal momento che in India le vacche sono sacre, lo sterco di vacca e i prodotti di altri bovini vengono considerati estremamente puri. Nel caso della contaminazione della morte in India, ad esempio, quando un individuo è morto in una casa o in un tempio, o quando si presenta la necessità di atti particolari di purificazione, cinque prodotti della vacca (sterco, latte, burro semifluido, quagliata e urina) vengono mescolati insieme e applicati come detergente per purificare mura o esseri umani. Nell'Induismo la sacralità della vacca, madre di vita, rende questa mistura quasi sacramentale nella sua efficacia.

Purgazione. Questa categoria comprende in sé una grande varietà di riti purificatori. Il denominatore comune è una depurazione sia fisica che psicologica che elimina la contaminazione, comportando spesso sacrificio, dolore e sofferenza da parte del devoto. La purgazione purificatoria, rinvenibile in una forma o nell'altra un po' in tutto il mondo, implica sempre una metafisica di trasformazione depurativa, in quanto la contaminazione naturale fisica o psichica viene purificata attraverso riti che modificano la condizione dell'uomo.

Un modo per liberare il corpo umano dalla contaminazione è quello di radergli il capo, le sopracciglia e la peluria del corpo. [Vedi *CAPELLI*, vol. 4]. Nell'Induismo, barba e capelli non devono essere tagliati fino al termine del periodo di lutto. Quando giunge il momento, il capo viene raso per segnare la fine della contaminazione della morte. I novizi in alcune tradizioni

monastiche vengono rasi per simboleggiare la fine della loro vita mondana e la loro consacrazione agli ordini santi. Anche il rito della circoncisione, con la rimozione del prepuzio, è tanto un atto di purificazione quanto un rito di passaggio, finalizzato all'integrazione dell'individuo in un nuovo livello della comunità.

In tutto il mondo nel contesto di cerimonie sacre si usa un abbigliamento particolare; si possono in certi casi coprire i capelli, o togliere le scarpe o indossare nuovi abiti. Nel caso della contaminazione della morte, i vecchi indumenti del defunto possono essere sepolti. Il mutamento d'abiti simboleggia la fine dell'impurità. I devoti nell'Induismo devono accostarsi alle loro divinità indossando gli abiti più puri che possono. Secondo Lawrence A. Babb,

> come regola generale... il principale attore o attori del rito devono essere in una condizione purificata prima di accostarsi o di fare offerte alla divinità. Questo di solito significa che i fedeli si saranno appena fatti il bagno e indosseranno abiti appropriati a una condizione di purezza: un minimo di cotone, che è piuttosto vulnerabile alla contaminazione; seta, se possibile, che è più resistente a una eventuale contaminazione.
>
> (Babb, 1975, p. 47)

In tutto il mondo, il digiuno è un atto di purgazione, un sacrificio per glorificare la divinità e una tecnica per depurare il corpo. [Vedi *DIGIUNO*, vol. 3]. Nell'Islamismo, l'intero mese del Ramadan è un tempo di digiuno. Fino a poco tempo fa, i cattolici digiunavano di venerdì per ricordare la Passione di Cristo. Il periodo della Quaresima è un periodo di digiuno più prolungato che commemora la Passione. Il digiuno intenso come forma di purgazione è spesso associato a stati di estasi. Nel caso specifico, lo specialista religioso si prepara a ricevere visioni astenendosi dal cibo e dalle bevande per un lungo periodo di tempo; può diventare emaciato, subire una morte simbolica e infine sperimentare un'intensa illuminazione spirituale.

Sia l'Ebraismo che l'Islamismo vietano di cibarsi di carne suina. Nessuna religione possiede un'insieme più rigoroso di leggi alimentari dell'Ebraismo ortodosso, in cui mangiare è un atto sacramentale. Le leggi alimentari ebraiche erano un segno della santità del popolo di Dio; servivano a salvaguardare il monoteismo e a distinguere gli Ebrei dalle società pagane che li circondavano. Le leggi alimentari si trovano nei libri del *Deuteronomio,* del *Genesi* e dell'*Esodo*, ma risultano articolate in modo più esteso nel *Levitico.* Gli animali che hanno veri zoccoli e ruminano, che comprendono bovini, ovini, cervi e gazzelle, possono essere mangiati. Solo alcuni tra gli uccelli sono considerati puri: polli, anatre, oche e tacchini. I pesci per essere considerati puri devono avere pinne e squame; risultano pertanto esclusi tutti i crostacei. Sono classificati come impuri anche gli animali che strisciano, brulicano o pullulano sulla terra. Gli animali permessi nelle leggi alimentari mosaiche possono essere mangiati solo a determinate condizioni: devono essere uccisi da un uomo istruito nella legge ebraica, che, usando un coltello affilato, recida la gola dell'animale con un taglio continuo. Anche allora, la carne non è *kosher*, se non è stata accuratamente privata di tutto il sangue, preparata con sale e ben lavata (Trepp, 1982, pp. 281-84). Secondo Mary Douglas, le leggi alimentari ebraiche hanno la funzione di simboli che ispirino la meditazione sull'«unicità, purezza e completezza di Dio» (Douglas, 1966, p. 57). L'osservanza di queste leggi aiuta il popolo ebraico a esprimere la sua santità in occasione di ogni pasto e a prepararsi per il sacrificio nel tempio.

Il corpo può essere purificato dalla contaminazione attraverso vari emetici che provocano vomito o diarrea. Il rito del peyote praticato dagli Indiani del Messico e degli Stati Uniti sudoccidentali comprende una fase di vomito, che ha effetti purificanti sia fisici che spirituali (Malefijt, 1968). Purghe quali l'olio di castoro vengono usate come agenti purificanti nelle religioni africane. Emetici di vario tipo vengono prescritti dagli sciamani per espellere gli spiriti maligni e purificare il corpo umano. Presso gli Indiani nordamericani, si trova largamente impiegato per guarire le malattie ed eliminare le impurità il bagno di sudore.

Forme psicologiche di purgazione sono connesse con la condizione del corpo umano. Nelle religioni del mondo sono state impiegate varie forme di tortura fisica per ottenere uno stato psicologico di penitenza e di umiltà alla presenza del soprannaturale. La mortificazione della carne comprende varie forme di flagellazione, il camminare su chiodi, lacerazioni, la sospensione su uncini conficcati attraverso la pelle, l'indossare camicie di crine e dormire su superfici ruvide. Questi atti dolorosi di sacrificio non sono riservati solo agli specialisti religiosi; in molte religioni con forti tradizioni di pellegrinaggio, l'abnegazione di sé costituisce un atto di purificazione per i laici. [Vedi *MORTIFICAZIONE*, vol. 3]. Presso la Cattedrale di Nostra Signora di Guadalupe a Città del Messico, meta di grandi pellegrinaggi, e in numerose manifestazioni di devozione a Maria in Europa, si possono vedere i pellegrini strisciare sulle ginocchia sanguinanti verso i santuari. I pellegrinaggi alla Mecca, ai templi medievali europei e ai grandi centri di pellegrinaggio dell'Induismo sono associati al pericolo, alla privazione e all'abnegazione di sé, ritenute purificatorie. La forma estrema di purificazione si verifica quando il pellegrino muore durante il viaggio; nell'Induismo viene considerato di ottimo

auspicio morire in pellegrinaggio, una morte equivalente a quella vicino al sacro fiume Gange.

Un'altra forma di purificazione fisica e psicologica è l'astinenza sessuale o il celibato. In alcune religioni, le più alte esperienze spirituali possono toccare solo agli individui che hanno abbandonato tutti i piaceri mondani. Si crede che l'astinenza sessuale ponga l'individuo in uno stato di grazia in cui può concentrarsi sul soprannaturale. [Vedi *CELIBATO*, vol. 3]. Per certi aspetti, i solenni voti matrimoniali che vietano l'attività sessuale extraconiugale sono finalizzati ad assicurare la purezza del sesso nell'ambito del contratto matrimoniale. La trasgressione dei limiti sessuali è un atto di contaminazione che può richiedere intensi riti di purificazione.

La confessione delle malefatte compare in una forma o nell'altra nella maggior parte delle religioni. [Vedi *CONFESSIONE DEI PECCATI*]. La recitazione pubblica o privata delle trasgressioni purifica l'individuo dalla colpa e funge da antidoto sia alla contaminazione personale che a quella collettiva, derivante dall'infrazione dei divieti. L'usanza degli Inuit della confessione di gruppo, praticata specialmente in periodi in cui la caccia alla foca non è fortunata, costituisce un esempio di purificazione corporativa attraverso la confessione. Si crede che quando i capelli della grande dea Sedna, che vive sotto il mare, sono diventati sporchi a causa dei peccati umani (quali ad esempio segreti e varie infrazioni di tabu), la dea irata trattenga gli animali marini. Durante una *trance*, lo sciamano placa Sedna, poi chiede una confessione di gruppo, di modo che la caccia possa essere abbondante (Eliade, 1951). La confessione si risolve spesso in un fiume di lacrime, automortifcazione, o altri atti intesi a esprimere dolore per le trasgressioni. La confessione cancella pertanto la macchia del peccato attraverso un atto psicologico di espiazione e di purificazione.

Il contatto con oggetti sacri, come reliquie di santi, sacramenti e statue di divinità, rappresenta un'importante fonte di purificazione. Anche la recitazione di preghiere possiede un valore purificatorio. Nell'Induismo, i mantra possono essere impiegati come agenti per combattere il male oppure come fulcri di una concentrazione che conduce al risveglio spirituale. I riti di purificazione nel Buddhismo sono metafore di trasformazioni interiori e di illuminazione mistica. La preghiera e la meditazione, praticate soprattutto da asceti, purificano l'anima, rendendola un ricettacolo adatto alla coscienza di Dio e alla vita spirituale. In questo caso la purificazione è seguita dalla contemplazione di sublimi visioni spirituali.

Sostituzione e catarsi. L'uso di sostituzioni per eliminare la contaminazione è una diffusa usanza purificatoria. Il corpo umano malato può essere strofinato con bastoncini, pietre o altri oggetti, sui quali viene trasferita la contaminazione. Un modo per curare i disturbi mentali in Nigeria è quello di levare gli abiti alla persona e sfregarne il corpo con una colomba sacrificale che assorbe gli spiriti maligni. Nel culto del peyote degli Indiani americani, si purificano gli individui strofinandoli con artemisia. L'istituzione della regalità spesso viene accompagnata dall'unzione purificatoria del corpo del re. In Cina la cerimonia annuale del Ch'ing-ming implica una tradizionale pulizia delle tombe degli antenati. Questo rito di purificazione rinnova l'intera comunità. I sacerdoti scintoisti trasferiscono la loro contaminazione a una speciale bacchetta, che viene poi gettata via, di modo che essi possano celebrare le cerimonie sacre in uno stato di purezza rituale.

Ci sono numerosi esempi di trasferimento della contaminazione su capri espiatori umani o animali. Individui selezionati secondo particolari criteri possono essere frustati, picchiati e poi espulsi da una comunità per liberarla dalla contaminazione. [Vedi *CAPRO ESPIATORIO*]. Nelle isole Fiji, l'individuo contaminato viene lavato in un corso d'acqua; egli strofina poi le mani su un maiale o su una tartaruga per eliminare la contaminazione. Una volta tra i Maori della Nuova Zelanda, quando un morbo epidemico infieriva sulla comunità, veniva scelto un uomo come capro espiatorio temporaneo; uno stelo di felce veniva attaccato al suo corpo, ed egli era poi immerso in un fiume di modo che lo stelo di felce veniva trasportato dalla corrente. L'epidemia era trasferita al capro espiatorio (lo stelo di felce), quindi trascinata via dal fiume. A volte i capri espiatori sono corporativamente istituzionalizzati, così che un'intera classe sociale si assume il fardello della contaminazione. Ad esempio, gli intoccabili indiani sono stati scelti per subire le sofferenze associate alla contaminazione; di conseguenza le altre caste sociali possono essere, almeno relativamente, libere dalla contaminazione.

La catarsi della comunità, attraverso la sostituzione e l'impiego del capro espiatorio, risulta più spesso praticata sotto forma di sacrificio rituale, in cui la testa dell'animale viene scambiata con quella di un uomo spiritualmente contaminato (Preston, 1980). Il sacrificio è una pratica diffusa nelle religioni del mondo; anche se viene celebrato per molti fini diversi, uno scopo fondamentale è quello di purificare sia l'individuo che la comunità dalla contaminazione. Di conseguenza, il drammatico versamento di sangue è proprio situato in un contesto di potente catarsi spirituale. Presso la tribù sudanese dei Nuer, allevatori di bestiame, si celebrano sacrifici per espiare la violazione di tabu. Gli an-

tichi Greci utilizzavano i sacrifici di sangue come riti di purificazione assorbente, che trasferiva la contaminazione su animali spregevoli (Parker, 1983). Bovini, ovini, capre, polli e maiali sono gli animali che si trovano più spesso impiegati come capri espiatori nei sacrifici rituali. Anche se in passato era diffusa la pratica dei sacrifici umani, tale forma di espiazione è quasi totalmente scomparsa. Tuttavia, nella sua forma simbolica il sacrificio umano catartico è stato mantenuto nella Passione di Cristo, in cui Gesù di Nazareth assume su di sé i «peccati del mondo», diventa l'«offerta perfetta» per purificare il mondo dalla sua contaminazione collettiva.

Forme secolari. Il simbolismo della purificazione non si limita alla sfera religiosa. Le moderne società laiche continuano a utilizzare pregnanti simboli di contaminazione e di purezza. Anche se il contenuto religioso è stato per lo più rimosso da tale simbolismo nelle società tecnologiche, in parte sopravvive ancora. La vasta gamma di saponi e di altri prodotti chimici usati per la pulizia del corpo e degli ambienti in cui vive l'uomo moderno non può essere interpreta semplicemente come un'estensione delle deduzioni scientifiche sulla salute derivanti dalla teoria dei batteri. Si può sospettare che gran parte della preoccupazione degli ospedali «americani» per i muri bianchi, gli antisettici e gli abiti immacolati ricordi le nozioni puritane di purezza religiosa.

Fuoco, acqua, detergenti, purgazioni e sostituzioni restano importanti fonti dei riti di purificazione sia religiosi che laici del mondo moderno. Tuttavia, la novità più rilevante sarebbe una gamma di prodotti chimici aggiunta a questa serie di mezzi purificatori per eliminare la contaminazione. Appare significativa anche la tendenza a percepire sia la contaminazione che la purezza in termini materialistici. Anche se la contaminazione religiosa non è un concetto estinto nelle società moderne, è spesso stato isolato e separato dal mondo materiale. Di solito, quindi, non si pensa che malattie contemporanee come il vaiolo siano collegate al peccato o alla violazione di tabu; né si tenta di curare tali malattie celebrando riti religiosi di purificazione. Tuttavia, alcune malattie e momenti critici di crisi della vita che hanno eluso il controllo del metodo razionale scientifico restano, per molti versi, abbastanza misteriosi da richiedere riti di purificzione sia religiosi che laici. Questo vale in particolare per alcuni tipi di cancro, che restano misteriosi e presentano difficoltà insormontabili alle ingegnose tecnologie mediche, nate dalla visione modernista del mondo.

Significato religioso. Raramente i riti di purificazione sono eventi isolati e a sé stanti. Solitamente sono tra loro legati come sequenze di riti nell'ambito della più ampia rete semantica del simbolismo della purezza in un particolare contesto religioso o culturale. Presso gli Ndembu dello Zambia nordoccidentale il simbolo unificante è il colore bianco. Questa immagine composita di purezza permea ogni aspetto della religione ndembu. L'acqua è considerata bianca perché pulisce il corpo dallo sporco. Dopo un funerale il vedovo viene unto con olio, rasato, lavato, dotato di un nuovo abito bianco e adornato con perle bianche. Secondo Victor Turner: «Dietro il simbolismo del bianco, giacciono allora le nozioni di armonia, continuità, purezza, il manifesto, il pubblico, l'appropriato e il legittimo» (1967, p. 77). I riti e i simboli di purificazione non hanno significato se non vengono interpretati come parti di un più generale linguaggio religioso.

Non abbiamo esaurito la gamma di riti purificatori esistenti nelle religioni del mondo; fra le altre tecniche di purificazione che potrebbero essere aggiunte a questa lista troviamo l'applicazione alla pelle di pasta di legno di sandalo, il salasso del dito mignolo, masticare peperoncini rossi piccanti, toccare reliquie sacre, mangiare o bere cose sacre e fare forti rumori (come nell'usanza cinese di far esplodere dei petardi). La questione importante è cosa significhi tutto questo in termini di religione umana. Che rapporto sussiste tra le categorie sociali della contaminazione e della purezza e l'impulso religioso stesso?

Le norme di contaminazione/purezza rispondono a chiari fini sociologici e psicologici, rafforzando i limiti della comunità, assicurando la sopravvivenza del gruppo, rafforzando i principi della salute e aiutando gli individui a far fronte ritualmente alle crisi della vita. Tuttavia, il rapporto degli uomini con il soprannaturale resta il punto focale dei riti di purificazione di tutto il mondo. Nel Confucianesimo, è necessario uno stato di purezza per stabilire un canale di comunicazione tra gli uomini viventi e il mondo spirituale. Gli induisti praticano lo yoga solo dopo la purificazione; i livelli superiori di coscienza possono essere ostacolati da dolorose impurità, a meno che il devoto non riesca a superarle. Il Dio che ama del Cristianesimo aiuta il suo popolo a superare le impurità mandando suo Figlio e offrendo la salvezza attraverso l'Eucaristia. In tutti questi casi, si rendono possibili canali di comunicazione con la divinità attraverso l'istituzione di confini tra la sfera della contaminazione e quella della purezza, l'identificazione di una situazione di contaminazione, la celebrazione di riti purificatori appropriati e l'esperienza di un nuovo incontro con l'essere ultimo e supremo.

Mary Douglas e altri strutturalisti hanno giustamente osservato che le norme di contaminazione/purezza impongono ordine nel disordine delle esperienze vita-

li: «La riflessione sullo sporco implica la riflessione sul rapporto tra ordine e disordine, essere e non essere, forma e assenza di forma, vita e morte» (Douglas, 1966, p. 5). Tuttavia le categorie di contaminazione e di purezza rappresentano qualcosa di più che dei sistemi ideologici o sociali. La contaminazione rappresenta il nostro fallimento nel conseguimento della perfezione, nella realizzazione di una natura simile a Dio, mentre la purificazione costituisce l'espressione umana di aspirazioni divine.

BIBLIOGRAFIA

L.A. Babb, *The Divine Hierarchy. Popular Hinduism in Central India*, New York 1975.

Mary Douglas, *Purity and Danger*, New York 1966 (trad. it. *Purezza e pericolo*, Bologna 1975). Questo volume è stato una pietra miliare, in quanto ha avuto una profonda influenza sulla nostra comprensione della religione. La contaminazione e la purezza sono analizzate in diversi sistemi religiosi per rivelare le analogie strutturali di fondo. L'autrice sottolinea la necessità di interpretare i concetti di contaminazione e di purezza nel contesto di una struttura globale di pensiero.

Mary Douglas, *Deciphering a Meal*, in «Daedalus», 101 (1972), pp. 61-81. Un'eccellente analisi strutturale del significato del pasto sacro, con particolare attenzione alle leggi ebraiche relative alla purificazione e all'alimentazione.

Mary Douglas, *Implicit Meanings. Essays in Anthropology*, Boston 1975. Una raccolta di eccellenti saggi, alcuni dei quali si estendono alla precedente analisi strutturale dell'autrice sulle norme di purezza.

L. Dumont, *Homo Hierarchicus*, Paris 1979 (trad. it. *Homo hierachicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni*, Milano 1991). Uno studio classico sull'Induismo, con particolare riguardo alle opposizioni strutturali, comprese le nozioni di contaminazione e di purezza quali si presentano nel sistema delle caste.

M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques de l'extase*, Paris 1951 (trad. it. *Lo Sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Roma 1954).

D. Lichter e L. Epstein, *Irony in Tibetan Notions of the Good Life*, in C.F. Keyes e E.V. Daniel (curr.), *Karma. An Anthropological Inquiry*, Berkeley 1983.

Annemarie de Waal Malefijt, *Religion and Culture*, New York 1968.

N.C. Nielsen et al., *Religions of the World*, New York 1982.

R. Parker, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford 1983. Un'eccellente, esaustiva analisi sulle norme di purezza presenti nell'antica religione greca.

J.J. Preston, *Cult of the Goddess. Social and Religious Change in a Hindu Temple*, New Delhi 1980.

F. Steiner, *Taboo*, New York 1956 (trad. it. *Tabù*, Torino 1980).

L. Trepp, *Judaism. Development and Life*, Belmont/Calif. 1982.

V. Turner, *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca/N.Y. 1967 (trad. it. *La foresta dei simboli*, Brescia 1976).

JAMES J. PRESTON

RELIQUIA. In maniera generale, la reliquia può essere definita un resto venerato di una persona venerabile. Tra le reliquie dovremmo includere non soltanto i corpi, le ossa o le ceneri di santi, di eroi, di martiri o di fondatori di tradizioni religiose, ma anche gli oggetti che essi hanno posseduto e addirittura, per estensione, tutto ciò che fu, a suo tempo, in contatto fisico con loro.

Secondo il principio della magia contagiosa, infatti, ogni bene personale e ogni parte del corpo di un individuo deve essere considerata equivalente al suo intero io, indipendentemente dalle sue dimensioni, che possono anche essere minime, e dalla sua distanza nel tempo e nello spazio. Per questo motivo un osso, un dente, un capello, un capo di vestiario o addirittura una semplice orma possono racchiudere in sé il potere e la santità della persona con la quale furono associati, rendendola, in questo modo, nuovamente presente.

Gli studiosi che hanno indagato sulle origini delle reliquie si sono spesso orientati verso l'uso magico che di tali oggetti veniva fatto presso i popoli primitivi, all'interno di riti legati alla guerra, alla guarigione, alla pioggia o alla caccia. Partendo dalle testimonianze etnografiche, non fu difficile raccogliere materiali di ogni sorta e dimostrare che feticci e talismani, amuleti ed altri oggetti usati per ottenere la guarigione erano quasi sempre costruiti con ossa umane, con capelli o con altre parti del corpo. Essi hanno perciò concluso che l'impulso dell'uomo a conservare e a usare le reliquie può essere davvero molto antico. Le conclusioni di questi studiosi sono certamente esatte, ma è importante analizzare gli esempi nel loro particolare contesto culturale, senza voler necessariamente trarre conclusioni generiche sullo sviluppo della venerazione delle reliquie.

La venerazione delle reliquie, infatti, non ha lo stesso rilievo nelle diverse religioni del mondo. Molto evidente in talune tradizioni (come il Buddhismo e il Cattolicesimo), essa è invece praticamente assente in altre (Protestantesimo, Induismo, Ebraismo), e si trova solo occasionalmente in altre (Islamismo, antica Grecia). In questo articolo, perciò, tratteremo in modo particolare le tradizioni cattolica e buddhista. Ma prima di farlo, può essere utile esaminare in sintesi alcune delle ragioni che caratterizzano le altre tradizioni.

Protestantesimo, Induismo ed Ebraismo. I riformatori protestanti condannarono la venerazione delle reliquie in parte per ragioni teologiche e in parte perché essa era strettamente associata, a loro avviso, alla vendita delle indulgenze e ad altre pratiche ecclesiastiche altamente disapprovate. Fin dagli inizi, la loro critica assunse un forte carattere polemico e, richiamandosi alla ragione, colpì in modo particolare l'incredibile proliferazione delle reliquie che si era sviluppata nel Cattolicesimo medievale. Giovanni Calvino, per esempio, che scrisse un trattato sulle reliquie, commentò beffardamente che ai suoi tempi la quantità di legno contenuta nelle tante reliquie della Vera Croce era così grande che nemmeno trecento uomini l'avrebbero potuta trasportare.

Nell'Induismo l'opposizione alla venerazione delle reliquie si sviluppò per motivi completamente diversi. Benché l'Induismo comunemente onori la memoria dei grandi santi e maestri e favorisca i pellegrinaggi ai luoghi da loro frequentati, esso di regola non ne venera i resti corporei. La dottrina della reincarnazione e la credenza nella natura fondamentalmente illusoria delle

cose di questo mondo, da un lato, non incoraggiano affatto la venerazione delle reliquie. D'altra parte, e probabilmente in modo più importante, la morte e gli elementi ad essa associati vengono percepiti, nell'Induismo, come altamente contaminanti. Per questa ragione, ad esempio, le usanze funerarie induiste richiedono la totale distruzione del cadavere, che viene in genere cremato. La polvere della pira e i frammenti incombusti delle ossa, benché sul momento trattati con rispetto, vengono infine abbandonati idealmente nel Gange, versandoli nel fiume più vicino.

Per quanto riguarda l'Ebraismo antico, anche in questo caso prevalse l'interesse per la purezza e la separazione tra i morti e i vivi. I corpi non venivano cremati, ma erano subito e scrupolosamente sepolti nelle pareti scavate nelle grotte o in camere tombali. In questi luoghi si aspettava che i corpi si dissolvessero, seccandosi e disintegrandosi; in seguito le tombe erano generalmente riutilizzate dai membri della medesima famiglia. Si svolgevano alcuni riti di lutto e di lamentazione, ma la tomba e il cadavere erano genericamente considerati impuri, e si cercava di evitare il contatto con loro (Lv 21,1-4, Nm 19,11-16). Non c'era spazio, di conseguenza, per alcun entusiasmo nei confronti delle reliquie.

Può anche accadere, peraltro, che una eccessiva venerazione nei confronti dei resti dei defunti – come nella pratica, occasionalmente menzionata, di offrire cibo alle tombe – fosse considerata, da certi circoli dell'antico Israele, confinante con l'idolatria o il paganesimo, e perciò condannata.

Islamismo. Qualcosa del genere accade anche nell'Islamismo. Gli studiosi del Corano periodicamente denunciano la venerazione delle reliquie, specialmente dei corpi dei santi, accusandola di essere *shirk* («politeismo»), un errore consistente nel considerare la sepoltura al pari di un idolo, piuttosto che venerare il solo Dio. Il culto delle reliquie, tuttavia, riuscì a svilupparsi all'interno del mondo musulmano, e continua a essere popolare ancora al giorno d'oggi.

Oltre alle varie «tracce» (*athar*) lasciate da Maometto, come capelli, denti, autografi e specialmente orme, i musulmani hanno a lungo venerato i resti dei santi. Per essere precisi, si tratta del culto dei corpi piuttosto che delle ossa, che si concentra sulle tante tombe di persone sante che punteggiano i luoghi delle terre musulmane, dove questa speciale venerazione ricopre un ruolo assai importante. Benché le forme dei rituali che si svolgono presso queste tombe possano essere assai diverse, in genere i fedeli girano intorno (circumambulazione) ai sarcofaghi che racchiudono i santi, lasciano presso di loro offerte votive e pregano per ottenere guarigioni, aiuto nei problemi familiari o, più generalmente, per una «benedizione» (*barakah*). Alcuni teologi musulmani affermano che queste richieste non sono propriamente rivolte ai santi, ma a Dio attraverso la loro mediazione; è chiaro, tuttavia, che nelle menti dei fedeli il santo è considerato presente nella tomba e in grado di rispondere effettivamente.

In alcuni casi certi santi, a causa della loro enorme popolarità, risultano sepolti in più luoghi. Il corpo del grande martire sciita Ḥusayn ibn 'Alī (morto nel 680 a.C.), ad esempio, è sepolto ufficialmente a Karbala, ma si crede che riposi anche a Medina, Damasco, Aleppo, e in numerosi altri luoghi. La sua testa, peraltro, sarebbe al Cairo, al centro di una vivace pietà popolare.

A causa delle obiezioni portate dall'ortodossia, il culto delle reliquie, dunque, non si diffuse nell'Islamismo allo stesso modo che nel Cristianesimo o nel Buddhismo, conservando uno statuto in qualche modo ambiguo. Questa ambiguità è forse riassunta in modo efficace dalla ricorrente leggenda di mausolei distrutti dagli stessi santi che vi erano sepolti. Loro stessi, in altri termini, avrebbero contestato, dopo la morte, il culto loro rivolto (avvalorando, contemporaneamente, la loro maggiore gloria).

Grecia antica. Nela Grecia antica la venerazione delle reliquie era strettamente connessa con il culto degli eroi, i cui resti – spesso ossa di taglia più grande del normale – erano custoditi e onorati nelle città, a garanzia della loro protezione e per elevarne il prestigio. Così Lesbo conservava il capo di Orfeo, Elide le ossa della spalla di Pelope (che erano state casualmente rinvenute da un pescatore e identificate per mezzo di un oracolo). Le ossa di Tantalo erano ad Argo, mentre i resti di Europa costituivano l'asse intorno al quale ruotavano le grandi feste Hellotia a Creta. Tutte queste reliquie erano considerate capaci di allontanare le malattie e le carestie, di promuovere la fertilità e il benessere e talvolta di provocare guarigioni miracolose.

In alcuni casi, le reliquie dei grandi eroi erano oggetto di ricerca e, una volta trovate, venivano trasportate nel luogo destinato a custodirle. Plutarco, per esempio, descrive nei dettagli le ricerca delle ossa di Teseo, un eroe il cui spirito armato molti Ateniesi credevano di aver visto correre in loro aiuto in occasione della vittoria di Maratona. Quando, alla fine, furono scoperti nell'isola di Sifno, i suoi resti vennero trasportati ad Atene in mezzo a sfarzose celebrazioni e custoditi nel centro della città.

Oltre alle ossa degli eroi, venivano onorate anche le armi e altri oggetti loro associati. In numerosi templi, infatti, i visitatori potevano stupirsi di fronte alla lira di Orfeo, alla lancia di Achille, al sandalo di Elena, allo scettro di Agamennone, all'ancora degli Argonauti, al-

la pietra inghiottita da Crono, persino alla zanna del cinghiale di Erimanto catturato da Eracle. Questi articoli erano, probabilmente, piuttosto oggetti di curiosità che di culto; essi comunque avevano l'importante funzione di attirare pellegrini e di rendere in qualche modo concreti i miti e le glorie delle età più antiche.

Cristianesimo delle origini. Nel Cristianesimo incontriamo il pieno sviluppo della venerazione delle reliquie. Le sue origini nella tradizione cristiana sono in genere riconosciute nei culti che sorsero intorno alle tombe dei primi santi e dei martiri. Culti che sono spesso comparati agli analoghi culti eroici diffusi nel mondo pagano. Essi non si fondano, tuttavia, soltanto sul desiderio di venerare la memoria del santo defunto, ma anche sulla speranza di partecipare al potere e alla beatitudine che al santo o alla santa deriva dalla loro stretta e continua relazione con Dio.

Nella Chiesa antica si riteneva che la vicinanza fisica ai santi avesse effetti benefici. Perciò i cristiani delle origini rendevano visite ai loro sepolcri e celebravano l'Eucaristia sulle lastre di pietra che coprivano le tombe. Talora decidevano di stabilirsi in modo definitivo nelle vicinanze di queste tombe, che divennero, così, altari, mentre intere città sorsero nei luoghi che un tempo erano stati semplicementi dei cimiteri.

Oppure, in modo alternativo, i corpi dei santi furono appositamente spostati dai fedeli: traslati dalle loro tombe fino alle città e custoditi nelle chiese del luogo. Altari preesistenti divennero tombe e si rafforzò l'usanza di celebrare la messa sopra le ossa dei martiri. A partire dal IV secolo, infatti, nella Chiesa orientale l'Eucaristia poteva essere celebrata soltanto sopra un altare coperto da un *antimension*, un panno nel quale erano cuciti alcuni frammenti di reliquie. Nell'Occidente, invece, l'uso comune era quello di racchiudere alcune reliquie in una cavità posta all'interno dell'altare, una pratica che fu formalizzata nel 787, quando il secondo Concilio di Nicea dichiarò la presenza di tali reliquie obbligatoria per la consacrazione di una chiesa.

Con l'ufficializzazione del Cristianesimo in tutto l'Impero romano, a partire dal regno di Costantino (272-327), aumentò la richiesta di reliquie e insieme la loro venerazione. Specialmente nel IV e nel V secolo, non soltanto furono venerati i resti conosciuti dei martiri, ma cominciarono a fare la loro apparizione reliquie ormai perdute di santi dei tempi lontani. Fu scoperto, per esempio, il corpo di santo Stefano – il primo martire cristiano – come se avesse atteso proprio quel momento per ricomparire.

Nello stesso tempo godettero di enorme stima le reliquie connesse con la passione di Cristo: la corona di spine, i chiodi che forarono le sue mani e i suoi piedi e specialmente il legno della Vera Croce, sulla quale Cristo era morto e che, secondo la leggenda, era stata scoperta da Elena, la madre di Costantino. Si diceva che la croce fosse stata fatta con il legno dell'Albero della Vita, trasportato fuori dal Giardino dell'Eden da Seth, il figlio di Adamo. Questo legno risultava, così, un potente simbolo sia della morte di Cristo che della ricompensa della vita eterna. Ad esso si attribuiva la capacità di cure miracolose, persino di resurrezioni. Fu usato anche come un talismano capace di proteggere contro la magia. La sorella di Gregorio di Nissa, Macrina (circa 327-379), portava sempre al collo un amuleto costituito da una scheggia della Vera Croce incastonata in un anello, ed evidentemente non era la sola nobildonna a farlo. Non ci si deve sorprendere, dunque, se già intorno alla metà del IV secolo il legno della Vera Croce riempiva il mondo (anche se la croce originale rimaneva ancora a Gerusalemme, miracolosamente intera e intatta).

Lo sviluppo del culto delle reliquie nella Chiesa delle origini, tuttavia, non fu privo di polemiche e di opposizioni. Da un lato questo culto costituiva evidentemente un'offesa alla tradizionale sensibiltà romana riguardo alla conservazione dei defunti. Giuliano l'Apostata, ad esempio, accusava i cristiani di riempire il mondo di sepolcri e di contaminare le città con le ossa e i teschi di «criminali». D'altro canto, anche all'interno della comunità cristiana vi erano coloro che, come Vigilantius (all'inizio del V secolo), erano assai critici riguardo alla venerazione delle reliquie, definendola grossolana superstizione confinante con l'idolatria. Girolamo tuttavia, in una irritata replica a Vigilantius, argomentò che i cristiani non adoravano le reliquie, ma semplicemente le onoravano. Dottrinalmente, quindi, anche se non sempre nelle pratica, veniva proposta la distinzione, che permane ancora oggi, tra *veneratio* attribuita ai santi e *adoratio* riservata solamente a Dio e a Cristo.

Alcune autorità ecclesiastiche, peraltro, furono interessate al traffico delle reliquie, che si sviluppò nel IV e nel V secolo, specialmente in Oriente. Nel 386, perciò, l'imperatore Teodosio promulgò una legge che proibiva la traslazione dei corpi dei defunti e la vendita, l'acquisto o la suddivisione dei resti dei martiri. Questa legge, tuttavia, sembra aver avuto scarso effetto: ancora alla fine del secolo, infatti, Agostino lamenta che monaci privi di scrupoli viaggiavano commerciando in «membra di martiri, se poi davvero di martiri si tratta». Oltre un secolo più tardi, peraltro, l'imperatore Giustino fu costretto a emettere un altro decreto per regolare l'esumazionee e il trasferimento dei corpi dei santi.

È importante rendersi conto delle ampie dimensioni di queste pratiche e del loro significato religioso e so-

ciale. Come Peter Brown ha messo in evidenza, la traslazione delle reliquie che ebbe inizio nel IV secolo favorì la diffusione del Cristianesimo, rendendolo più mobile e decentrato (Brown, 1981, p. 88). Non soltanto i santi locali, ma anche santi di enorme e centrale importanza potevano in questo modo essere venerati anche negli angoli più isolati, più lontani dagli antichi focolai della fede. Non era più necessario il viaggio in Palestina o a Roma per onorare la memoria di Gesù o degli antichi martiri: essi potevano essere accostati – presenti in diversi oggetti fisici – vicino a casa, anzi in ogni chiesa consacrata. La traslazione delle reliquie costituiva perciò un perfetto complemento della pratica popolare del pellegrinaggio: essa avvicinava i santi al popolo invece di avvicinare il popolo ai santi. Ma ad un livello assai differente, la traslazione delle reliquie servì anche a stabilire una complessa rete di patronati, di alleanze e di scambi di doni, legando il laicato alle *élites* clericali di Oriente e di Occidente. E questo fu determinante per lo sviluppo della Chiesa (Brown, 1981, p. 89). I resti dei santi, dunque, agirono in qualche modo come una simbolica merce di scambio.

Allo stesso tempo, come ancora Brown ha puntualizzato, l'esumazione, lo smembramento e la traslazione delle reliquie ha svolto un ruolo importante nel separarle da un troppo diretto rapporto con la morte. Proprio perché le reliquie erano soltanto frammenti di ossa e non interi cadaveri, proprio perché stavano rinchiuse in altari o reliquiari, e non in sarcofagi, le connotazioni negative connesse alla morte venivano di fatto soppresse, per cui il santo nelle sue reliquie poteva davvero essere percepito come ancora «vivo».

Il Medioevo. Al tempo del Medioevo la venerazione delle reliquie era divenuta così diffusa, popolare e intensa, che più di uno studioso l'ha definita come la vera religione del periodo medievale. Specialmente in Europa, chiese, monasteri, cattedrali e altri luoghi di pellegrinaggio apparvero sviluppare una sete quasi insaziabile per le reliquie, che avrebbero potuto aggiungere loro santità, prestigio e attrattiva per i pellegrini. Questa crescente domanda portò a una rinnovata ricerca dei corpi dei santi dell'antichità, in luoghi come le catacombe di Roma, per esempio. Ben presto si sviluppò un commercio internazionale di ossa, organizzato da autentici mercanti di reliquie e ladri professionisti, che provvedevano alle necessità dei vescovi carolingi e degli abati, in seguito dei re anglossassoni. Con le Crociate, poi, tornarono a essere accessibili antiche miniere di reliquie, tra cui soprattutto Gerusalemme e Costantinopoli.

Durante tutto il Medioevo, in effetti, le reliquie costituirono un significativa fonte di reddito. Le offerte al reliquiario di Thomas Becket, per esempio, costituivano alla fine del XII secolo almeno la metà degli introiti annuali di Canterbury, e questa proporzione andò ancora aumentando quando speciali indulgenze furono concesse a quanti vi si recavano in pellegrinaggio. Non ci si deve sorprendere, quindi, se vari personaggi potenti vollero investire somme considerevoli nell'acquisto di reliquie. Luigi IX di Francia (che regnò tra il 1226 e il 1270), per esempio, offrì ripetutamente (e invano) la somma di cinquecento fiorini per le ossa di Tommaso d'Aquino.

Quando poi si riusciva a ottenere le reliquie richieste, esse venivano in genere magnificamente custodite. I reliquiari nei quali esse erano riposte sono probabilmente i manufatti più riccamente decorati dell'arte medievale; spesso interi edifici furono concepiti come reliquiari, come la splendida Sainte Chapelle di Parigi, che fu costruita appositamente per contenere la corona di spine.

Di fronte a un simile entusiasmo e a tanta pietà, non è forse sorprendente la comparsa di imbrogli e di false reliquie. Chaucer, nel suo *Canterbury Tales*, parla di un mercante di reliquie che conservava nel suo baule una federa che affermava essere il «velo» di Nostra Signora. Altre fonti menzionano l'esposizione di certe fiale che si diceva contenessero uno starnuto dello Spirito Santo, oppure il suono delle campane del tempio di Salomone, oppure ancora i raggi della stella cometa che guidò i magi dall'Oriente. Una chiesa, in Italia, arrivò a proclamare di possedere la croce vista da Costantino nella sua visione.

In modo più generale, tuttavia, la pietà e le rivalità condussero a una incontrollata moltiplicazione dei resti dei santi. Durante il Medioevo, in definitiva, divenne raro, per il corpo o le ossa di un santo, trovarsi in un solo luogo. Almeno diciannove chiese, per esempio, affermavano di conservare la mascella di Giovanni Battista. Il corpo di san Giacomo fu trovato, secondo la versione più nota, a Santiago de Compostela, in Spagna, da cui, come un magnete, attirava pellegrini da tutta Europa attraverso itinerari ben stabiliti. Esso tuttavia era venerato in almeno altri sei luoghi, ai quali bisogna aggiungere un certo numero di teste e di braccia che si trovavano altrove. San Pietro, naturalmente, era onorato soprattutto a Roma, ma nonostante la sua fama (o proprio a causa di essa), i pellegrini potevano venerare significative porzioni del suo corpo ad Arles, a Cluny, a Costantinopoli e a Saint-Cloud. La sua tomba si poteva vedere a Tolone, tre denti stavano a Marsiglia, la sua barba a Poitiers e il suo cervello a Ginevra (benché Giovanni Calvino spiegasse a suo tempo che si trattava soltanto di un pezzo di pietra pomice).

Egualmente abbondanti erano le reliquie dei santi minori: sei mani di sant'Adriano, diverse mammelle di

sant'Agata. La lista è quasi infinita, e Collin de Plancy riempì facilmente tre volumi quando compilò il dizionario delle reliquie.

Per quanto riguarda le reliquie di Gesù e della Vergine Maria, anch'esse furono estremamente popolari durante il Medioevo, benché la dottrina dell'Ascensione al cielo producesse qualche difficoltà. Poiché nel loro caso, infatti, le ossa non erano affatto accettabili, assunsero grande importanza i vari oggetti che poterono essere stati a contatto con la loro persona.

Nel caso della Vergine, le reliquie tendevano in genere a enfatizzare il suo carattere materno, nutritivo e domestico. Così un grande numero di fiale contenenti il latte del suo seno si potevano trovare in varie chiese sparse lungo tutto il territorio cristiano. Ciò provocò l'ironico commento di Calvino, secondo il quale nemmeno se essa fosse stata una mucca avrebbe potuto produrre latte in tale quantità. Almeno altrettanto popolare era la sua veste (in particolare quella che portava al momento dell'annunciazione). Fili di questa veste erano spesso portati come amuleti protettivi. Rolando in Spagna, per esempio, combatteva con una spada nella cui elsa si trovava un frammento dell'abito della vergine (insieme a un capello di san Daniele, a un dente di san Pietro e a un po' del sangue di san Basilio). A Loreto, infine, nell'Italia centrale, si può ancor oggi visitare l'intera casa nella quale la Vergine aveva cresciuto il piccolo Gesù a Nazareth. Si crede che essa sia stata miracolosamente trasportata in quel luogo dalla Palestina, volando attraverso l'aria nel 1296.

Nel caso di Gesù, le reliquie avevano un carattere più variegato. Alcune, come le sue fasce e le assi della mangiatoia nella quale fu deposto a Betlemme, ricordavano la figura di Gesù bambino. Altre richiamavano associazioni probabilmente più complesse; non meno di sette chiese affermavano di possedere il suo prepuzio circonciso, e quello custodito nella chiesa di Coulombs, nella diocesi di Chartres, era venerato dalle donne incinte che desideravano un parto facile. Altre reliquie richiamavano gli episodi ricordati nei Vangeli: briciole del pane con cui aveva sfamato i cinquemila, una delle giare in cui aveva mutato l'acqua in vino, la tovaglia che aveva coperto la tavola dell'Ultima Cena, l'asciugamano che in quell'occasione aveva adoperato per lavare i piedi degli apostoli, il corpo dell'asino sul quale era entrato a Gerusalmme.

La più grande ed entusiasta venerazione, comunque, era riservata alle reliquie associate alla passione di Cristo. Alcune di queste, come la corona di spine, la lancia che aveva squarciato il suo fianco, i chiodi e il legno della Vera Croce, erano popolari da molto tempo. Ma ora nessun dettaglio dell'agonia di Cristo sfuggiva all'attenzione, e in diverse chiese i pellegrini potevano venerare la colonna alla quale era stato legato, la canna con la quale era stato percosso, il velo della Veronica sul quale egli aveva lasciato l'impronta del suo volto sulla via del Calvario, la tunica che i soldati avevano tirato a sorte, la spugna con la quale gli era stato offerto aceto, il sangue e l'acqua che fuoriuscirono dal suo fianco e, infine, la Sacra Sindone, il lenzuolo funebre nel quale giacque nella tomba e sul quale lasciò l'intera impronta del suo corpo. Questo lenzuolo, ora conservato a Torino, fu probabilmente l'ultima importante reliquia della passione di Cristo a venire alla luce. Esso fu esposto per la prima volta nel XIV secolo ed è diventato, in anni recenti, oggetto di un intenso dibattito e di accurate analisi scientifiche.

Non è certo facile rendersi conto del fervore con il quale l'uomo medievale si accostava a queste reliquie. Parte della loro attrattiva, naturalmente, risiedeva nei loro asseriti poteri miracolosi, specialmente nella forma delle guarigioni, ma vi era molto più di questo. Le reliquie rendevano i fedeli capaci di rivivere – di ricordare in modo esperienziale – eventi che furono centrali nella loro fede. Esse erano le manifestazioni visibili della presenza di Cristo e dei suoi santi, che potevano, secondo le parole di un vescovo, «aprire gli occhi del cuore». In questo modo esse offrivano effettivi punti focali per la devozione e per l'emozione religiosa. Suger, abate di Saint-Denis a Parigi, ha descritto le scene che si svolgevano in quella chiesa nel XII secolo. La vecchia chiesa, egli racconta, era spesso ricolma sino all'inverosimile di fedeli, che si pigiavano per implorare l'aiuto dei santi e facevano ogni sforzo per riuscire a baciare le reliquie dei chiodi e della corona del Signore. Le donne finivano spesso calpestate o venivano schiacciate fino a soffocare, mentre gli stessi confratelli, sotto la spinta possente della folla, qualche volta dovettero scappare con le reliquie attraverso le finestre.

Buddhismo. Il Cristianesimo è una delle due maggiori tradizioni religiose in cui le reliquie hanno svolto un ruolo di grande importanza e popolarità. L'altra – il Buddhismo – diffuse la venerazione delle reliquie attraverso tutta l'Asia. A differenza delll'Induismo che, come abbiamo visto, lasciava poco spazio alle reliquie, il Buddhismo fu, sin dagli inizi, affascinato e insieme preoccupato dalla morte. Questo non significa che i buddhisti non abbiano condiviso la ripugnanza indiana per i corpi dei defunti. Essi cercarono, tuttavia, di superare questa ripugnanza, meditando sull'impurità e sulla caducità del corpo, vivo o morto. I resti del Buddha e degli altri santi illuminati, comunque, non furono mai considerati impuri, ma degni, al contrario, della più alta venerazione.

Di enorme importanza sono certamente le reliquie del Buddha, anche se i buddhisti dei tempi antichi

onorarono anche le reliquie dei suoi discepoli. Ancora oggi, del resto, in certi luoghi i fedeli ricercano le ceneri dei grandi monaci, per ricavare da esse il loro *śarīradhātu* (insieme frammenti di ossa e piccoli pezzi di quella che si crede sia sostanza corporea metamorfizzata).

Secondo la tradizione, quando il Buddha entrò nel *nirvāṇa* finale, disse ai monaci suoi discepoli di non preoccuparsi per i suoi resti fisici, ma di seguire piuttosto i suoi insegnamenti. Dopo la cremazione, tuttavia, le sue reliquie furono consegnate ai laici. E quasi subito divennero l'oggetto di una disputa fra i diversi sovrani dell'India settentrionale, ciascuno dei quali voleva possedere tutti i resti del Buddha per il proprio regno. Secondo il *Mahāparinibbāna Sutta*, questa controversia non fu risolta dai monaci ma da un brahmano chiamato Droṇa, che suddivise le reliquie del Buddha in otto parti uguali e le distribuì agli otto re, istruendoli affinché costruissero uno stupa (un monticello funerario a cupola) al di sopra della propria parte di reliquia.

Il destino di questi otto *Droṇa stūpa* (come furono chiamati) è incerto. Secondo una leggenda, il grande imperatore indiano Aśoka (III secolo a.C.) quando si convertì al Buddhismo raccolse da essi tutte le reliquie, che poi redistribuì lungo tutto il suo impero, in questo momento dividendole in ottantaquattromila parti e facendo costruire ottantaquttromila stupa per custodirle. Il corpo fisico del Buddha (le sue reliquie), insieme al suo insegnamento (il suo *dharma*), furono così diffusi attraverso tutto il subcontinente indiano, in modo sistematico e ordinato. Pare chiaro, comunque, che Aśoka utilizzò il Buddhismo e le reliquie del Buddha anche in modo simbolico, per imporre la sua autorità sopra tutto il suo regno.

Accanto a questa leggenda degli ottantaquattromila stupa, vi sono numerose altre tradizioni riguardanti il destino delle reliquie del Buddha. Queste tradizioni, in genere, non si concentrano tanto sulle sue ceneri, quanto sulla fortuna di alcune delle sue ossa o dei suoi denti. Un dente, per esempio, fu alla fine custodito in un santuario dello Sri Lanka, dove ancora oggi è oggetto di venerazione da parte di un gran numero di pellegrini, che giungono al «Tempio del dente» di Kandy per offrire fiori e incenso. Una volta l'anno, nel mese estivo di Asala, questo dente viene condotto in processione lungo la città, nel corso di una cerimonia che rimane una delle feste principali dello Sri Lanka.

Durante tutta la storia precoloniale dello Sri Lanka, il possesso del dente del Buddha fu considerato un attributo indispensabile della regalità. Il suo culto, infatti, costituiva il privilegio e il dovere del legittimo sovrano, e si credeva che esso assicurasse l'armonia sociale, piogge regolari, raccolti abbondanti e un giusto governo. Il suo possesso significava potere. Così, quando gli inglesi conquistarono Kandy, nel 1815, e si impadronirono del dente, si trovarono di fronte una resistenza che ben presto li fermò.

Il culto ufficiale della reliquia del dente era (ed è ancora oggi) celebrato da una complessa gerarchia di sacerdoti. Parecchie volte al giorno, in una serie di cerimonie che ricordano da vicino il modello induista della venerazione degli dei, questi sacerdoti ritualmente ricevono il dente, lo lavano, lo vestono e lo nutrono. È chiaro che in questo caso il Buddha viene considerato in qualche modo presente, nonostante la dottrina insegni che egli è completamente asceso al di fuori del regno delle rinascite.

Come per i santi del Cristianesimo, questa presenza del Buddha nelle sue reliquie è talvolta sottolineata dal compimento di miracoli. Secondo il *Mahāvaṃsa* («Grande cronaca») dello Sri Lanka, per esempio, quando il re Duṭṭhagāmaṇi (I secolo a.C.) stava per racchiudere alcune reliquie del Buddha nel grande stupa che aveva appositamente costruito, l'urna nella quale quelle erano custodite si sollevò in aria, si aprì e le reliquie scesero fino a terra, prendendo la forma fisica del Buddha e compiendo tutti i miracoli che erano stati compiuti dal Buddha nel corso della sua vita. Secondo alcune tradizioni, molti di questi medesimi miracoli avranno luogo alla fine del presente ciclo del mondo, quando, poco prima dell'avvento del prossimo Buddha, Maitreya, tutte le reliquie disperse del Buddha presente si riuniranno miracolosamente per ricostituire ancora una volta il suo corpo, prima di scomparire per sempre nelle profondità della terra.

Lo Sri Lanka, comunque, non era certamente la sola nazione buddhista a godere del possesso di prestigiose reliquie del Buddha. Numerosi capelli del Buddha, infatti, erano custoditi con grande splendore nella grande pagoda Shwe Dagon a Rangoon, in Birmania; e a Lamphun, nella Thailandia settentrionale, un grande numero di reliquie del Buddha divennero oggetto di grande venerazione e di elaborate leggende. In entrambi i luoghi, come in molti altri luoghi in tutto il mondo buddhista, la presenza di reliquie del Buddha è strettemente legata alla prima introduzione del Buddhismo nel paese. Le reliquie, in altri termini, non erano soltanto oggetti di venerazione per qualcuno, ma costituivano il simbolo dello stabilirsi della fede in una intera regione.

La situazione era leggermente differente in Cina, dove il Buddhismo fu sempre in competizione con altre fedi e ideologie. Nondimeno a Ch'ang-an (oggi Sian), l'antica capitale della dinastia T'ang, l'accoglimento periodico, da parte degli imperatori, della reli-

quia dell'osso del dito del Buddha (che normalmente era custodito in un monastero fuori città) costituiva forse la più importante festa religiosa del IX secolo.

Come Kenneth Ch'en puntualizza (*Buddhism in China*, p. 280): «Quando questa reliquia veniva esposta al pubblico, il popolo... entrava in uno stato di frenesia religiosa tale da far dimenticare l'affermazione che i Cinesi siano razionali e pratici nel loro comportamento». I devoti si gettavano a terra, abbandonavano tutti i loro averi, si tagliavano i capelli, bruciavano i loro scalpi e offrivano a quella del Buddha le loro stesse dita. Di fronte a questo genere di manifestazioni, nell'819 lo studioso di Confucio Han Yü chiese al sovrano di mettere fine a queste celebrazioni, sostenendo che era avvilente per l'imperatore avere a che fare con le ossa di un barbaro.

Un'altra famosa reliquia del Buddha conservata in Cina era un dente che fu portato a Nanchino nel V secolo e che poi fu deposto a Ch'ang-an. Scomparso per oltre ottocento anni, fu infine riscoperto nel 1900 e attualmente è custodito in una pagoda nei pressi di Pechino. Verso la fine degli anni '50, il governo cinese, desideroso di migliorare le sue relazioni con le nazioni buddhiste dell'Asia meridonale e sudorientale, permise che questa reliquia compisse una sorta di viaggio propagandistico fino in Birmania e nello Sri Lanka, dove fu venerato da oltre centomila fedeli.

Non tutte le reliquie del Buddha, naturalmente, sono costituite da resti del suo corpo. In molte località dell'Asia meridionale e sudorientale vengono ancora oggi venerate grandi impronte nella pietra, attribuite a lui. Nell'India settentrionale, invece, si dice che egli abbia lasciato la sua ombra o il riflesso della sua immagine sulla parete di una particolare caverna, che divenne un popolare luogo di pellegrinaggio dal IV all'VIII secolo. In questo luogo i fedeli, dopo opportune manifestazioni di devozione e di meditazione, erano capaci di vedere il Buddha attraverso la sua ombra. Nei dintorni vi era anche la roccia sulla quale si poteva discernere la trama del tessuto dell'abito del Buddha, dove egli aveva l'aveva disteso per asciugarlo. Nella stessa regione era conservata anche la ciotola da mendicante del Buddha, che il pellegrino cinese Fa-hsien vide durante il suo viaggio in India (399-414). Fa-hsien racconta una leggenda sulla miracolosa migrazione della ciotola, attraverso i secoli, per tutto il mondo buddhista. Secondo questa leggenda, alla fine della presente età essa è destinata ad ascendere al Paradiso Tuṣita, dove costituirà il segno per il futuro Buddha Maitreya che è giunto per lui il tempo di scendere sulla terra.

Conclusioni. Sia nella tradizione cristiana che in quella buddhista, come anche con minore rilevanza nell'Islamismo e nella Grecia antica, dunque, gli esempi di reliquie che abbiamo preso in considerazione presentano una grande varietà di aspetti e mostrano una enorme gamma di simbolismi. Nelle reliquie i fedeli hanno trovato la presenza reale e il potere di Gesù, del Buddha, dei santi delle differenti tradizioni religiose. In ogni luogo le reliquie hanno compiuto miracoli di vario genere: esse hanno scacciato il diavolo, hanno guarito, assicurato la prosperità a individui, città e perfino nazioni; hanno legittimato il governo di re e imperatori; hanno sostenuto la diffusione delle rispettive religioni; sono state comperate, rubate, scambiate e contese; hanno avuto una importanza sociale, economica e politica.

Per tutte queste funzioni, peraltro, si deve notare che le reliquie rimangono contrassegnate da una certa ambiguità. Esse sono oggetti che normalmente sono considerati impuri – carne di defunti, ossa e parti del cadavere – e tuttavia vengono venerate come sante. In questo grande paradosso, comunque, possiamo cogliere alcuni dei modi in cui le reliquie lavorano per aumentare la santità e la purezza dei santi; se perfino le loro parti più impure sono degne di venerazione, quanto più puri e venerabili devono essere loro stessi!

Lo stesso ragionamento può essere applicato a una seconda e più fondamentale ambiguità che si ritrova nelle reliquie. Esse sono chiaramente simboli di morte e di decadimento; costituiscono ciò che rimane dopo che i santi e i fondatori delle religioni non ci sono più. Come abbiamo visto, tuttavia, le reliquie manifestano anche la continua presenza e la vitalità di queste personalità assenti. Nell'affermare che i santi sono «vivi nella morte», o, come nel caso del Buddhismo, che essi sono paradossalmente presenti nonostante il loro definitivo *nirvāṇa*, le reliquie in tutte le tradizioni offrono un ponte per quel vuoto che costituisce il grande spartiacque dell'esistenza umana.

[Vedi anche *ARCHITETTURA E RELIGIONE*, *OSSA* e *TOMBA*].

BIBLIOGRAFIA

Poco è stato scritto sulla natura comparativa delle reliquie. Si possono ricordare i due articoli di J.A. MacCulloch e V.A. Smith, *Relics (Primitive and Western)* e *Relics (Eastern)*, in J. Hastings (cur.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, x, Edinburgh 1918. Sono ancora utili, benché datati.

Per lo studio sulle reliquie nel Cristianesimo, sono di ausilio lavori più specialistici. P. Brown, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago 1981 (trad. it. *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Torino 1983), è un buon lavoro per iniziare; A. Grabar, *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, Paris 1946, rimane un classico di qualità e di gradevole lettura. Sulla

Vera Croce, cfr. A. Frolow, *La relique de la Vraie Croix. Recherches sur le développement d'un culte*, Paris 1961; nella prospettiva della storia dell'arte: W. Voelke, *The Stavelot Triptych, Mosan Art and the Legend of the True Cross*, Oxford 1980. Utile introduzione ai luoghi che contenevano reliquie nel Cristianesimo medievale sono i capp. 6-8 di G.G. Coulton, *Five Centuries of Religion*, III, Cambridge 1936. Per una affascinante lista delle più diverse reliquie attraverso i secoli (ma con numerosi pregiudizi), cfr. J.A.S. Collin de Plancy, *Dictionnaire critique des reliques et des images miraculeuses*, I-III, Paris 1821-1822. In appendice si trova ristampato lo scritto di Giovanni Calvino sulle reliquie. Per un attento studio sul traffico medievale delle reliquie nell'Europa occidentale, cfr. P.J. Geary, *Furta Sacra. Thefts of Relics in the central Middle Ages*, Princeton 1978. Tra i molti lavori recenti pubblicati sulla Sindone di Torino, si deve menzionare I. Wilson, *The Shroud of Turin. The Burial Cloth of Jesus Christ?*, Garden City/N.Y. 1978.

Anche per lo studio delle reliquie nel Buddhismo sono disponibili numerose fonti specialistiche. Utile presentazione delle fonti relative alla divisione delle reliquie del Buddha, dopo la sua morte, si può trovare nel cap. 11 di Ed.J. Thomas, *The Life of Buddha as Legend and History*, London 1972. Sulla custodia delle reliquie da parte di Aśoka negli ottantaquattromila stupa, cfr. J.S. Strong, *The Legend of King Aśoka*, Princeton 1983, pp. 107-19. Una dettagliata descrizione dei riti associati al dente del Buddha in Sri Lanka si può trovare in H.L. Seneviratne, *Rituals of the Kandyan State*, Cambridge 1978. Questo lavoro oltrepassa tutti i precedenti sull'argomento. Utile introduzione al tempio delle reliquie del Buddha a Lamphun, in Thailandia, è D.K. Swearer, *Wat Haripuñjaya*, Missoula/Mont. 1976. Per le reliquie del Buddha in Cina, cfr. K. Ch'en, *Buddhism in China. A Historical Survey*, Princeton 1964.

Meritano, infine, di essere ricordati due interessanti lavori sullo studio delle reliquie nell'Islamismo: I. Goldziher, *On the Veneration of the Dead in Paganism and Islam*, in *Muslim Studies*, I, Chicago 1966; e, sul culto dei santi in Egitto, Jane I. Smith e Yvonne Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, Albany/N.Y. 1981, appendice C.

JOHN S. STRONG

RITI DI FONDAZIONE. I riti di fondazione comprendono un insieme di usanze, di pratiche magiche e di credenze che hanno a che fare con la costruzione di piccoli edifici privati (in particolare case) e di alcuni grandi edifici pubblici (chiese, scuole, castelli, mulini, porte e città) o con la riparazione di dighe. Tali usanze, pratiche e credenze sono riflesse in leggende, racconti e canti popolari che, a loro volta, integrano la nostra conoscenza di certi dettagli dei riti di costruzione e, soprattutto, dell'importanza dei riti di costruzione nella vita culturale dei popoli nel corso della storia. D'altro canto, le leggende, i racconti e i canti perpetuano i riti di costruzione. In virtù del loro carattere eziologico, essi affermano di dire la verità e vengono creduti. In tal modo, alla loro funzione letteraria si aggiunge quella del rito.

Sembra che gli studiosi abbiano prestato attenzione alle tradizioni edilizie più tardi che ai loro prodotti secondari folclorici e letterari. Una ballata dell'Europa sudorientale sul sacrificio di una donna durante la fondazione di un edificio ha ricevuto particolare attenzione da parte degli studiosi a partire dalla prima metà del XIX secolo. Ma le tradizioni relative alla costruzione di strutture acquisirono l'importanza che oggi hanno assunto per gli studiosi solo verso la fine del secolo scorso. Per un certo periodo, la ricerca sui canti europei sudorientali fu condotta separatamente dalla ricerca relativa ai riti che li generarono; soltanto raramente qualcuno notò la loro somiglianza con le leggende sulla costruzione e quasi mai essi vennero visti in connessione con i racconti sull'inganno del Diavolo. Solo in questi ultimi decenni si è capito che in realtà sono tutti aspetti del medesimo fenomeno e che devono essere esaminati congiuntamente.

Etnologi e folcloristi, archeologi e storici delle religioni hanno dato tutti il loro contributo a un'immensa letteratura che prende in esame i riti di costruzione dall'antichità fino ad oggi.

Alcuni autori hanno scoperto testimonianze di tali pratiche tra i Cananei, i Fenici e i Cartaginesi, risalenti al 2000 a.C.; testimonianze delle loro pratiche sono reperibili nelle scritture ebraiche, come pure in Erodoto e in Vitruvio. Al tempo stesso, chi lavora sul campo sta continuamente aggiungendo dati su fasi più recenti dei riti di costruzione in varie regioni del mondo. Esiste tuttavia una notevole difformità nella quantità di informazioni su tali riti, a seconda delle varie aree. Per questo motivo farò più frequente riferimento a quelle regioni che risultano meglio rappresentate negli studi specialistici.

Per orientarci meglio nel labirinto di questo abbondante materiale, dobbiamo operare una distinzione tra piccoli edifici privati e grandi edifici pubblici. Queste due categorie si differenziano in quanto a scopo, dimensione e difficoltà di costruzione; pertanto differiranno anche il numero e la funzione dei relativi riti. Inoltre, dobbiamo anche distinguere le testimonianze archeologiche, che ci informano sui riti di costruzione in un passato lontano, sia dal materiale etnologico, che di solito rispecchia le usanze attuali, che dal materiale folclorico (leggende, racconti e canti), che presenta le situazioni specifiche in cui gli edifici – specialmente quelli pubblici – possono essere stati costruiti. Così, il materiale folclorico occupa una posizione intermedia: contrariamente alle testimonianze archeologiche, possiede un carattere letterario, mentre, diversamente dal

materiale etnologico, fa riferimento a un passato più o meno remoto. Nondimeno, come i documenti archeologici, il folclore può affermare di riflettere il vero e pertanto di costituire storia; mentre, come nel caso del materiale etnologico, il fatto di aver fornito un modello di comportamento nelle regioni rurali significa che è servito a conservare le tradizioni e a perpetuare la loro vitalità.

La costruzione di una casa. Dal momento che in un ambiente rurale quasi ogni famiglia costruisce una casa, i riti di costruzione assumono grande importanza nella vita quotidiana. Nella gerarchia delle tradizioni popolari, si trovano tra i cosiddetti riti di passaggio, immediatamente successivi a quelli di nascita, matrimonio e sepoltura.

Scelta del luogo. Come sappiamo, la mentalità magica crea una geografia mitica. È per questo che la prima preoccupazione di chi intende costruire un edificio è che il luogo che egli ha in mente sia «puro», vale a dire, che non sia posseduto da esseri mitici, il cui mondo invisibile si estende nella natura circostante e che potrebbero non essere d'accordo sulla costruzione di una casa in quel luogo.

Ci sono pochissimi posti non occupati da esseri mitici, sui quali l'uomo può costruire senza rischiare la loro collera. Tali posti devono essere individuati da colui che intende costruire. I Romeni e i Lettoni, ad esempio, preferivano costruire le loro case in luoghi dove erano state trovate delle monete o presso una strada sulla quale c'era già stata una casa in cui si viveva serenamente; ma in quest'ultimo caso, il muro avrebbe dovuto essere costruito di un metro più alto, per garantire la prosperità della nuova famiglia.

Al contrario, zone di confine, fossi, campi incolti, paludi, terreni sui quali è cresciuta la canapa o suolo contenente radici di alberi (specialmente di sambuco) – posti, cioè, sotto il possesso di demoni – sono scartati dai Romeni. Luoghi che sono serviti come strade, in particolare incroci, sono scartati dagli Ucraini e dai Russi, perché sono posti dove vengono lanciati gli incantesimi. Ucraini, Livoni e Romeni evitano anche luoghi dove delle persone sono state bruciate, specialmente bambini non battezzati, perché queste potrebbero apparire nella casa come spettri.

Analogamente viene scartato ogni luogo in cui è capitata qualche disgrazia (come un omicidio, un suicidio o un incendio), sul quale sono stati uccisi animali domestici, comprato con denaro rubato o maledetto. Secondo le credenze degli Indiani americani, dei Melanesiani, degli abitanti della Papuasia, dei Lettoni, degli Ucraini e dei Romeni, l'intera storia travagliata di tali luoghi potrebbe ripetersi per coloro che vivono nella nuova casa. Come possiamo constatare, il piano magico-religioso si incontra qui con quello storico; o, più precisamente, la storia acquisisce caratteri magici che diventano trasmissibili.

La purezza magica di un luogo deve essere accuratamente verificata. I Russi della Siberia, gli Slavi meridionali e i Romeni gettano pane, di forma normale o insolita, sul posto in cui intendono costruire. Costruiscono soltanto se il pane cade in direzione della posizione del focolare. Russi, Ruteni, Romeni, i Serbi e i Croati fissano gli angoli della futura casa ponendo sul suolo quattro fette di pane (o bicchieri d'acqua o di acquavite o altri commestibili) e stabiliscono di costruire solo se queste rimangono intatte durante la notte. In alcune religioni africane alla stessa maniera si usano i polli. D'altro canto, nel Nyasaland (odierno Malawi), se la farina depositata resta intatta, è segno che lo spirito del luogo, Muzimos, non è d'accordo sull'occupazione del posto. Gli Slavi del Baltico, i Romeni, i Serbi e i Croati collocano quattro pietre o pezzi di corteccia dove vogliono fissare i quattro angoli della futura casa; se gli insetti e i vermi li portano sottoterra, il luogo è propizio.

La scelta del luogo per l'edificio non può essere compiuta da un solo individuo; per evitare che le sue azioni pregiudichino il destino della famiglia che vivrà lì, chi sceglie il posto deve essere un uomo esente da difetti fisici, figlio primogenito e sposato una sola volta. Presso i Romeni e gli Slavi meridionali, egli picchietta sul terreno con un bastone e sta in ascolto per udire la risposta. In India, invece, il costruttore principale conficca nel terreno un paletto ricavato da un albero di khadira, in un punto indicatogli da un astrologo, per trafiggere la testa del mitico serpente che sostiene la terra; questo gesto previene i terremoti.

Per quanto riguarda i Romeni, i materiali che devono essere utilizzati nella costruzione del nuovo edificio vengono selezionati con cura; in nessun caso possono essere materiali usati di una vecchia casa in cui sia capitata una disgrazia. Le travi devono essere tagliate nella foresta sotto la luna piena, se la famiglia vuole avere prosperità in ogni cosa. Anche i muratori devono essere accuratamente selezionati, perché i loro difetti potrebbero trasmettersi agli abitanti della casa. È di fondamentale importanza che i muratori abbiano figli. Mentre i muratori e il proprietario stabiliscono il compenso, si suonano violini. Inoltre i muratori, come i fabbri, vengono considerati detentori di segreti professionali e manipolatori di poteri magici e devono pertanto essere ben disposti per tutta la durata del loro lavoro. Si danno loro i migliori cibi e le migliori bevande, di modo che non abbiano alcun motivo di maledire o stregare la casa.

La collocazione della prima pietra. Porre la prima

pietra nelle fondamenta ha un'importanza determinante per il destino dell'edificio e della famiglia. La collocazione della prima pietra deve essere compiuta tenendo conto della sensibilità magica del tempo, in particolare delle fasi lunari. Gli Ucraini non iniziano mai il progetto di un edificio di venerdì, sabato o domenica; i Lettoni lo iniziano solo quando il vento soffia da nord o quando c'è la luna piena; alcune popolazioni africane preferiscono che la luna sia in uno dei suoi quarti. Si deve cominciare quando tutte le parti coinvolte si sentono ben disposte. Prima di porre la prima pietra, il proprietario, i lavoratori e i vicini si riuniscono, bevono a volontà e si augurano repicrocamente il successo della nuova impresa. Utilizzando un mazzo di basilico santificato all'Epifania, si aspergono il luogo e i partecipanti di acqua santa per ottenere la necessaria purezza magica.

Sotto la prima pietra – a volte sotto la futura soglia della casa – vengono collocati elementi di origine animale, vegetale e minerale. Per garantire ricche provviste di prodotti agricoli, i Rumeni depositano chicchi freschi dei principali cereali, mentre gli Slavi orientali, i Tedeschi e gli Olandesi vi pongono cibi d'ogni sorta. Perché nella nuova casa ci sia una buona atmosfera, si aggiungono bottiglie di liquore e di olio da cucina. I Belgi vi posano un ramo di mirtillo. Fiori vari e zucchero garantiscono che la vita nella nuova dimora sarà «fiorita», grani di pepe assicurano la procreazione e scacciano i demoni e l'aglio tiene lontano un eventuale maleficio lanciato da nemici e mantiene a distanza i vampiri. Come i minerali, il sale eliminerà i malefici e tra i Cinesi, i Russi, i Ruteni, gli Ucraini, i Polacchi, i Tedeschi, i Francesi, gli Italiani, i Serbi, i Croati, i Romeni e gli Albanesi, delle monete porteranno fortuna e salute. Monete d'oro o d'argento, coniate nell'anno della costruzione e raffiguranti la testa di un governante, faranno sì che nella casa non manchi mai denaro e al tempo stesso assicurano la resistenza dei muri, dal momento che fungono anche da compenso al cosiddetto genio del luogo.

Sacrificio. Le monete depositate sotto la pietra delle fondamenta rappresentano anche un sostituto della testa di una persona, che, secondo la credenza popolare, deve essere sacrificata in occasione della fondazione di qualsiasi edificio. Questo costituisce un indiretto, tacito patto tra gli occupanti umani e il genio del luogo; senza l'adempimento del patto il genio potrebbe anche non consentire la costruzione della casa, ma potrebbe far sì che quel che è stato costruito di giorno crolli di notte, rendendo continuamente vano il lavoro degli operai. Così lo spirito del luogo esige come contropartita il sacrificio di un essere umano. Tuttavia, è nella natura dell'uomo cercare di liberarsi da tali responsabilità (in effetti, l'obbligo di sacrificare un essere umano in occasione della fondazione di ogni edificio può essere paragonato all'espiazione del peccato originale), quindi fa la minor offerta possibile. Così al posto di persone, vengono sacrificati animali, uccelli o insetti: pesci, gatti, cani, lupi, colombe, passeri, rondini, pipistrelli, topi, talpe, porcospini, maggiolini, lucertole, rane, maiali, pecore, capre, agnelli, capretti, montoni, bovini, cavalli, bufali, tori e così via. L'oggetto più comune di sacrificio, tuttavia, è il pollame – giovani polli, galline e galli domestici. La gran varietà di animali sacrificati corrisponde alla vasta diffusione delle pratiche, che è praticamente universale.

Questi sono i sacrifici registrati dagli etnologi nel XIX e nel XX secolo. Gli archeologi, tuttavia, parlano di scheletri umani rinvenuti nelle fondamenta di edifici, risalenti a tempi antichissimi, mentre le leggende popolari descrivono tali sacrifici umani specialmente nella fondazione di monumenti particolarmente ammirati per le loro dimensioni e per la loro bellezza. Questa pratica millenaria non è sopravvissuta in tal forma fino alla nostra epoca. Anche in questo secolo, tuttavia, risulta attestata la pratica di murare sostituti di vittime sacrificali umane: l'ombra o la «statura» di una persona (misurata in segreto con un ramo verde o con un filo, che veniva poi depositato nelle fondamenta) o anche una fotografia. Il segreto che circondava la pratica di murare i sostituti del corpo umano trasporta il rito nel regno della magia nera e della stregoneria e così, in parte, lo aliena dal suo carattere originario, dal momento che l'ombra, la misura o la fotografia venivano rubate e potevano costituire un'arma di vendetta. Nondimeno, la loro inclusione nelle fondamenta aveva gli stessi effetti: i muri venivano innalzati con successo, mentre la persona moriva entro quaranta giorni dall'esecuzione del rito.

La pratica di immolare sostituti sembra essere limitata alla Penisola balcanica e alla Romania, una regione in cui l'antica usanza di sacrificare persone nelle fondamenta ha subito numerosi adattamenti e modernizzazioni, tra cui quelle che abbiamo indicato. Mircea Eliade (1972) afferma che in questa regione gli elementi culturali preindoeuropei e paleoindoeuropei si sono conservati eccezionalmente bene. Qui si sviluppò anche un «Cristianesimo cosmico» che non è reperibile nelle culture di altre regioni. Il sacrificio relativo alle costruzioni ha probabilmente radici più profonde nell'Europa sudorientale, dove la gente continuò ancora a credere nel vecchio rito – un fenomeno al quale deve aver contribuito anche la ballata della donna murata. In ogni caso, l'incorporazione nelle fondamenta dell'ombra, delle misure o della fotografia di una persona costituisce probabilmente l'ultima testimonianza sicu-

ra del sacrificio di esseri umani in tempi remoti. Mentre altri popoli passarono direttamente dal sacrificio di esseri umani a quello di animali da cortile e di animali in generale, i popoli dell'Europa sudorientale crearono forme intermedie, arricchendo in tal modo i riti di costruzione e prolungando la loro sopravvivenza nella regione.

L'ingresso nella nuova casa. Prendiamo ora in considerazione i riti eseguiti al termine della costruzione e in occasione del trasloco nella nuova casa. La sensibilità al tempo magico cresce via via che la costruzione della nuova casa si avvicina alla conclusione, dal momento che il completamento e l'occupazione della casa costituisce un gesto di appropriazione finale – l'edificio viene sottratto alla sfera di potere dello spirito del luogo per entrare sotto la protezione dello spirito della casa. D'altro canto, il completamento della dimora come l'inizio della sua costruzione, può segnalare il destino della famiglia o dei singoli individui che abiteranno la nuova casa. Questa, pertanto, è una ragione sufficiente perché la conclusione del lavoro costituisca un momento di frenetico entusiasmo simile a quello dell'inizio della costruzione. Tra i Romeni, questa fase comincia con l'innalzamento della struttura del tetto, sul punto più alto della quale viene fissato un alberello ornato di fiori e di nastri colorati. (Potrebbe essere un simbolo della vittoria dell'uomo sulle potenze della terra? O abbiamo a che fare con un modo di tenere a distanza le potenze che potrebbero risultare dannose per il nuovo edificio o per la persona che vi risiederà?). A questo albero viene attaccata una bottiglia di liquore per ciascun membro della famiglia. Il capo costruttore sorseggia da ogni bottiglia, alla salute di uno dei membri della famiglia, esprime auguri favorevoli e getta la bottiglia a terra. Se la bottiglia si rompe, significa che la persona in nome della quale è stata gettata non avrà un destino felice nella nuova casa.

D'altro canto, il completamento della costruzione costituisce anche il momento in cui il proprietario della nuova casa dovrebbe risarcire le potenze del luogo. Il compenso che l'individuo sarebbe obbligato a tributare a queste potenze è la testa di un essere umano. Egli otterrà il diritto di occupare la nuova struttura solo alla condizione che qualcuno della sua famiglia venga sacrificato. È questo il motivo per cui, tra i Polacchi e i Romeni, l'ultima pietra non viene mai collocata nel muro, di modo che il pagamento possa essere posticipato all'infinito.

L'occupazione della casa è un momento di tensione massima e, di conseguenza, è preceduto da varie pratiche magiche. Gli Sloveni e i Romeni offrono per una notte la casa a un mendicante di passaggio o altrimenti la affittano per un certo periodo. Tra gli Yoruba si mandano gli schiavi a dormire nella nuova casa, mentre nel Calabar la casa prima viene occupata da un prete. I Bielorussi pongono a dormire nella casa vari animali per sei notti consecutive: prima una gallina e un gallo, poi un'oca o un gatto e una gatta, poi un maialino, una pecora, una mucca e un cavallo; solo se agli animali non è successo niente i proprietari dormono nella casa la settima notte. Qui l'usanza che risulta attestata più di frequente è quella di chiudere un gallo nella nuova casa per una notte; com'è noto, il gallo ha il potere, in virtù del suo temibile canto, di scacciare ogni potenza immonda che potrebbe non voler abbandonare il luogo. Secondo alcuni, il gallo attirerebbe su di sé il male destinato ad abbattersi sulla famiglia e per questo motivo non viene sacrificato, ma lo si lascia morire di vecchiaia. In altri casi, si decapita una gallina o un gallo sulla soglia della nuova casa, di modo che il sangue si riversi su di essa; o, raramente, il corpo del pollo viene posto in una giara e sepolto sotto il focolare della casa. Il fine è quello di evitare sacrifici umani. I Francesi portano un giovane pollo decapitato attraverso tutte le stanze della nuova casa, come prova del sacrificio.

Perché la vita sia agiata, ma anche per riconciliarsi con le potenze demoniache, si portano nella nuova casa prodotti agricoli: pane, vino e così via e poi sale, denaro o un crocifisso. In Sicilia la gente grida: «Possa la povertà andarsene lontano! Possa la ricchezza venire a me!». In Irlanda si recitano preghiere in ogni angolo della camera da letto. Il trasloco, tuttavia, non può essere fatto in qualsiasi momento. Solitamente si preferisce il lunedì quando c'è la luna piena; in ogni caso, non si può traslocare in un venerdì di luna nuova. Alcuni popoli preferiscono il mercoledì, il giovedì o il sabato. Il sacerdote celebra una particolare cerimonia e si organizza un'altra festa, a cui, come a un battesimo o a un matrimonio, presenziano parenti, vicini e amici, e che si conclude con danze.

Alcuni oggetti usati vengono lasciati nella vecchia casa (la scopa, la conocchia, il rocchetto, il rastrello del forno, le icone), poiché sono simboli della povertà da cui gli occupanti che traslocano si vogliono allontanare. Analogamente assumono grande importanza per l'integrità della famiglia le prime cose che vengono fatte nella nuova casa. Il primo fuoco – «fuoco vivo» o fuoco suscitato per mezzo di una scatola contenente esca e acciarino – viene acceso da un anziano o da un estraneo, per timore che muoia qualche membro giovane della famiglia. La prima imbiancatura non viene mai eseguita da una ragazza giovane, per timore che muoia. Per la prima settimana, la famiglia dorme con la lampada accesa e il primo sogno fatto nella nuova casa si avvererà sicuramente.

La costruzione di grandi strutture pubbliche e la riparazione di dighe. Fino a questo punto abbiamo utilizzato prevalentemente dati raccolti dagli etnologi e abbiamo appreso riti di costruzione che partono all'incirca dal 1800, vale a dire dall'inizio dell'etnologia. Ma dal momento che stiamo trattando di uno dei più antichi miti dell'umanità, sorge l'interrogativo: com'erano i riti di costruzione prima dell'inizio del XIX secolo e di quali strumenti disponiamo per coprire quei millenni di cultura umana che precedono la nascita dell'etnologia come scienza? Certamente non siamo in grado di conoscere tutte le fasi dello sviluppo dei riti di costruzione, se essi sono stati registrati in modo relativamente sistematico solo in tempi moderni, proprio quando ha avuto inizio il loro impoverimento. Indipendentemente dalla loro entità, i pochi riferimenti al tema reperibili nelle fonti antiche e medievali provano soltanto l'esistenza di riti di costruzione, non le fasi attraverso le quali essi sono passati. Mentre l'archeologia ci fornisce informazioni interessanti ma scarse, la fonte documentaria più ricca consiste in leggende, racconti e canti. Non mancano leggende risalenti all'antichità (sulle fondazioni di Roma, Antiochia e Ankara, quando probabilmente furono sacrificati uomini vivi) o al Medioevo (la leggenda di Merlino, famosa nel IX secolo), per non parlare dei secoli tra il XVI e il XX, che abbondano di leggende in ogni sorta di documenti e pubblicazioni. Ma queste leggende narrano la verità?

Ingannare il Diavolo. Le numerose leggende note nella letteratura specializzata fanno riferimento a vari aspetti della costruzione di edifici pubblici (e raramente anche di alcuni edifici privati). Vi sono leggende che narrano come i muri innalzati di giorno crollino di notte (tra i Finlandesi, gli Slavi del Baltico e i Tedeschi). L'immaginazione popolare ha spesso tentato di spiegare chi abbia costruito chiese, città circondate di mura e così via; in Europa la loro costruzione venne attribuita a giganti, nani e fate. Altre volte si cercò una spiegazione del fatto che alcune chiese non furono mai finite, mentre vicino ad esse si ergevano grandi pilastri di pietra – di qui i racconti aneddotici sull'inganno del Diavolo. Ad un certo punto il costruttore non può proseguire l'opera per mancanza di denaro, così entra in contatto con uno straniero (il Diavolo) che promette di terminare la struttura prima del canto del gallo. Lo straniero non pretenderà alcun compenso se verrà indovinato il suo nome o se non riuscirà a collocare l'ultima pietra al suo posto prima del tempo stabilito; in caso contrario, egli pretenderà che la prima creatura che entrerà in chiesa (o che attraverserà il ponte) gli appartenga. Quasi sempre il Diavolo viene ingannato: a volte si indovina il suo nome; altre volte entra in chiesa (o attraversa il ponte) un cane o un gatto, anziché un essere umano e il Diavolo si deve accontentare. Oppure, secondo altri racconti, i galli vengono svegliati presto, proprio nel momento in cui il Diavolo sta salendo in volo con l'ultimo carico di pietre – che poi abbandona accanto ai muri per salvare la pelle. Così il lavoro resta incompiuto e la pila di pietre costituisce la prova che il diavolo è stato sorpreso dal canto del gallo. Raramente vengono offerti in sacrificio il figlio del costruttore o la figlia del re, rispettando i termini del contratto. Tutti questi racconti ricorrono con grande frequenza nell'Europa settentrionale e centrale, dove rivaleggiano con quelli sul sacrificio di persone murate, di cui ci occuperemo fra poco.

Sacrifici umani. A volte le leggende narrano che il capo costruttore uccide il suo apprendista, perché ha costruito una chiesa più bella di quella che lui stesso aveva eretto. In un gruppo minore di leggende, i muratori, bloccati sulla cima del tetto, fabbricano ali di legno e tentano di volare, schiantandosi a morte sulla soglia stessa dell'edificio che avevano costruito con le loro mani, a volte sacrificando un essere umano nelle fondamenta (una chiesa o la torre di una città in Romania e nel territorio dell'ex Unione Sovietica.

Un ricchissimo gruppo di leggende spiega perché certi edifici – soprattutto chiese – siano stati costruiti in luoghi particolari. Le leggende mostrano come venne effettuata la scelta del posto gettando una scure, un martello o un arco (Tedeschi, Romeni). Altre volte si dice che quello era il posto in cui un albero, gettato nell'acqua, si era fermato, rendendo in tal modo il luogo adatto a una chiesa (Svedesi, Slavi del Baltico); oppure che in quel luogo era stato trovato un crocifisso (Tedeschi, Slavi del Baltico) o un'icona o una statua (Finlandesi, Tedeschi, Romeni); o che lì la neve era caduta in piena estate (Tedeschi, Slavi del Baltico, Romeni); o che quel luogo era stato segnalato dagli uccelli (Finlandesi, Svedesi, Tedeschi settentrionali) o da una voce non identificata (Svedesi, Finlandesi, Tedeschi, Belgi, Romeni). Secondo altre tradizioni in quel luogo c'erano dei buoi o del bestiame (Tedeschi, Slavi del Baltico, Belgi, Olandesi) o un monastero era stato eretto su antiche rovine o in un luogo noto soltanto a mandriani (Romeni).

Il gruppo più ampio di leggende fa riferimento a un sacrificio in cui una persona viene murata nelle fondamenta. In una certa misura, queste leggende riflettono usanze relative alla costruzione di case; si suddividono in tre categorie, in cui vengono murati:

1. *Oggetti*: bottiglie di vino, libri di preghiera (Tedeschi); oro e pietre preziose (Messico); monete (Tedeschi, Francesi, Belgi, Italiani, Slavi meridionali).

Alcuni di questi oggetti possono avere una funzione rituale diversa da quella di essere murati a scopo sacrificale.

2. *Uccelli e animali*: una rondine (Lituani, Romeni); montoni o caproni (Senegal, Slavi meridionali, Romeni); pecore (abitanti del Ghana, Albanesi, Slavi meridionali); cavalli (Tedeschi, Danesi); un lupo (Marocchini); cani (Fiamminghi, Tedeschi, Lettoni); un gatto (Francesi, Belgi, Tedeschi, Romeni); polli (Francesi, Slavi meridionali, Romeni).
3. *Persone* (nel caso di porte, mura di città, palazzi, chiese e mulini – in numerose località in Asia, Africa ed Europa): il costruttore (Francesi, Lettoni); un pazzo (Inglesi); uno stregone (Austriaci); un mendicante (Tedeschi); un povero peccatore (Tedeschi, Mordvini); un prigioniero (Tedeschi, Scozzesi, Messicani); un uomo di colore (Palestinesi); un brahmano (Indiani); chi si offre volontariamente in piena libertà (Cinesi, Giapponesi, Lettoni, Francesi); chi è stato identificato in modo miracoloso (Cinesi); chi è nato sotto certe costellazioni (Birmani); coppie di uomini (Slavi meridionali, Francesi, Tedeschi, Transcaucasici), di ragazze, o di ragazzi e ragazze (Venezuela, Borneo); una vergine (Tedeschi, Lettoni, Estoni, Georgiani, Armeni, Indiani); l'unica sorella di sette fratelli o l'unica figlia di un uomo anziano o del capo costruttore (ex URSS, India, Kurdistan); un bambino – a volte malato – (numerosi esempi di castelli, chiese, ponti, mura di città, dighe e tunnel presso Slavi meridionali, Romeni, Tedeschi e Francesi); un figlio illegittimo venduto dalla madre o un figlio venduto e murato dal suo stesso padre (castelli, mura di città, torri d'osservazione e mulini presso Tedeschi e Francesi); bambini sigillati in casse da morto o in culle di pietra (Tedeschi); un lattante, comprato, che parla nel momento in cui viene sacrificato (castelli, mura o porte di città, torri, chiese, dighe e ponti presso i Tedeschi); l'unico figlio di una vedova (castelli presso gli Armeni); un bambino che non si riesce a murare (Svedesi, Tedeschi, Celti, Slavi meridionali); una donna (chiese, castelli, dighe, torri e ponti nella ex URSS, Svezia, Gran Bretagna, ex Jugoslavia e Romania); i fratelli che diventarono santi, Collum Cille e Oran (chiese in Gran Bretagna); l'ombra, la misura o la fotografia di una persona (scuole, chiese, mulini, cantine, sanatori, tunnel ferroviari e ponti in Romania, ex Jugoslavia, Albania e Grecia). Alle antiche leggende sopracitate relative a sacrifici umani nella fondazione di città, possono essere aggiunte alcune leggende moderne: Novgorod (chiamata anche Detinets) in Russia e Einbeck nella Germania occidentale, alla fondazione delle quali nelle mura vennero inseriti dei bambini.

Una categoria in qualche modo a sé stante è quella costituita dal materiale relativo alle dighe, che proviene da regioni soggette a inondazioni. Tranne alcune eccezioni, le leggende di questo tipo non descrivono la costruzione di dighe, bensì la loro riparazione. Nel muro della diga compare una spaccatura, che minaccia la comunità e che non può essere tamponata finché non sarà sacrificato un bambino, il cui nome viene individuato in modo miracoloso; altrove si prepara una trappola con del cibo come esca e un bambino viene attirato verso di essa, cadendo nella spaccatura (Giappone, Cina, Germania).

Ballate e canti popolari. Il numero enorme dei riti di costruzione ha portato anche alla creazione di ballate e di canti popolari sul medesimo tema. Essi descrivono il destino di un bambino murato nella costruzione di un castello (Georgiani, Mordvini, Abhasi) o della moglie del primo muratore (Greci, Albanesi, Bulgari, Serbi, Croati, Romeni e Ungheresi di Romania). Il canto sulla moglie del muratore è una ballata di rara bellezza, forse la più commovente del folclore mondiale. Narra della costruzione di un ponte, di un castello o di un monastero le cui fondamenta continuano a crollare. Da un vecchio, da un essere mitico o da un sogno i muratori vengono a sapere che non potranno erigere la struttura finché non avranno sacrificato nelle fondamenta un essere umano. Vi murano la moglie del capomastro (madre di un lattante), dopo di che le mura diventano miracolosamente solide. Così i muratori possono costruire la più bella struttura mai eretta. Il sacrificio della donna conferisce solidità ai muri e infonde un'anima nella nuova opera architettonica. Grazie a questo straordinario canto, i popoli dell'Europa sudorientale hanno nobilitato i loro riti di costruzione, creando da un rituale orrendo e barbaro un prodotto artistico di incomparabile bellezza.

Risulta evidente, allora, che il terreno su cui si sono sviluppate le leggende, i racconti e i canti popolari è quello dei riti relativi alla costruzione di una casa. Questi riti infatti abbracciano una serie infinita di credenze, pratiche magiche e usanze e possiedono un carattere più complesso di quello delle leggende, dei racconti e dei canti. In altri termini, questi ultimi rappresentano una selezione ricavata dai riti di costruzione e trattano solo dei riti che hanno un significato più profondo. Seppur meno ricchi, rivestono un ruolo assai importante nel contesto dei riti di costruzione, dal momento che possiedono un notevole potere di suggestione.

Conclusione. Ciascuna di queste opere architettoniche – case, chiese, monasteri, ponti, città circondate da mura, castelli, dighe e così via – possiede un valore simbolico individuale. Quel che hanno in comune, tuttavia, è la realizzazione dell'uomo attraverso il sacrificio: l'incorporazione dell'anima della vittima sacrificale nella nuova struttura.

I riti di costruzione per una casa – apparentemente, il prodotto di paleocoltivatori – meritano un'analisi più dettagliata. In questa sede, tuttavia, non possiamo fare a meno di osservare che tra l'uomo e gli esseri mitici esiste una sorta di comunicazione, un linguaggio magico: l'uomo cerca di verificare la purezza magica del luogo, vuole scoprire l'atteggiamento degli esseri mitici e riesce ad ottenere la loro risposta. Tra il mondo mitico e il mondo reale esistono canali attraverso i quali si possono formulare domande e ricevere risposte. La maldicenza degli esseri mitici può essere mitigata attraverso il sacrificio o altri mezzi magici. Al tempo stesso, la storia assume caratteri mitici: è fissata in un luogo determinato, da cui si irradiano gioie o sofferenze. Male e bene risultano personificati; continuano a esistere, ma possono essere accostati con l'aiuto di mezzi magici.

Più importante, se il rito viene rispettato – vale a dire, se il luogo viene scelto da un uomo esente da difetti fisici o morali; se le travi usate nella struttura sono tagliate sotto la luna piena; se i muratori sono esenti da difetti e sono trattati bene durante il periodo del lavoro; se la costruzione ha avuto inizio in modo conforme alla tradizione; se si organizza una festa per creare l'atmosfera gioiosa necessaria a ogni lavoro di creazione (anche la danza ha in questo caso una funzione magica); e, infine, se sotto le fondamenta o sotto la soglia, o al termine dell'opera, viene offerta una creatura al genio del luogo – e in ultimo, se tutti i riti per l'occupazione della casa vengono rispettati, allora la casa diventa sacra come un tempio. La purezza del nuovo edificio contribuisce a mantenere la salute e una buona disposizione, a far prosperare ogni cosa, a crescere i bambini e così via. Dal momento che è sacra, la nuova casa appare situata al centro del mondo e viene trasformata in una *imago mundi*, secondo l'espressione di Mircea Eliade (1972, p. 184). La sua sacralità permette il ristabilimento della comunicazione fra terra e cielo e recupera qualcosa che era perduto o che avrebbe potuto essere perduto per sempre.

[Per un'ulteriore trattazione su questo argomento, vedi *ARCHITETTURA E RELIGIONE*; vedi anche *SACRIFICIO*; e *SPAZIO SACRO*, vol. 1].

BIBLIOGRAFIA

Questa voce si ispira al mio lavoro *Meşterul Manole. Contribuţie la studiul unei teme de folclor european*, Bucureşti 1973, la bibliografia del quale comprende almeno seicento titoli. Uno dei più antichi studi sul tema è quello di R. Andree, *Ethnographische Parallelen und Vergleiche*, Stuttgart 1878, che sintetizza gran parte della ricerca etnologica precedente. Un approfondimento della prospettiva storica è presente in F. Liebrecht, *Zur Volkskunde. Alte und neue Aufsätze*, Heilbronn 1897, che fornisce informazioni sull'antichità greca e romana e sul Medioevo. Un contributo fondamentale è lo studio di P. Sartori, *Über das Bauopfer*, in «Zeitschrift für Ethnologie», 30 (1898), pp. 1-54, completato dall'autore in *Sitte und Brauch*, II, *Leben und Arbeit daheim und draussen*, Leipzig 1911. Importante, e per certi aspetti più ricco, ma scarsamente organico, è il lavoro di K. Klusemann, *Das Bauopfer. Eine ethnographisch-prähistorisch-linguistische Studie*, Graz 1919. Il primo autore ad avvicinare il tema sia dal punto di vista etnografico che da quello storico-religioso e filosofico è M. Eliade in *Comentarii la legenda Meşterului Manole*, Bucureşti 1943 (trad. it. *I riti del costruire*, Milano 1990). Lo studioso riprende il tema diverse volte, specialmente in *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, Paris 1970 (trad. it. *Da Zalmoxis a Gengis-Khan*, Roma 1975). Scritto secondo una prospettiva analoga risulta G. Cocchiara, *Il ponte di Arta. I sacrifici nella letteratura popolare e nella storia del pensiero magico-religioso*, nel suo *Il paese di Cuccagna*, Torino 1956, pp. 84-125. Va annoverato come lavoro erudito, ma caotico, L.D. Burdick, *Foundation Rites, with Some Kindred Ceremonies*, New York 1901. Per lo spirito dei costruttori è importante la monografia di L. Honko, *Geisterglaube in Ingermanland*, Helsinki 1962, anche se prende in considerazione solo una piccola regione geografica.

ION TALOŞ

RITI DI PASSAGGIO. [A una prima parte, che presenta una rassegna comparativa dei riti di passaggio nelle diverse tradizioni religiose, con particolare riguardo alle religioni delle culture tribali, ma fornendo esempi anche dalle principali tradizioni storiche, segue una seconda parte che presenta alcune definizioni che chiariscono ulteriormente l'argomento].

Panoramica generale

I riti di passaggio costituiscono quella categoria di riti che segnano il passaggio di un uomo attraverso il ciclo vitale, da una fase a quella successiva, da un ruolo o posizione sociale a un'altra, integrando le esperienze umane e culturali con il destino biologico: nascita, riproduzione e morte. Queste cerimonie determinano le distinzioni fondamentali che sono presenti in tutti in gruppi: tra giovane e vecchio, tra maschio e femmina, tra vivo e morto. L'azione reciproca di biologia e cul-

tura costituisce il centro di tutti i riti di passaggio e la lotta fra queste due realtà rappresenta il paradosso essenziale della natura umana. In quanto uomini, infatti, noi abitiamo in un mondo equivoco, poiché apparteniamo sia alla natura che alla cultura, come ha messo in evidenza Claude Lévi-Strauss. Attraverso i riti di passaggio, però, noi possiamo percepire, e poi formulare e continuamente riformulare, la nostra condizione ambigua di animali e di uomini. La biologia pone i fondamenti della nostra esperienza di nascita, riproduzione e morte, ma i modi in cui sappiamo manipolare e modificare tali imperativi risultano di fatto infiniti.

Società tribali. Che certi «eventi» fisiologici siano tanto culturali o sociali quanto biologici risulta evidente ogni volta che esaminiamo le ampie e complesse descrizioni dei riti di passaggio delle società tribali. E il messaggio appare chiaro: uomini e donne non sono semplicemente nati, né solamente procreano e muoiono; essi diventano quel che sono attraverso le cerimonie. Un atto di procreazione di per se stesso non può creare una sposa: deve essere celebrato un matrimonio. E si possono avere spose bambine che non si accoppiano e non procreano: possono intercorrere molti anni tra il fidanzamento e la pubertà. Talora la fanciulla, per potersi poi accoppiare, deve essere iniziata alla fertilità dalla sua stessa comunità; la definizione sociale che rende una fanciulla «donna» è fornita dalla cerimonia, che la ragazza abbia o non abbia già cominciato ad avere le mestruazioni. Analogamente, i maschi devono spesso soddisfare a determinate condizioni sociali, prima di potersi accoppiare; una caccia fortunata o il taglio del prepuzio possono costituire, per un ragazzo, il passaporto necessario per il passaggio all'età adulta.

I riti di passaggio ricordano anche che le fasi della vita non sono stabilite dalle leggi di natura: la maggior parte delle fasi che noi riconosciamo vengono determinate dalla società o dalla cultura. Come Philippe Ariès ha dimostrato in *Centuries of Childhood. A Social History of Family Life* (New York 1962), l'«infanzia» è una invenzione dell'Europa postrinascimentale, e non una condizione precisa e distinta universalmente riconosciuta. Prima dell'età moderna, infatti, il bambino veniva trattato, vestito e considerato come un adulto in miniatura, senza particolari esigenze o privilegi. Anche l'adolescenza rappresenta una fase del ciclo vitale dell'uomo scoperta di recente, piuttosto che biologicamente ineluttabile: G. Stanley Hall elabora il concetto nel 1904, con il suo *Adolescence*. Da allora, per articolare e soddisfare i bisogni degli adolescenti, sono comparse organizzazioni sociali, imprese commerciali, psicologi e medici, legislatori ed educatori di ogni sorta. E inoltre, come ha evidenziato Margaret Mead in *Coming of Age in Samoa* (New York 1928; trad. it. *L'adolescente in una società primitiva*, Firenze 1954), i dolori e i disagi legati alle mestruazioni, che le donne moderne considerano inevitabili, erano invece del tutto ignoti alle fanciulle delle isole Samoa: una dimostrazione che la biologia non è sempre un destino e che i sintomi fisiologici talora derivano dalle condizioni culturali o sociali. Troppo spesso dimentichiamo quanto numerosi e complessi siano i fattori culturali che sovrapponiamo alla nostra esistenza biologica.

La celebrazione di un paradosso. I riti di passaggio incarnano un paradosso, inevitabile eredità della nostra condizione umana. Tale paradosso richiama vigorosamente la nostra attenzione e ci invita a rivelarlo o a ripudiarlo; si tratta dell'enigma più profondo: che noi viviamo le nostre vite sospesi tra i confini della natura e della cultura. Se questo rimane il paradosso fondamentale, vengono tuttavia rappresentati anche altri paradossi. Dal momento che i riti di passaggio determinano le distinzioni all'interno di una esistenza vitale altrimenti uniforme, essi celebrano e facilitano il cambiamento e le fratture di categorie sociali prestabilite, laddove al tempo stesso preservano queste medesime categorie sociali. Un terzo paradosso è quello che rivela il conflitto esistente tra le nostre aspirazioni e i nostri sforzi tesi al conseguimento di fini individuali, da un lato, e i nostri desideri di ricavare sicurezza e sostentamento dal gruppo sociale al quale apparteniamo, dall'altro. Nella concreta realtà della fisiologia, siamo nati e moriremo del tutto soli, unici e separati; ma siamo protagonisti di questi eventi anche come membri di un gruppo, un gruppo che cerca di salvaguardare la continuità dei propri valori e delle proprie concezioni, un gruppo che perciò definisce la nostra nascita, la nostra esistenza e la nostra morte e ci rassicura affermando che la vita ha un significato.

Durante la celebrazione di questi riti connessi alle crisi della vita, quindi, la comunità talora incide sull'iniziato (in senso insieme figurato e proprio) i suoi scopi: nel fare questo essa proclama, contempla e drammatizza i paradossi dell'esistenza. La contrapposizione di natura e cultura risulta chiaramente documentata a Bali, dove ogni giovane (uomo o donna), prima di potersi sposare, deve sottostare alla cerimonia della limatura dei denti, nella quale i denti canini, simbolo della condizione animale, vengono smussati affinché il sorriso non riproponga più il ringhio di una belva. Il tema della frattura e della continuità, peraltro, è presente in alcune società africane, nella quali, come ha descritto Victor Turner, ogni iniziato che si sottopone alle cerimonie maschili di pubertà ingerisce la cenere ottenuta bruciando i prepuzi degli iniziati precedenti, introducendo così nel proprio corpo la vitalità e il potere dei

suoi «antenati». E James Fernandez (*Reflections on Looking into Mirrors*, in «Semiotica», 1980) ha richiamato la nostra attenzione sull'interdipendenza tra individuo e collettività, descrivendo una cerimonia di iniziazione in cui il neofita fissa a lungo il suo sguardo in uno specchio, fino a quando non compare il volto di un antenato e si confonde con il suo.

Nell'espressione estrema dell'interdipendenza tra l'individuo e il suo gruppo sociale, l'iniziato viene considerato come una rappresentazione in miniatura della società e si crede che ciò che viene compiuto dall'individuo o sull'individuo finisca per modificare anche la collettività. I riti di transizione connessi alla regalità divina – nascita, matrimonio, procreazione e morte – sono riti celebrati per la continuità del regno nel suo insieme e in alcune culture il sovrano veniva annualmente ucciso per rinnovare e assicurare la fertilità della terra. Certi riti di passaggio, inoltre, come quelli che portano a una guarigione, servono spesso anche, direttamente o indirettamente, a risolvere problemi sociali e a perpetuare l'ordine sociale, dal momento che non coinvolgono solamente la persona indisposta o malata ma l'intera comunità.

Se da un lato le società utilizzano i riti di passaggio per trasmettere i loro valori e le loro rappresentazioni agli individui, dall'altro si servono di tali cerimonie per favorire l'insorgere di interrogativi consapevoli: i riti di passaggio costituiscono momenti di ciò che Victor Turner chiama la «riflessività». Gli individui (come del resto la comunità) vengono condotti fino alla soglia di una profonda indagine ed esplorazione di sé: si gioca con le categorie sociali, capovolgendole o sospendendole; i limiti sociali sono distrutti, superati, oscurati; i simboli di identità vengono strappati via e poi di nuovo «indossati». Questo gioco è facilitato dall'uso di specchi, maschere, costumi e così via. Il libero dominio della consapevolezza riflessiva è consentito e perfino favorito, ma soltanto nei limiti delle regole imposte dal rito.

Il paradosso, dunque, si pone al centro dei riti di passaggio. I paradossi e i conflitti della nostra esistenza di uomini possono provocare grande ansia, poiché propongono difficoltà insuperabili al nostro desiderio di vivere in un mondo logicamente coerente e comprensibile. Il rito mette a nudo tali paradossi e addirittura li accentua: alzando il livello della tensione si cerca ardentemente la soluzione. Ma proprio perché questi paradossi non sono risolubili dal punto di vista conoscitivo o logico, non si può giungere ad alcuna soluzione reale. I legami familiari e la sicurezza che il rito fornisce, tuttavia, ci consentono di sperimentare la loro autenticità e di scoprire in questo modo gli indocili parametri del nostro destino di uomini. In questo modo, dunque, i riti di passaggio accentuano l'ansia, ma contemporaneamente e soprattutto l'alleviano.

Storia degli studi. La struttura dei riti di passaggio venne articolata chiaramente, agli inizi degli studi antropologici, da Arnold van Gennep, che nel 1907 individuò in tutti i riti di passaggio una fondamentale e intrinseca forma tripartita: separazione, transizione e reintegrazione. Van Gennep osservò che ogni individuo, prima di essere reintegrato in un nuovo ruolo o in una nuova condizione, deve essere separato dal ruolo o dalla condizione precedente. Accanto a queste due fasi della separazione e della reintegrazione, egli individuò anche una fase di transizione, o liminale. Per van Gennep, di conseguenza, il rito rappresenta un vero e proprio processo: in questo modo lo studioso prese le distanze dalla corrente principale dell'antropologia vittoriana, che accentuava le fasi evoluzionistiche con lo scopo di giungere alle origini dei diversi costumi. In questo modo van Gennep preparò il terreno al moderno interesse per gli studi simbolici e rituali.

Sviluppando le analisi di van Gennep, Victor Turner ha elaborato teorie eccezionalmente ricche e fertili per lo studio dei processi rituali; particolarmente produttive e stimolanti risultano le opere che definiscono il concetto di liminalità. Grazie agli studi di Turner, infatti, il termine *liminalità* ha esteso la sua accezione ben oltre quella originaria di fase rituale intermedia o marginale e ha assunto un nuovo significato: quello di categoria autonoma (e a volte stabile) di persone che sono «tra e in mezzo». Tutti coloro che vivono ai margini o al di là dei legami e dei codici sociali – trickster, buffoni sacri, poeti, sciamani, buffoni di corte, monaci, «vagabondi del dharma» e santi mendicanti – costituiscono esseri liminali. Ma, oltre agli individui, possono essere considerati liminali anche alcuni movimenti sociali, come i culti millenaristici, e inoltre alcuni princìpi sociali, come la matrilateralità all'interno di sistemi patrilineari. Questi concetti vengono sviluppati in *The Ritual Process* (Chicago 1969; trad. it. Brescia 1972) e in *Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society* (Ithaca/N.Y. 1974).

Che cosa hanno in comune queste persone o questi princìpi con i neofiti che si vengono a trovare in una fase liminale di transizione rituale? La somiglianza si rivela in molti modi. I simboli usati, per esempio, sono simili: sottolineano l'innocenza, la rinascita, la vulnerabilità, la fertilità, il cambiamento, l'emozione, il paradosso, il disordine, l'anomalia, l'opposizione e simili. Gli individui in questione, dal momento che vivono ai margini e tra i margini delle usuali categorie, come ci dice Mary Douglas in *Purity and Danger* (London 1966; trad. it. Bologna 1975), vengono considerati tabu o impuri semplicemente perché si trovano fuori

luogo. Come i neofiti che partecipano al rito di passaggio, essi non stanno né qui né là e come i neofiti minacciano le nostre ordinate e consuete concettualizzazioni. Tuttavia, proprio perché sono fuori luogo, essi sono misteriosi e potenti. Inoltre questi esseri e queste fasi liminali possono costituire, come mostra ancora Turner, le fonti del rinnovamento, dell'innovazione e della creatività.

Un altro elemento caratteristico e universale contrassegna la fase liminale. Turner osserva che tra i neofiti che si trovano a vivere al di fuori delle norme e delle rigide categorie del sistema sociale emerge un certo sentimento di solidarietà e di unità e che tale unità, o *communitas*, possiede una sua struttura, sebbene i suoi fini siano antistrutturali. Uguaglianza, umanità indifferenziata, androginia e umiltà caratterizzano questa condizione e i neofiti vengono simbolicamente rappresentati come una sorta di *tabula rasa*, come una pura e indeterminata potenzialità: l'opposto della struttura sociale, che enfatizza invece la differenziazione, la gerarchia e la separazione.

Anche certi periodi storici possono essere liminali, in quanto momenti di transizione, in cui il passato ha perduto il suo prestigio e il futuro non ha ancora assunto una forma definita. In tali periodi prevalgono le modalità «congiuntive» della cultura e vengono favoriti il gioco, la fantasia, il paradosso: il tutto come parte di una ricerca consapevole delle verità fondamentali della condizione umana.

Ancora una interpretazione strutturalista dei riti di iniziazione viene proposta da Mary Douglas in *Purity and Danger*, in cui si cerca di spiegare le inversioni di sesso e di ruolo tanto comuni in queste cerimonie. La Douglas vede questi fenomeni di inversione come un riflesso della consueta simmetria sociale. Impersonare la donna rappresenterebbe, per l'uomo, una dichiarazione di simmetria che riecheggia il fondamentale principio sociale (che è strutturale nelle diverse società) per cui lo scambio delle donne tra due gruppi deve articolare i rapporti di simmetria e di eguaglianza tra i due gruppi medesimi.

Mircea Eliade in *Rites and Symbols of Initiation. The Mysteries of Birth and Rebirth* (Chicago 1958; trad. it. Brescia 1974) sostiene che la dinamica dei riti di passaggio fornisce un mezzo attraverso il quale i partecipanti possono raggiungere la perfezione religiosa. I concetti di maschio e femmina forniscono al consueto ordine sociale una complementarità strutturale fondamentale, che tuttavia favorisce anche l'invidia tra uomini e donne. Ciascuno è affascinato dai peculiari attributi dell'altro. Dal momento che i riti di passaggio sono ricchi di simbolismo sessuale, particolarmente evidente nelle fasi di preparazione alle prove e nell'inversione dei ruoli sessuali, essi concedono al neofita la possibilità di avere esperienza dell'altra sua metà, quella che solitamente rimane repressa. Il neofita può allora diventare l'incarnazione della totalità, raggiungendo la perfezione e trascendendo l'irriducibile complementarità quotidiana.

Secondo alcuni studiosi, la funzione dei riti di passaggio è quella di sottolineare l'importanza sociale del gruppo o del sesso che sono al centro della celebrazione. Questa posizione viene esemplificata da Alice Schlegel e Herbert Barry in *The Evolutionary Significance of Adolescent Initiation Ceremonies* (in «American Ethnologist», 1980), in cui gli autori dimostrano che le cerimonie puberali riservate alle fanciulle predominano in quelle società in cui la partecipazione femminile alla produzione di cibo è superiore o più importante rispetto al contributo maschile. Nello studio in questione ricompare anche uno schema evoluzionistico, dal momento che si afferma che in parallelo con l'aumentare della complessità delle società diminuisce l'importanza del genere come principio classificatorio e diventano meno frequenti le cerimonie di iniziazione.

Ancora un cedimento a schemi evoluzionistici manifestano Martha e Morton Fried in *Transitions. Four Rituals in Eight Cultures* (New York 1980). I Fried esaminano quattro situazioni critiche di transizione (nascita, pubertà, matrimonio, morte) e constatano che esse non sono affatto legate al successo della coesione sociale o dell'attività comunitaria. Essi concludono che il rito di passaggio probabilmente non costituisce l'elemento determinante del successo dei gruppi sociali, poiché la cerimonia sembra essere comparsa piuttosto tardi sulla scena della storia. La documentazione di cui disponiamo a questo proposito è costituita dalle tracce di fiori sparsi sulle sepolture degli uomini di Neanderthal, che risalgono al 40.000 a.C. circa.

Apprendimento ed esperienza attraverso il rito. Se i riti di passaggio, come del resto qualunque altra attività rituale, siano o no *necessari* all'esistenza umana, è una questione naturalmente discutibile. I riti di passaggio, tuttavia, provvedono e adempiono certamente a una funzione fondamentale: quella di inculcare le regole e i valori di una società in coloro che stanno per diventarne membri a pieno titolo. Visto che i riti di passaggio ricorrono in situazioni di grande ansia (le cosiddette «crisi vitali») e visto che provocano essi stessi ansia, richiamando con forza l'attenzione sui paradossi irresolubili della condizione umana, essi creano un'atmosfera in cui il neofita diventa più sensibile all'apprendimento. Gli iniziati vengono quasi sempre separati dalla comunità; le loro precedenti abitudini, per quanto concerne il modo di agire, di pensare e di

sentire, vengono soppresse. Così, bruscamente distolti dai loro consueti modi di percepire il mondo – le loro abitudini e le loro usuali modalità di comunicazione – vengono posti in una condizione di apprendimento piena di suggestioni. Ma come avviene questo apprendimento? In quale modo l'apprendimento permea i vari livelli del conscio e dell'inconscio, in modo tale che nell'individuo si trasmetta lo stimolo e il desiderio di assorbire conoscenze e soprattutto di diventare quel che deve diventare?

Uno dei modi in cui si effettua la comunicazione delle arcane conoscenze della comunità è attraverso l'istruzione diretta. Talvolta vengono rivelati i nomi segreti delle divinità o degli antenati; talvolta viene narrata dettagliatamente l'intera storia mitica della comunità; talvolta, infine, vengono insegnati particolari incantesimi o dogmi di fede. Tutto questo contribuisce notevolmente a trasmettere agli iniziati l'insieme dei principi segreti: i neofiti vengono spesso stimolati, se non costretti, a riflettere su queste conoscenze.

Ma questo non è certo l'unico tipo di insegnamento e di apprendimento che si realizza durante i riti di passaggio. Che dire delle maschere e delle immagini che propongono combinazioni grottesche e bizzarre giustapposizioni di parti animali e umane; delle decorazioni e scarificazioni dei corpi; del ritmo martellante, incessante della musica che accompagna il rito? L'esperienza simbolica – nella drammaturgia come nella poesia, nel mito, nell'arte e addirittura nella *trance* – produce il suo particolare tipo di informazione evitando con cura termini che non siano significativi e reali. Nella celebrazione del rito di passaggio ci troviamo spinti a percepire (su livelli diversi, più profondi, meno verbali e meno conoscitivi) qualcosa della nostra esistenza e del nostro luogo spaziale, inseriti in un contesto cosmico. Dal momento che i riti di passaggio sono *esperienza* (sia affettiva e soggettiva che conoscitiva) *rappresentata* (cioè eseguita fisicamente e mentalmente), si può ben dire che essi rappresentano il nodo fondamentale del rito. Purtroppo gli antropologi, nei loro tentativi di spiegazione, hanno troppo spesso trascurato di prendere in esame le esperienze dei partecipanti al rito di passaggio: esperienze private, soggettive, psicologiche, conscie e inconscie. Ciò rappresenta un ostacolo per la comprensione del problema.

Qualche eccezione, tuttavia, è particolarmente degna di nota. Alcuni studiosi hanno rivolto il loro interesse verso l'analisi degli aspetti emozionali presenti nel rito e di quelli in qualche modo legati all'apprendimento. Nel suo ormai classico *Religion. An Anthropological View* (New York 1966), Anthony Wallace propone l'idea di un «processo di apprendimento rituale», che opererebbe essenzialmente attraverso quella che egli definisce la «legge di dissociazione». Il neofita, in altri termini, prima di ricevere le nuove nozioni, viene introdotto in una fase che prevede la sua totale dissociazione dalle conoscenze del passato: in questo modo una certa forma di ristrutturazione conoscitiva e affettiva risulta facilitata. Wallace delinea le diverse fasi di questa particolare forma di apprendimento: preapprendimento o anticipazione; separazione (attraverso deprivazione sensoriale, stimoli ripetuti, sforzo fisico estremo e simili); suggestione (suggestionabilità associata a *trance* o a dissociazione, talora percepiti come conversione o possessione); esecuzione (conquista di una nuova struttura conoscitiva); mantenimento (attraverso ripetizione o rafforzamento), che talvolta produce una nuova sintesi.

Uno schema analogo utilizza Jerome Frank, in *Persuasion and Healing. A Comprehensive Study of Psychotherapy* (Baltimore 1961). Gli studi di Wallace e di Frank, tuttavia, non sembrano essere stati utilizzati, in maniera sistematica, negli studi successivi sul rito. Appare comunque chiaro che per comprendere appieno il modo in cui nel rito si realizza l'apprendimento sono necessarie teorie e ipotesi che tengano conto dei fattori psicologici.

Una delle teorie più apprezzate è quella della dissonanza conoscitiva. Leon Festinger ci ha insegnato, nel suo *A Theory of Cognitive Dissonance* (Evanston/Ill. 1957), che esiste un rapporto diretto tra il grado in cui le persone soffrono a causa di una determinata esperienza e il valore che esse attribuiscono a quell'esperienza. Più elevato è il prezzo psicologico pagato, in altri termini, maggiore è il valore attribuito. Bisogna ricordare, a questo proposito, che i riti di passaggio, e specialmente i riti puberali, possono essere notevolmente dolorosi, in quanto spesso comportano tatuaggi, circoncisione, scarificazioni, cicatrizzazioni e altre forme di mutilazione. Questa teoria, per la verità, non è stata riferita in modo specifico ai riti di iniziazione.

Gli psicologi, per parte loro, non hanno sfruttato a sufficienza l'opportunità di saggiare le loro teorie sull'apprendimento servendosi della vasta e ricca letteratura etnografica sui riti di passaggio. Tra di loro, per la verità, si è diffuso un enorme interesse per i riti puberali, ma l'attenzione si è limitata in genere all'uso della teoria psicanalitica come strumento di interpretazione. I freudiani, in particolare, si sono concentrati sugli aspetti drammatici dei riti di pubertà, vedendo in essi una conferma delle idee espresse da Freud in *Totem und Tabu* (Leipzig-Wien 1913; trad. it. Bari 1930). La civiltà ebbe inizio, secondo la «teoria di Edipo» di Freud, quando un padre ancestrale venne ucciso dai suoi figli, gelosi del monopolio che quello teneva su tutte le femmine del gruppo. I padri, da parte loro, pu-

nivano i figli per i desideri incestuosi che essi nutrivano nei confonti delle loro stesse madri e per le loro aspirazioni ad abbattere l'autorità degli anziani. I riti puberali celebrano, allora, questo fondamentale momento della storia dell'umanità, riproponendone i medesimi episodi, specialmente attraverso la circoncisione e le altre forme di mutilazione dei genitali.

I numerosi e diversi simboli di procreazione e di nascita che compaiono nei riti di iniziazione degli adolescenti indussero Bruno Bettelheim a formulare una diversa interpretazione di questi riti in *Symbolic Wounds* (New York 1954; trad. it. Firenze 1973). Osservando che la circoncisione e la subincisione del pene provocano emorragia e che spesso i riti puberali prevedono che i ragazzi debbano passare attraverso le gambe divaricate degli anziani (un chiaro simbolo di rinascita), Bettelheim conclude che le cerimonie di iniziazione maschili sono in realtà occasioni pubbliche per esprimere l'invidia dei maschi nei confronti dei poteri procreativi delle donne. La circoncisione viene percepita come una imitazione della mestruazione, che genera nuova vita, e la subincisione appare un modo per rendere i genitali maschili apparentemente simili a quelli delle donne. L'invidia e l'emulazione sarebbero così i messaggi e gli scopi fondamentali dei riti puberali maschili.

Secondo una diversa teoria psicologica, i riti di iniziazione maschili servono a facilitare la soluzione dei conflitti edipici e a fissare l'identità maschile. Questa prospettiva (proposta per esempio da Frank Young, *Initiation Ceremonies. A Cross-cultural Study of Status Dramatization*, New York 1965) implica che nelle società in cui il legame madre-figlio risulta particolarmente intenso sono necessarie cerimonie complicate e dolorose per spezzare l'identificazione di ogni figlio maschio con la propria madre (e quindi con le altre donne) e per inserirlo nella situazione psicologica e sociale del gruppo del padre.

La maggior parte delle trattazioni di impostazione psicologica relative alle cerimonie di iniziazione hanno preso in esame le cerimonie puberali maschili; le analisi dei riti di iniziazione femminili sono rare. In *The Drums of Affliction* (London 1968), Victor Turner descrive i riti di iniziazione delle fanciulle osservati e analizzati da lui e da Edith Turner presso gli Ndembu dello Zambia. Questi riti esprimono, in ultima analisi, il predominio strutturale della donna in un sistema matrilineare. Il simbolo centrale, l'«albero del latte», che produce un succo bianco, non è solamente emblema di femminilità, ma rappresenta anche il valore della matrilinearità, come perno intorno al quale ruota l'intera società. I riti di iniziazione contrappongono le donne agli uomini come rappresentanti del sesso opposto, prima di ricongiungerle agli uomini come produttrici associate di figli. Il fine principale dell'iniziazione è quello di trasformare una fanciulla in una prolifica donna sposata. Altri studi relativi all'iniziazione femminile hanno messo in evidenza il legame che in queste occasioni si realizza tra le femmine. La loro funzione principale, tuttavia, rimane quella di proporre lo stato di inferiorità delle donne o addirittura la soppressione della sessualità femminile.

Come abbiamo chiarito nei paragrafi precedenti, la letteratura sui riti di passaggio è abbondante e all'argomento la ricerca ha prestato molta attenzione. I riti di transizione e di iniziazione hanno reso possibili diverse linee interpretative distinte: quella strutturalista, quella funzionalista, quella religiosa, quella simbolica e quella psicanalitica, ciascuna delle quali coglie e sviluppa un aspetto di ciò che queste attività cerimoniali *dicono* ai protagonisti e agli spettatori. Alcune di queste interpretazioni si sono spinte assai avanti nell'analisi dei molteplici significati contenuti nei riti di passaggio. Purtroppo, però, gli studiosi hanno in genere prestato scarsa attenzione a ciò che questi riti *fanno* agli individui. Ciò che a noi soprattutto interessa, infatti, è conoscere le modalità di trasmissione della cultura – non semplicemente intesa come un sistema codificato di princìpi e di messaggi, ma come un processo autonomo di apprendimento, che abbraccia l'esperienza in maniera tale che, come dice Turner, il dovere di un individuo diventa il suo volere. L'antropologia non potrà mai giungere a comprendere le modalità della trasmissione della cultura, della conservazione dei suoi valori, se non saprà ampliare le sue concezioni relative alla teoria dell'apprendimento e ai processi simbolici, sia consci che inconsci.

La moderna società industriale. Quando esaminiano attentamente la letteratura sui riti di passaggio, troviamo un gran numero di intepretazioni e di descrizioni (e spesso di fotografie) di maschere bizzarre ed elaborate, di costumi e di decorazioni corporee; nonostante tutto ciò sia senza dubbio interessante, gli Occidentali possono ritenersi fortunati a non doversi sottoporre a limature dei denti, circoncisioni, subincisioni, cicatrizzazioni, tatuaggi e simili. L'impressione che spesso ci rimane, comunque, è che i riti di passaggio siano complicate cerimonie che si possono trovare solamente in società di modesta consistenza numerica e alle quali tutti i membri della comunità prendono parte. Ma per noi, che viviamo nel moderno mondo industriale, quale significato hanno, se pure ne hanno qualcuno, i riti di passaggio? Abbiamo perduto la necessità di spostare gli individi da uno stadio di esistenza all'altro in maniera chiara e sicura? Oppure la sicurezza e le

garanzie fornite dal rito di passaggio non sono più realizzabili o applicabili a coloro che, come noi, vivono in una società complessa?

La nostra società può essere definita frammentata, confusionaria, complessa e disordinata. Noi abbiamo contratto un'assicurazione sulla nostra individualità; paghiamo a caro prezzo, tuttavia, questa individualità che ci è tanto cara. Il prezzo della nostra libertà si rivela spesso una semplice regolazione dei momenti di transizione dell'esistenza, attraverso simboli che sono privati e non pubblici. La nostra società appare tanto multiforme e variegata che ci vediamo costretti ad affidare le nostre vite nelle mani degli esperti di anonime agenzie o comunque di individui che si prendono cura soltanto di una piccola parte dei nostri bisogni di uomini. Siamo nati quasi tutti in ospedale e quasi tutti in ospedale moriamo. Nascita e morte, irriducibili entrata e uscita, diventano così semplici questioni profane, oggetti del più profondo significato emozionale, che rimangono però privi di celebrazione pubblica.

La mancanza degli opportuni riti pubblici può provocare disastrose consequenze. Molto tempo fa Émile Durkheim dimostrò, nella sua opera classica *Suicide* (1897), che l'assenza di rapporti sociali, un'esistenza non riconosciuta e la sensazione di anonimia possono esprimersi addirittura nel suicidio. Più di recente Solon Kimball osservava (nell'introduzione a una ristampa della traduzione inglese di A. van Gennep, *Les rites de passage*, Chicago 1960) che una tendenza esasperata al rito individuale può portare alla malattia mentale.

Alcuni studiosi affermano che autentici riti di passaggio non sono realizzabili nelle società moderne, a causa delle relazioni sociali limitate, specializzate o attenuate che in esse si sperimentano. Max Gluckman, ad esempio, sostiene in *Essays on the Ritual of Social Relations* (Manchester 1962; trad. it. Roma 1972), che i riti di passaggio sono «sacri» e per questo possono sussistere soltanto nelle società in cui il sociale è anche religioso, in cui le relazioni sociali servono a fini molteplici e sono dotate di valore morale.

Ma rito non è sinonimo di religione e la religione può anche operare attraverso facoltà conoscitive coscienti, come e più di quanto non faccia il rito. Le differenze sono, evidentemente, di informazione. Uno dei tratti caratteristici del rito, infatti, è quello di essere *rappresentato.*

Per *compiere* una attività rituale, è necessario impegnare qualcosa di più di processi puramente conoscitivi, dal momento che il rito assorbe e impiega tutti i sensi e in realtà coinvolge probabilmente centri cerebrali diversi da quelli della conoscenza. Secondo l'efficace espressione di Mircea Eliade, un individuo può diventare ciò che egli rappresenta; il pensiero critico, quindi, può anche non costituire un elemento così essenziale come nella fede religiosa. Inoltre i riti, come è stato detto, incarnano il paradosso e il conflitto: i problemi di codificazione e di coerenza, pertanto, possono anche non risultare così rilevanti come nella fede religiosa. I riti sono vere e proprie esperienze «trasformative», come ci dice Victor Turner; e come osserva Sherry Ortner, in *Sherpas through Their Rituals* (Cambridge 1978), ci accostiamo al rito con un problema culturale, dichiarato o non dichiarato, per poi attuare su di esso operazioni diverse, giungendo a «soluzioni»-riorganizzazioni e reinterpretazioni dei vari elementi che producono un insieme nuovamente significativo. Ottenere il cambiamento appropriato nella coscienza è il fine del rito.

È importante notare che i riti sono *costruiti* – fabbricati, istituiti, creati – perché questo indica che noi siamo sempre in grado di crearceli e di procurarceli da soli, se non ci vengono già forniti dalla nostra società. Alcuni studi sulle crisi del ciclo vitale dell'adulto che vive nella moderna società occidentale (R. Gould, *Transformation. Growth in Adult Life*, Louisville/Ky. 1978; Gail Sheehy, *Passages. Predictable Crises of Adult Life*, New York 1974) hanno sottolineato la produzione, da parte nostra, di numerose nuove fasi dell'esistenza e dei diversi problemi culturali e psicologici che da queste derivano. Queste opere, tuttavia, non hanno preso in considerazione né il rapporto che unisce con il rito questi momenti critici della nostra vita né l'importanza di tale rapporto.

Chi vive nella moderna società occidentale, infatti, sperimenta un gran numero di forme di crisi e di transizione: la menopausa, le operazioni chirurgiche, i cosiddetti «nidi vuoti», il divorzio, la solitudine. Si tratta di esperienze traumatiche, che causano ansia: esse tuttavia, di norma, non vengono in alcun modo celebrate. In realtà compiamo qualche sforzo per celebrare ritualmente alcuni momenti cruciali della nostra esistenza, anche se in genere lo facciamo privatamente, in modo appartato. Bruciare la fotografia di un amante infedele, restituire i doni a chi non si ama più, cambiare pettinatura o fare le grandi pulizie in casa sono tutti modi per annunciare che una fase della nostra esistenza è terminata e ne sta cominciando una nuova.

Noi, membri della società occidentale, non viviamo nello stesso tipo di mondo in cui vivono i membri delle società tribali o tradizionali, ma sicuramente sperimentiamo la medesima ansia e le stesse incertezze nei momenti di crisi vitale. E sicuramente abbiamo in comune con loro le stesse perplessità concettuali sull'esistenza: che noi siamo esseri di natura, ma anche di cul-

tura; che le nostre vite sono caratterizzate insieme dalla rottura e dalla continuità; che siamo realtà individuali, ma anche collettive. Questi sono i paradossi fondamentali che in ogni luogo e in ogni tempo si ripropongono alla sperimentazione dell'uomo e che i riti di passaggio ci rivelano, ci insegnano e ci aiutano a trascendere.

[Vedi anche *INIZIAZIONE, RITI FUNERARI* e *SACRAMENTO*. Inoltre *MATRIMONIO, NASCITA* e *ORDINAZIONE*, vol. 3].

BIBLIOGRAFIA

M. Eliade, *Rites and Symbols of Initiation. The Mysteries of Birth and Rebirth*, New York 1958 (trad. it. *La nascita mistica. Riti e simboli d'iniziazione*, Brescia 1974). Un'opera classica sugli aspetti religiosi dell'iniziazione. Eliade tratta della trascendenza dell'opposizione sessuale nell'iniziazione.

Martha N. e Morton H. Fried, *Transitions. Four Rituals in Eight Cultures*, New York 1980. Uno studio sui riti legati alle «crisi vitali» in alcune culture accuratamente diversificate.

A. van Gennep, *Les rites de passage*, Paris 1909 (trad. it. *I riti di passaggio*, Torino 1985). Il testo fondamentale sui riti di passaggio. Van Gennep, che ha inaugurato gli studi dell'argomento, individuò tre fasi: fase di separazione, fase di transizione, o liminale, e infine fase di reintegrazione.

M. Gluckman, *Les Rites de Passage*, in M. Gluckman (cur.), *Essays on the Ritual of Social Relations*, Manchester 1962, pp. 1-52 (trad. it. *Il rituale nei rapporti sociali*, Roma 1972). Un utile commento all'opera di van Gennep. Da antropologo sociale, Gluckman tratta dei processi sociali legati ai riti di passaggio.

Margaret Mead, *Coming of Age in Samoa*, New York 1928 (trad. it. *L'adolescente in una società primitiva*, Firenze 1954). Il controverso studio sulla vita delle fanciulle in una cultura polinesiana.

V. Turner, *Mukanda. The Rite of Circumcision*, cap. 7 di V. Turner, *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca/N.Y. 1967 (trad. it. *La foresta dei simboli*, Brescia 1976). Resoconto dettagliato e analisi antropologica dell'iniziazione degli adolescenti presso gli Ndembu.

V. Turner, *Nkang'a*, capp. 7 e 8 di V. Turner, *The Drums of Affliction. A Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia*, London 1968. Sull'iniziazione delle fanciulle presso gli Ndembu.

V. Turner, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Chicago 1969 (trad. it. *Il processo rituale*, Brescia 1972). Turner oltrepassa van Gennep nell'analisi della fase liminale dei riti di passaggio, una fase presente in numerose culture e in periodi storici differenti.

BARBARA G. MYERHOFF
LINDA A. CAMINO
EDITH TURNER

Alcune definizioni

[Le seguenti note sono state ritrovate tra le carte di Victor Turner].

Il termine *rito* designa quegli aspetti del comportamento formale prescritto che non implicano conseguenze tecnologiche dirette. Se, ad esempio, nelle Trobriand viene celebrato il rito del giardinaggio, non ci sarà una diretta crescita del raccolto di colocasie. Il carattere di «prescrizione» che compare nella definizione sopra proposta viene di solito fornito dalla tradizione culturale, anche se in alcuni casi può costituire una spontanea scoperta del singolo individuo. La maggior parte delle azioni «religiose» e «magiche» sono, in questo senso, rituali, ma è opportuno applicare il concetto di rito anche a contesti diversi da quelli magico e religioso. Le azioni rituali sono «simboliche» in quanto rivelano qualcosa sullo stato delle cose; esse però non sono necessariamente intenzionali, poiché colui che celebra il rito non cerca necessariamente di *alterare* lo stato delle cose.

A questo proposito osserviamo che per gli antropologi (così come per gli ecclesiastici) il termine *rito* fa sempre riferimento a costumi *sociali*, ratificati dalla tradizione. Invece alcuni psicanalisti impiegano il termine per indicare un comportamento prescritto ed elaborato che è stato autonomamente scoperto da un singolo individuo, come ad esempio tra alcuni neuropatici.

L'espressione *riti di passaggio* venne utilizzata per la prima volta da Arnold van Gennep nell'opera omonima (pubblicata nel 1909). Tale espressione descrive due tipi di rito:

1. riti che accompagnano il passaggio di un individuo da uno stato sociale all'altro nel corso della sua vita;

2. riti che segnano momenti precisi di passaggio nel corso del tempo (anno nuovo, luna nuova, solstizio o equinozio).

L'espressione è stata in seguito ristretta (anche se personalmente non concordo con questa restrizione) al primo tipo di riti, che ora vengono talvolta definiti «riti di crisi vitale». Tipici *riti di passaggio* nel senso moderno della parola sono quelli che accompagnano la nascita, il raggiungimento dell'età adulta, il matrimonio e la morte.

Van Gennep analizzò questi riti nella sequenza di tre fasi: 1) riti di separazione; 2) riti di margine, o liminali; 3) riti di aggregazione. Oppure, più semplicemente: riti di entrata, di sosta e di uscita da una sorta di intermedia terra di nessuno. I tre elementi non hanno lo stesso rilievo in tutti i *rites de passage*: secondo van Gennep, l'elemento della separazione appare più

importante nei riti mortuari o funerari, quello dell'aggregazione nel matrimonio. I riti di margine, che segnano il momento in cui l'individuo viene fatto uscire da una fase ma ancora non è ammesso a quella successiva, risultano più evidenti in quelle cerimonie di iniziazione che tengono i partecipanti per un lungo periodo in isolamento, tagliati fuori dai loro consueti contatti sociali.

La sacralizzazione di questi periodi cruciali nell'esistenza dell'individuo costituisce di per se stessa un particolare oggetto di interesse sociologico. Van Gennep attirò l'attenzione sul simbolismo caratteristico dei *rites de passage*, che rinvia a morte e a risurrezione simulate, oppure al passaggio rituale attraverso una porta o un arco (di qui il termine *liminale*, dal latino *limen*, «soglia»). Egli individuò il significato dei riti della nascita nella separazione del neonato dal mondo dei morti (o dei non vivi) e nella sua aggregazione a quello dei vivi. La più recente ricerca etnografica ha integrato la sua analisi dei riti funerari dimostrando come questi possano esplicitamente comprendere l'aggregazione del defunto alla comunità degli antenati.

VICTOR TURNER

RITI FUNERARI. La morte non costituisce soltanto un fenomeno biologico che lascia il cadavere come residuo che deve essere gestito; è anche, e soprattutto, un essenziale principio socioculturale, per le credenze e le rappresentazioni alle quali dà origine e per le attitudini e i riti che comporta. È di chiara comprensione che i riti costituiscono l'estensione immediata delle credenze e che i riti funerari, in particolare, costituiscono le forme culturali coscienti di uno dei nostri impulsi più antichi, universali e inconsci: l'esigenza di vincere l'angoscia della morte e del morire.

Utilizzeremo in questa sede il termine *rito* nella sua accezione antropologica; in un senso, cioè, più ampio, indipendente da interessi liturgici o teologici. Un rito, allora, è una cerimonia in cui si presuppone che i comportamenti, i gesti e le posizioni, le parole che si pronunciano o i canti che si intonano, gli oggetti che si manipolano, si fabbricano, si distruggono o si consumano, possiedano virtù o poteri o producano effetti specifici. Incentrati sui resti mortali o su qualcosa che li sostituisce o anche su qualsiasi cosa sopravviva di tali resti – tracce materiali o reliquie che li ricordino – i riti funerari possono rivelare tre finalità. In primo luogo, si crede che essi presiedano al futuro del defunto, sia alla metamorfosi del cadavere che al destino della persona, qualora la morte venga definita come transizione, passaggio o liberazione. In secondo luogo, servono ai parenti stretti che rimangono in vita, a coloro che sono in lutto e hanno bisogno di essere consolati e rassicurati. Infine, contribuiscono alla rivitalizzazione del gruppo che è stato turbato dalla morte di un suo membro. Molto spesso nelle società tradizionali, in Africa e più spesso in Asia (particolarmente in Cina), i riti funerari vengono presentati come teatro di rinnovamento, con parti da recitare, mimi, danzatori, musicisti e anche clowns.

I riti funerari sono così importanti che la presenza dei partecipanti diventa un obbligo imprescindibile, soprattutto nelle società tradizionali. Nell'Africa tradizionale, i riti funerari sono quelli che oppongono maggior resistenza alla pressione dell'acculturazione. Una funzione del rito essenziale al gruppo sociale si può facilmente constatare; dopo tutto, numerosi psichiatri affermano che molti problemi derivano dal senso di colpa che insorge quando un individuo compie frettolosamente le esequie o esce dal lutto troppo presto.

Momenti salienti dei riti funerari

I riti funerari possono comprendere numerose cerimonie. I Toraja di Sulawesi (Celebes) contemplano quattro fasi fondamentali. Durante la prima, si dice che il defunto è malato: lavato, vestito e adornato, può essere nutrito per un anno intero. Fanno seguito i primi festeggiamenti, che durano da cinque a sette giorni, con sacrifici, lamentazioni, canti e danze; segnano il difficile passaggio dalla vita alla morte e si concludono con una sepoltura provvisoria all'interno della casa. Durante il successivo periodo intermedio, i festeggiamenti si intensificano. Infine si compie la cerimonia definitiva, che richiede diversi mesi di preparazione, durante i quali si utilizzano sudari, cenotafi e, soprattutto, un'effigie (il famoso *tau-tau*), non senza ostentazione; si conclude con la sepoltura e l'insediamento del defunto nell'aldilà.

La successione degli atti funerari a volte assume un tono burocratico, soprattutto nel Taoismo cinese, dove la parte principale del rito è dedicata a redigere documenti e contratti con gli dei. Particolarmente significativi appaiono: la consultazione di forze cosmiche per determinare i giorni propizi e i luoghi per il rito; il *kung-te*, o acquisizione di meriti per il defunto; il *p'u-tu*, o offerte per le anime erranti; il rito per la liberazione dell'anima.

Tuttavia, per determinare i momenti salienti dei funerali, gli antropologi si servono della formulazione, per quanto inesatta, del doppio funerale, che implica riti di separazione seguiti da intervalli variabili da po-

che settimana a diversi anni, seguiti da riti di integrazione che pongono fine al lutto.

Riti di separazione. Nella maggior parte delle società tradizionali, il passaggio dalla putrefazione alla mineralizzazione demarca i due momenti salienti del rito. Il primo funerale, o rito di separazione, è finalizzato a «uccidere il morto», come dicono i Mossi del Burkina Faso – in altri termini, uccidere quel che resta in vita della persona defunta spezzando i legami emozionali che lo uniscono alla comunità. Mentre il cadavere è in putrefazione, al tempo stesso corrotto e corrompente, è terribilmente vulnerabile e pericoloso. Due atteggiamenti, contraddittori ma complementari, orientano la condotta dei vivi nei confronti dei morti: sollecitudine e rigetto, espressi in maniera simbolica o realistica a seconda dei punti di vista, che variano con il variare dei gruppi etnici.

La sollecitudine ha inizio immediatamente dopo la morte, mista di commiserazione e paura: alla persona defunta si somministra del cibo, si suonano i gong per far fuggire gli spiriti maligni, si lava e si purifica il cadavere e si osservano le sue evoluzioni, specialmente se il corpo giace solennemente per un lungo periodo (dai tre ai dodici giorni presso i Miao dell'Asia sudorientale). Lo si veste, si otturano i suoi orifizi naturali e, soprattutto, si organizza la veglia. Questa può essere occasione di grandi raduni e di un rito su larga scala. Per i Maori della Nuova Zelanda costituisce una cerimonia intensamente drammatica, il momento chiave del rito funerario, accompagnato da canti, grida, lamentazioni, elegie e pasti più o meno abbondanti, a seconda della ricchezza del defunto. Ai numerosi pasti gli Inca del Perù aggiungevano giochi di dadi con un simbolismo molto complesso. Si credeva che il risultato del gioco orientasse l'anima del defunto, in modo da aiutarla a raggiungere il cielo. La persona defunta partecipava influenzando il modo in cui i dadi cadevano, rivelando così se era disposta bene o male nei confronti del giocatore. I beni del defunto venivano spartiti a seconda dei risultati.

Quando una rispettosa sollecitudine ha lusingato il morto, allora si afferma il rigetto. Una volta che sono stati resi gli ultimi omaggi, il defunto viene invitato a ricongiungersi ai suoi antenati o a prepararsi alla vita futura (metamorfosi, reincarnazione, soggiorno con Dio, ecc.). Per vincere la sua esitazione, si impiegano vari metodi: si può legarlo saldamente o mutilarlo (cavargli gli occhi, spezzargli le gambe); perderlo per strada tornando bruscamente dal cimitero per una via tortuosa; o stabilire di depositarlo ai piedi di una montagna o sulla sponda lontana di un fiume che non possa attraversare. In compenso, a volte nella casa rimane una sua effigie a sostituirlo oppure gli si può promettere un invito annuale. Dal momento che la putrefazione del cadavere comporta il rischio che il suo doppio vaghi per il villaggio, i parenti si sottomettono agli obblighi del lutto, che li pongono al di fuori del circuito sociale. Lo scopo specifico di tali interdizioni è quello di segregare tutti coloro che sono contaminati dalla putrefazione del cadavere. È abbastanza curioso che in India i Toda abbiano un unico termine, *kedr*, per indicare al tempo stesso il cadavere, lo stato di lutto e l'intervallo tra il primo e il secondo funerale. Una dichiarazione fatta da un capo maori in punto di morte al figlio chiarifica analogamente il problema: «Per tre anni la tua persona deve essere sacra e tu devi restare separato dalla tribù... per tutto questo periodo le mie mani raccoglieranno terra e la mia bocca continuerà a mangiare vermi... allora quando la mia testa cadrà sul mio corpo, svegliami dal mio sonno, mostra il mio volto alla luce del giorno e tu sarai *noa* [libero]» (Hertz, 1970, p. 33). Quindi, quando incomincia la mineralizzazione, naturale o accelerata artificialmente, è segno che il defunto ha compiuto il suo destino postumo. Ha superato le prove iniziatiche che gli sono state imposte; si è ricongiunto agli antenati o agli dei; o forse è pronto per la metempsicosi o la reincarnazione.

Riti di integrazione e cessazione del lutto. In quasi tutte le società tradizionali, si celebrano doppi funerali. Dopo un'attesa che varia da alcune settimane a dieci anni, a seconda del gruppo etnico e dei mezzi di cui la famiglia dispone, ha luogo una cerimonia finale che conferma il defunto nel suo nuovo destino e conferisce ai suoi resti uno status definitivo. Così come l'integrazione della persona defunta, questo rito consacra anche la reintegrazione nel gruppo di coloro che sono in lutto: l'ordine viene ristabilito e le interdizioni tolte. Di regola, le ossa vengono riesumate e poi trattate in modi diversi a seconda delle tradizioni: lavate, asciugate, a volte coperte di ocra, vengono conservate come reliquie visibili, poste in contenitori, nuovamente seppellite o anche polverizzate e mischiate a bevande rituali. Nell'Africa subsahariana, quest'ultima usanza è predominante, specie tra le popolazioni di lingua bantu. Tra i Bamileke del Camerun, l'eredità dei teschi, in base a norme rigorose, assicura simbolicamente la memoria collettiva e la continuità del clan. In Madagascar i Famadihana (termine erroneamente tradotto come «capovolgimento dei cadaveri») si abbandonano a festeggiamenti sontuosi: quando una famiglia decide di celebrare il culto del suo defunto, procedono dall'apertura delle tombe e dal cambio dei sudari al riavvolgimento e al riseppellimento con una grande cerimonia, davanti a un pubblico in stato di grande allegria. Per due giorni canti, danze, musica, processioni e festeggiamenti enfatizzano le manipolazioni rituali.

Nel Borneo, gli Olo Nyadju si abbandonano a stati d'animo simili in occasione del Tiwah. Congiuntamente a un certo grado di digiuno, la maggior parte dei gruppi etnici indonesiani fa la stessa cosa. Questo culto delle ossa, che viene genericamente definito come un culto degli antenati, fiorisce presso gli Indiani d'America, in Cina e altrove e ha ancora il suo equivalente in Europa. È difficile individuare delle differenze tra il vecchio cinese che spazzola accuratamente le ossa del suo antenato e il lavatore di scheletri dei cimiteri napoletani, che, due anni dopo la sepoltura, quando il cadavere è completamente essicato, lava le ossa davanti alla famiglia, prima di porle in un'urna di marmo. Nella provincia francese, l'usanza del pasto e della Messa anniversaria costituisce chiaramente una risposta alle stesse fantasie di ristabilimento dell'ordine.

In realtà, il rito delle seconde esequie, che si conclude con una sepoltura definitiva, trova nell'immaginazione una duplice giustificazione. Prima di tutto, il trasferimento delle ossa in un altro luogo completa il processo di purificazione. È come se la terra fosse stata corrotta dal cadavere in putrefazione, rendendo così necessario il trasferimento delle ossa purificate in un luogo incontaminato. In secondo luogo, anche se l'inumazione provvisoria è sempre individuale, la sepoltura finale è molto spesso collettiva. Tale è l'usanza degli Indios Goajiro del Venezuela: tre anni dopo la morte, lo ossa vengono raggruppate e asciugate, quindi esposte durante una veglia funebre. Vengono poi trasferite in una grande urna, dove vengono raccolti i resti di tutti i morti appartenenti al clan o alla stirpe materna. Così, la riunione comune dei resti sublimati segue l'isolamento della putrefazione impura.

D'altro canto, gli ossari occidentali, in virtù del loro carattere anonimo, difficilmente hanno qualche impatto su una società individualistica. Al massimo, come «luoghi di esibizione», offrono l'«esposizione delle ossa» come aiuto alla meditazione. «Andiamo all'ossario, cristiani; guardiamo gli scheletri dei nostri fratelli», dice un canto bretone. In ogni caso, se l'inumazione in una fossa comune viene da noi giudicata disgustosa e infame, l'ossario collettivo non scandalizza nessuno. Può infatti essere visto come una soluzione al problema dello spazio cimiteriale e come orientamento verso un nuovo culto dei morti. È stata prospettata la possibilità di reintegrare il sacro nei cimiteri sotto la forma di un «ossario-necrologio», che riunirebbe la comunità dei morti e renderebbe i vivi sensibili ai legami che li uniscono al passato.

Con il secondo funerale, quindi, il destino del defunto è stato stabilito. Per usare la vivace espressione dei Mossi del Burkina Faso, il rito di integrazione «rende il morto nuovamente vivo». Da quel momento in poi, l'angoscia non ha più motivo di esistere. Il periodo marginale ha permesso che si compisse l'opera del lutto. Ma, in ogni caso, non è forse la ritualizzazione, come l'eleganza, un modo di incantare l'angoscia? In questa fase, le interdizioni vengono sempre ridotte. Dopo essersi sottoposti a bagni purificatori e a molteplici sacrifici di riparazione, coloro che erano in lutto vengono reintegrati nel gruppo. Grazie al simbolico sostegno delle ossa, la vita ad ogni livello da allora in poi riafferma tutti i suoi diritti – sia la vita del defunto che ha subito la metamorfosi, sia la vita del gruppo al quale apparteneva. Una volta che la carne in putrefazione e i segni della morte sono scomparsi, il residuo imperituro viene lasciato con il suo carico simbolico. I riti funerari hanno così la capacità «di conferire significato a qualsiasi oggetto, di lasciarlo passare all'altra sponda dell'abisso» (Maertens, 1979, p. 236). Questo può essere chiaramente constatato nella seguente serie di processi: putrefazione → mineralizzazione; isolamento dei parenti in lutto → loro reintegrazione; cadavere supersignificativo → resti ipersignificativi.

In Vietnam, il rito costituisce quel che viene definito il «trasferimento della vita»: mentre il corpo viene sepolto in una tomba localizzata secondo le regole della geomanzia, l'anima, posta su una lapide che a sua volta è chiusa in una scatola coperta da una custodia rossa e dorata, diventa l'antenato protettore che si venera e si prega davanti all'altare di famiglia.

A questo punto va inserita un'osservazione qualificante: le condizioni della morte (luogo, momento, modo) orientano il significato del rito. Alla persona defunta malvagia, ad esempio, può essere negato un funerale, oppure può avere diritto solo a un funerale ridotto o clandestino; non diventerà mai un antenato né conoscerà la felicità. Anche il rango, l'età e il sesso giocano un ruolo determinante nell'elaborazione delle cerimonie.

Alcuni riti chiave

Prenderemo in considerazione soltanto alcuni riti fondamentali relativi a una buona morte, a causa della loro universalità quasi totale e delle fantasie che esprimono.

Assistenza alla morte, certificazione di morte e interrogazione. Se morire lontano da casa o morire di morte violenta equivale solitamente a una cattiva morte nelle società tradizionali, non è soltanto perché l'incertezza è preoccupante, ma anche, e soprattutto, perché il morituro non può essere assistito. Curare maternamente, rassicurare e assumere la sorveglianza di una persona morente, che viene consolata, vezzeggiata e

aiutata a morire per la stessa ragione per cui era stata aiutata a nascere, sono costanti universali. Questa attitudine ha un aspetto religioso. Per far solo un esempio, conosciamo l'importanza per le persone anziane e molto malate degli ultimi sacramenti cristiani, tra cui l'aspersione purificante che evoca il Battesimo e la redenzione attraverso la Passione e la Resurrezione, come pure la professione di fede e, quando è possibile, l'Eucaristia. Per quanto riguarda l'unzione dei malati, ricordiamo che questo nuovo rito, anche se abbandona l'aspetto espiatorio e conferisce un ruolo solo secondario alla cancellazione dei peccati, insiste nondimeno sull'aiuto della grazia.

È importante assicurarsi che il defunto sia veramente morto. Oltre ad interpretare segni tangibili quali l'arresto del respiro e del battito cardiaco, si può andare dall'indovino, dal sacerdote o dal medico. Ci sono anche altri modi di assicurarsene: subito dopo la morte di un cinese, uno dei suoi parenti più stretti sale sul tetto della casa per «chiamare indietro la sua anima»; se non ritorna, non ci sono dubbi sul fatto che sia morto. Mentre per i Toraja di Sulawesi il defunto non è morto, ma solo malato (come abbiamo accennato), presso i Tibetani e i Miao (Hmong) il defunto deve essere informato che è morto, poiché non sa di esserlo: «La malattia cadde sulle rocce e le rocce non riuscirono a sopportarla. Allora scivolò nell'erba, ma l'erba non riuscì a sostenerla. Ed è per questo, o Morto, che la malattia è giunta su di te. La terra non poteva sopportare la malattia, così la malattia ha raggiunto la tua anima. È per questo che tu hai trovato la morte» (Georges, 1982, p. 183). Poi, con grande gentilezza e considerazione, gli spiegano cosa gli serve per il grande viaggio: bambù per comunicare con i superstiti o con gli dei, la «casa di legno» (bara), le scarpe di canapa, alcol, cibo e il gallo che gli mostrerà la strada. Anche l'annuncio della morte segue regole precise. Le lamentazioni delle donne, contornate da grida, tamburi e campane, come anche da formule simboliche e dall'invio di messaggeri, sono le pratiche più frequenti.

Nelle società tradizionali, un'altra importante credenza è che il cadavere sia al tempo stesso vivo e morto. Non ha più una voce, ma a suo modo parla. Nessuno esita a domandargli perché sia morto o, a volte, quali siano i suoi desideri riguardo alla trasmissione dei beni; solo i bambini e i pazzi evitano questo rito, perché «non sanno quel che dicono». Tra i Diola del Senegal, il defunto, legato a un feretro, è sorretto da quettro uomini e le gente a turno gli rivolge delle domande. Se il cadavere si muove in avanti quando gli viene posta la domanda, la risposta è affermativa; se si muove all'indietro, è negativa; se oscilla stando nella medesima posizione, significa che esita. Tra i Somba del Benin, il «no» viene espresso da un'oscillazione da sinistra verso destra, il «sì» da un'oscillazione da dietro in avanti. Per i Senufo della Costa d'Avorio, se il cadavere si inclina verso sinistra significa che è d'accordo, se si inclina verso destra, che non è d'accordo. A volte accade che la persona defunta piombi su uno dei presenti, per chiedere che gli vengano rivolte delle domande (Diola), o richieda che i portatori vengano cambiati per continuare il rito (Lobi di Burkina Faso). Oggetti sostitutivi a volte rimpiazzano il cadavere nel momento dell'interrogazione, a condizione che partecipino delle sue forze vitali. Una zagaglia con i capelli del defunto costituisce un adeguato sostituto per i Boni della Guyana, mentre ai Bete della Costa d'Avorio basta un tronco d'albero contenente le sue unghie e i peli del suo corpo. Se la morte è voluta da Dio o dagli antenati, un caso frequente tra gli Ẹgba del Benin e gli Orokawa della Nuova Guinea, il gruppo si sente rassicurato. Ma se è provocata da un delitto, da stregoneria o dalla violazione di un tabu, la colpa deve essere immediatamente espiata e il colpevole punito. A suo modo, con le sue parole silenziose il cadavere gioca un ruolo importante nell'ordine sociale.

Composizione del morto: purificazione e riti materni. Il rito funerario inizia propriamente con la composizione del cadavere, che, nel suo aspetto essenziale, equivale a un'autentica purificazione, un preludio simbolico alla rinascita. È un compito sacro tra gli Ebrei e soprattutto nell'Islamismo, è una questione di obbligo divino, quindi di *'ibādāt*, che implica un rapporto con Dio e non semplicemente una funzione sociale. La composizione del cadavere è universale e rigorosamente codificata nelle società antiche. Nelle Indie occidentali, soprattutto nelle Antille e ad Haiti, questo rito ricorda quello della levatrice. La morte, come la nascita, richiede un certo cerimoniale che non è altro che la «reintegrazione transitoria nell'indistinto», per usare un'espressione di Mircea Eliade. Collocando, ad esempio, una tinozza d'acqua sotto il giaciglio del cadavere, si ristabiliscono simbolicamente le fonti della vita (liquido amniotico). Ci si assicura di nuovo che l'anima, che ha appena lasciato il corpo, non scomparirà nel nulla e che il morto, così purificato, rinascerà in un altro mondo.

Tra gli Agni-Bora della Costa d'Avorio, c'è una somiglianza tra la pulizia del neonato e quella del morto: tenendo il corpo nudo sulle ginocchia, delle donne anziane lo lavano con tre successive risciacquature, lo profumano e lo vestono. Per il bambino, il rito è sempre accompagnato dal canto; si lava il corpo partendo dalla testa fino ad arrivare ai piedi, con la mano destra. Nel caso del defunto, invece, il rito viene eseguito in silenzio e con la mano sinistra e si inizia dai piedi.

Questo perché la nascita è un arrivo e la rinascita una partenza. Nella campagna europea la composizione è ancora compito della «donna che aiuta» (la levatrice), che è anche la «donna che fa il morto». La composizione del cadavere è ancora un atto di cura materna.

Tra i Miao, il defunto viene strofinato con un asciugamano caldo senza essere svestito; poi viene vestito con nuovi abiti e in ultimo con un kimono riccamente decorato. Il capo viene avvolto in un turbante e – dettaglio importante – i piedi vengono rivestiti con calzature di feltro o di cuoio con punte arricciate, come quelle che vendono i Cinesi. A volte il compito di uno dei parenti è quello di fabbricare queste calzature. Il defunto deve partire con buone scarpe per il viaggio che sta per intraprendere. Un uomo armato di fucile si avvicina al morto e lo avverte con deferenza: «Ora noi spareremo alcuni colpi che ti accompagneranno e ti proteggeranno per la lunga durata del tuo viaggio. Non avere paura».

Esposizione del defunto: il cadavere custodito. A parte l'esposizione punitiva (sconsacrazione del cadavere) nel caso di una cattiva morte, quando a una persona morta socialmente squalificata viene negato il funerale, l'esposizione del cadavere riflette i più nobili intenti (valorizzazione del cadavere).

Nelle società tradizionali, dove la morte è una questione di interesse pubblico, che coinvolge l'intera comunità, l'esposizione del cadavere costituisce quasi una regola generale. Esso viene allungato su una stuoia, su un letto mortuario o in una bara, collocato nella camera mortuaria in una apposita custodia o all'aria aperta, o sospeso sulla cima di un albero o su un'impalcatura nel mezzo della piazza del villaggio. A volte presiede anche ai propri funerali. La presentazione varia a seconda dei luoghi e delle credenze, ma nella maggior parte dei casi viene fatta in maniera solenne, con tutti i simboli che ricordano la funzione sociale del defunto. In Senegal, il defunto diola si presenta pressapoco come se fosse vivo, ma con i suoi abiti migliori, il suo arco e le sue frecce se era un buon cacciatore, i suoi utensili agricoli e fasci di riso se era un buon agricoltore. Le corna dei buoi che ha sacrificato durante la sua vita e le teste del bestiame vengono esposte per mettere in risalto la sua ricchezza. L'esibizione ostentata dei beni risulta frequente. A volte la persona defunta viene esposta in mezzo al suo gregge, come tra i Karamojong dell'Uganda e come presso certi Indiani dell'America settentrionale. La durata del tempo di esposizione del morto e dei suoi beni varia a seconda della sua ricchezza: tra i Dayak del Borneo, varia da uno a sei anni. Un'altra usanza, tipica dei Sioux, è quella di sospendere la testa e la coda del cavallo della persona morta sulla stessa impalcatura sulla quale egli è esposto. L'esposizione del morto assolve a una doppia funzione: dimostrare al morto che gli si rende l'omaggio a lui dovuto consentendogli di apparire nel suo aspetto migliore e presentarlo come un modello del ruolo che egli ricopriva nel gruppo. La persona defunta viene glorificata per aver portato a termine la sua missione e l'aura che lo circonda si riflette sulla collettività, che riafferma così l'identità e la coesione di cui ha tanto bisogno dopo aver perso uno dei suoi membri. Nel Sulawesi meridionale, i Toraja fanno ancora uso dell'effigie, o *tau-tau*, specialmente per i defunti di alto rango. Questa figura, costruita in legno di albero del pane in base a rigide norme, deve assomigliare il più possibile al defunto (stesso sesso, altezza, aspetto), anche se spesso vengono apportati dei miglioramenti. Vestita con gli abiti del defunto e adorna di gioielli, collane e bracciali, è oggetto di numerosi riti, nei quali viene alternativamente animata e fatta morire, compianta e consacrata. Alla fine di una lunghissima cerimonia, il cadavere, avvolto nei suoi sudari, viene innalzato su una piattaforma, sotto la quale viene posto il *tau-tau*. Entrambi presiedono ai sacrifici del bufalo e ricevono la loro parte di offerte. Infine, quando il cadavere ritorna al sepolcro per l'ultima volta, il suo rappresentante resta permanentemente esposto, il più possibile vicino alla tomba. Per i Toraja, l'effigie diventa qualcosa di più di un oggetto rituale associato alla morte; è, se non il defunto stesso, almeno il suo doppio visibile.

Oggi in Occidente (in particolare nell'America settentrionale) il cadavere imbalsamato giace solennemente nelle «funeral homes». Si tratta ancora una volta di rendere omaggio a chi non è più vivo e di facilitare il lavoro del lutto conservando un'immagine migliore dell'estinto: l'opera dell'impresario di pompe funebri risparmia per un certo periodo alla persona morta il marchio infamante della morte e dà l'impressione che stia riposando in pace. La cosa essenziale è che la persona morta dovrebbe essere presente, riconoscibile per suoi familiari (in una certa misura, un cadavere sfigurato equivale a un assente). La certezza della sua morte può essere sopportata più facilmente dell'incertezza che circonda la sua assenza e il suo silenzio.

Da questo punto di vista, le veglie hanno un valore lenitivo, presumibilmente per il defunto, sicuramente per i superstiti. Il sacro e il profano appaiono mescolati. In Spagna, si recitano rosari e responsori. La gente parla del morto, perché parlare di lui vuol dire essere di nuovo con lui. E se qualche volta la conversazione passa a episodi buffi, questo non implica semplicisticamente una mancanza di rispetto nei confronti del defunto, ma un rapporto piacevole con lui. All'estremo, tali veglie diventano quasi giorni di festa. E forse è per

questo che in certi villaggi, come nel villaggio aragonese di Leciñena, i vicini più prossimi cucinano le famose *tortas*, un tipo di brioche fatta solo nei giorni di festa (la Festa della Santa Vergine, un matrimonio) e per una veglia funebre.

Quando ci sono parenti in lutto, soprattutto donne, l'esposizione del morto facilita l'espressione sincera e organizzata delle emozioni attraverso l'elogio del defunto, inviti a ritornare tra i vivi (visite, possessioni, reincarnazioni), rimproveri o invettive per la sua crudeltà nell'aver abbandonato i parenti prossimi e consigli per il suo destino postumo. Così il rapsodo si rivolge al defunto miao dopo l'offerta rituale del gallo: «Prendi e mangia. D'ora in poi avrai con te l'anima del gallo. Seguila. Affrettati a cercare l'abito di seta che indossavi quando sei nato. Lo troverai nascosto sotto la terra [allusione alla placenta del neonato, che viene sempre accuratamente sepolta vicino alla casa in cui è nato]. Ora parti» (Georges, 1982, p. 187). Nuovamente vestita dei suoi abiti di seta e guidata dal gallo, l'anima della persona morta parte per il lungo viaggio di cui parla il cantante. Infine, prima del commiato finale, la persona morta può essere trasportata nel villaggio e nei campi, a visitare per l'ultima volta i luoghi in cui ha vissuto e a comunicare con se stessa davanti agli altari sui quali ha offerto sacrifici.

Cibo dato ai morti e in omaggio ai morti. Accenneremo soltanto brevemente all'offerta di viveri ai morti, durante i funerali o al momento della sepoltura. Per aiutare il morto nel suo lungo viaggio, gli Aztechi seppellivano con lui del cibo – solitamente un piccolo cane grasso con una coda fulva – per aiutarlo ad attraversare i fiumi nel corso del suo cammino infernale. Questo rito, diffuso tra quasi tutte le culture, corrisponde a una credenza comune: le offerte costituiscono il viatico indispensabile che permette al morto di sopravvivere al viaggio transitorio nel mondo degli antenati. I sacrifici simultaneamente offerti adempiono alla stessa funzione, sebbene in maniera simbolica.

Ancor meglio è il pasto comune, che quasi ovunque accompagna i funerali. Una necessità pratica lo giustifica: coloro che sono venuti a onorare il morto e a consolare i parenti devono essere nutriti. L'importanza della festa è spesso tale che essa assume le dimensioni di un *potlatch*: in numerosi gruppi etnici, nel momento della morte si dà inizio a brevi riti e le funzioni funerarie vengono prorogate finché non sono state raccolte sufficienti riserve di riso, di vino di palma e di bestiame. [Vedi *POTLATCH*]. Nella visione delle mitologie tradizionali, è un evento comune, al quale partecipa il defunto: un posto, un piatto o una parte del cibo (sovente la migliore) sono a lui riservati, oppure egli è rappresentato da un suo discendente, o la mensa viene allestita in presenza del cadavere – usanze diverse che mostrano l'intenzione di intensificare il rapporto con il defunto e di persuadere il gruppo che egli non è completamente morto. Nelle società occidentali, il pasto funerario costituisce un mezzo per lenire l'afflizione, rinforzando i legami che uniscono i vivi in assenza del morto. Il pasto che segue la morte è come una nascita per la comunità loquace e affamata dei vivi, che è stata ferita, frazionata e interrotta dalla morte.

Ma tutti questi motivi risultano validi soltanto a un livello di evidenza immediata. A livello simbolico, il pasto funerario rappresenta un modo di trattenere la persona defunta, e su queste basi, sostituisce il pasto cannibalistico. In Haiti, il pasto funerario viene adeguatamente definito un *mangé-mort*, come in Québec, dove l'espressione *manger le mort* viene ancora usata. In realtà, la manducazione del cadavere si connette con una fantasia universale che gli psicanalisti chiamano acutamente «il cadavere squisito» (espressione mutuata dalla poesia surrealista). Ubbidendo al principio del piacere, il meccanismo della fantasia del cadavere squisito risponde al trauma della perdita attraverso il desiderio dell'incorporazione dell'oggetto perduto. La fusione affettiva con l'altro viene allora conseguita in un'esaltazione che, nel mondo reale, sarebbe forse segreta. La persona defunta viene fissata e assimilata nei suoi tratti migliori; colui che la divora la rende propria a dispetto di tutti i tabu. A questo proposito, ricordiamo una strana usanza messicana che non camuffa nemmeno l'intenzione necrofagica. Il Giorno dei Morti, una straordinaria attività commerciale mobilita l'intera popolazione: si vendono ottimi dolci che rappresentano i teschi e gli scheletri dei defunti, in sembianze affascinanti o burlesche, con i nomi di battesimo incisi, per aiutare i clienti a compiere la loro scelta.

Controllo della putrefazione

La putrefazione costituisce la giustificazione di tutti i riti funerari. Ogni atto che si compie è finalizzato ad addomesticarla (esposizione del cadavere), nasconderla (sudari, sarcofago), impedirla totalmente (imbalsamazione e mummificazione, cremazione, ingerimento cannibalistico), ritardarla (cure corporali) o accelerarla (torri del silenzio; si veda oltre). Una profonda esigenza soggiace a tutti questi approcci alla putrefazione: stabilizzare il defunto in un mezzo indistruttibile – una fase che segna la riconciliazione della comunità con la sua morte. Tutte le civiltà, senza eccezione, perseverano nel conservare questi resti – mummia, reliquia, ceneri o ossa.

Putrefazione addomesticata o accelerata. Le condizioni di esposizione possono alla fine accelerare la mineralizzazione del cadavere. Si crede che contribuiscano la luce del sole e anche quella della luna, così come un fuoco che fa fumo, ma il corpo a volte viene anche offerto a uccelli rapaci e ad altri carnivori, oppure alle formiche. Nella tradizione tibetana, i cadaveri venivano dilaniati dai *ragyapa* («smembratori») e gettati ai cani, di modo che le ossa fossero denudate molto più velocemente. Ma l'esempio più spettacolare ci viene offerto dalle torri del silenzio costruite nel XVII secolo, in particolare in Iran dagli Zoroastriani. Secondo i testi sacri dello *Zand*, il cadavere è l'essenza dell'impurità. È pertanto fuori questione contaminare «le cose che appartengono alla buona creazione» portando a compimento la sepoltura finale di un corpo in decomposizione. Di qui l'usanza di esporre il corpo in una località remota nota per essere frequentata da animali carnivori. Gli avvoltoi, in particolare, sono i purificatori che liberano il cadavere dalla carne putrida, mezzo di infezione demoniaca. Da ciò derivò la pratica, che a poco a poco si diffuse, di costruire torri di pietra specificamente destinate a isolare i cadaveri e ad evitare la loro presenza contaminante durante il processo di purificazione. L'interno della «torre del silenzio», o *dakhma*, consiste in una piattaforma inclinata verso un pozzo centrale. Celle (*pāvi*) scavate in tre cerchi concentrici accolgono i cadaveri – gli uomini nella fascia esterna, le donne nella fascia di mezzo e i bambini verso il pozzo centrale. In questo caso, in cui l'usanza delle seconde esequie non assume più la forma simbolica del pasto commemorativo, le ossa secche vengono gettate nelle profondità del pozzo due volte l'anno. Lì, sotto l'effetto combinato del sole e della calce che vi viene versata, le ossa si trasformano in polvere. Il pozzo si dirama in quattro canali per lo scolo dell'acqua piovana, che viene ricevuta e purificata in quattro pozzi sotterranei, dove carbone e sabbia la chiarificano. In passato, i resti venivano rimossi periodicamente, per essere poi conservati in un ossario: purificati da tutte le impurità, testimoniavano che l'anima era pronta per le cerimonie finali.

Decomposizione accettata ma nascosta. È risaputo che il cimitero è un luogo in cui i resti vengono conservati e nascosti. La valenza femminile e materna della terra risponde a una fantasia universale: «Nudo uscii dal seno di mia madre, e nudo vi ritornerò» (Gb 1,21). Nel pensiero cosmogonico africano, la sepoltura nella Madre Terra, fonte della fertilità e dimora degli antenati, assume un significato quasi metafisico. Lo stesso simbolismo vale per altre forme di sepoltura, come il deposito del cadavere nelle grotte o nelle giare funerarie, che evocano la cavità uterina. La terra è veramente il luogo *par excellence* per le trasformazioni. Non solo in essa si interrano sementi al tempo della semina, ma è anche una mediatrice in tutti i riti di passaggio: il cadavere viene affidato ad essa nel momento del funerale, così come le unghie tagliate ai neofiti, i capelli e altri resti corporei nei riti di iniziazione e la placenta e il cordone ombelicale alla nascita. La sepoltura può anche, in un certo senso, trasformare la terra. Così gli Ebrei non cominciarono a interrare i loro defunti finché non divennero un popolo sedentario; la sepoltura appare sempre connessa con il possesso della terra, cioè con l'appropriazione di una «terra promessa», senza dubbio, un mezzo di salvezza.

Si potrebbe continuare all'infinito se si volesse descrivere l'immensa varietà di tipi di cimiteri (luoghi di sepoltura di massa o cripte individuali sparse, come in Madagascar; al centro del villaggio o molto distanti) e di tipi di tombe (da semplici fosse a elaborati mausolei ai moderni, efficienti colombari per corpi cremati). In molti sistemi di sepoltura la distinzione tra classi sociali si fa ancora fortemente sentire, come un tempo.

La posizione del cadavere nella tomba non è meno varia: seduto; allungato sulla schiena o su un fianco; in posizione fetale; anche sul ventre, come un tempo nella nostra cultura le donne adultere; o in piedi, nella guisa di alcuni militari o eroi dell'Ovest americano. Anche l'orientamento del corpo può essere importante. Per alcuni gruppi di emigranti, è verso il loro paese d'origine. Per le popolazioni che tradizionalmente attribuiscono la nascita all'alba e la morte al tramonto, il defunto deve aver il capo rivolto verso est, per essere nella posizione della rinascita. D'altro canto, i cristiani medievali che volevano essere sepolti guardando nella direzione da cui era giunta la salvezza, rivolgevano il capo verso ovest, di modo che il defunto potesse guardare verso Gerusalemme. Analogamente, i musulmani vengono sepolti sul fianco destro, rivolti verso la Mecca.

La necropoli non esiste in India o in Nepal, dal momento che le ceneri vengono gettate nei fiumi sacri, né solitamente è importante nell'Africa subsahariana. Ma dove esiste, il cimitero è ancora un simbolo carico di emozioni, che suscita a volte paura e malinconia, a volte calma e riflessione. A questo proposito va elogiata la saggezza musulmana, grazie alla quale l'autentica struttura e funzione del cimitero mantiene uno stato di relativa osmosi tra i vivi e i morti. Il cimitero (*maqbarah*) viene spesso designato con il termine più eufemistico di *rawḍah* («giardino»). Certamente, il suo suolo è spesso stato consacrato a quell'uso da una pia tradizione, ma non è chiuso. I morti riposano sulla nuda terra, in un semplice sudario, ritornando così agli elementi naturali. In entrambi i sensi del termine, è aperto alla natura. Ma è anche aperto alla società. Domina

la credenza che esistano legami con i corpi dei defunti prima del Giudizio Finale e che per i vivi visitare le tombe sia un atto meritorio e, soprattutto, un'azione che sarà poi considerata a loro favore. Il cimitero è anche tradizionalmente un luogo per passeggiare: spesso le donne si incontrano qui di venerdì.

Putrefazione impedita. Tralasciando il fenomeno ancora raro della criogenazione (in cui il defunto attende in un liquido nitrogeno il tempo in cui gli uomini sapranno riportarlo in vita), ci sono tre forme comuni per impedire la putrefazione.

Cannibalismo, putrefazione e mineralizzazione. Robert Hertz (1970) ha messo in risalto la particolare funzione del cannibalismo, che risparmia alla persona defunta l'orrore di una lenta e ignobile putrefazione e porta quasi immediatamente le ossa al loro stato finale. Questo vale chiaramente per l'endocannibalismo, che si pratica su persone defunte considerate con rispetto. Non c'è dubbio che lo scopo del cannibalismo sia quello di impedire la putrefazione. Da un lato, il consumo della carne avviene il più presto possibile dopo la morte e, dal momento che la carne solitamente viene cucinata, la putrefazione non inizia nel corso del consumo. D'altro canto, le indagini svolte tra popolazioni con una tradizione di cannibalismo rivelano chiaramente la finalità dell'atto: «In questo modo sapevamo dov'era [il morto] e la sua carne non sarebbe imputridita» diceva l'australiano Turrbals (Hertz, 1970, p. 24, nota 1). Questa è anche la concezione espressa dai Merina, secondo un documento storico malgascio del secolo scorso: «Il nostro congiunto è morto; cosa faremo del suo corpo, dal momento che era un uomo che amavamo?». Altri rispondevano: «Dal momento che è morto, non seppelliamolo, ma mangiamolo, perché sarebbe triste vederlo imputridire sotto terra» (*Ibid.*, p. 28).

Il cannibalismo favorisce la mineralizzazione, ma le intenzioni nei confronti del cadavere a questo proposito differiscono, a seconda che si tratti di endocannibalismo o di esocannibalismo.

L'endocannibalismo ci rimanda allo schema tradizionale del doppio funerale: nella prima fase, la persona defunta viene sepolta nella terra o, analogamente, nel ventre, dove la digestione umana prepara il suo passaggio accelerato alla mineralizzazione; nella seconda fase, le ossa che restano vengono maneggiate con rispetto e ricevono le esequie finali. La distruzione che deriva dalla manducazione è solo una mutazione di forme che simbolicamente ottiene un tipo di conservazione: l'incorporazione. In un certo senso, l'ingerimento potrebbe essere interpretato come un'imbalsamazione trasferita al registro orale. Per quanto concerne l'esocannibalismo, tuttavia, la situazione è diversa, almeno in relazione al trattamento dei resti. La festa cannibalica implica senza dubbio l'incorporazione e, per il suo rifarsi ai miti delle origini, può assumere la forma di una autentica messa primitiva in cui il pane e il vino sono realmente carne e sangue. Ma, mentre la forza vitale che anima il cadavere del nemico viene assimilata, le sue ossa e le parti che non sono state mangiate possono essere abbandonate o esposte a derisione. Gli Indios Ocaina dell'Amazzonia peruviana sospendono il pene del nemico a una collana che indossa la sposa del vincitore; le mani mummificate vengono usate come cucchiai, le ossa come flauti e il teschio dipinto ed esposto serve da campana rituale. [Vedi *CANNIBALISMO*].

Il cadavere cremato. Secondo molte mitologie, il fuoco purificante è soprattutto liberatorio. A Bali, finché il fuoco non ha ridotto il cadavere in cenere, la persona defunta è impura; continua ad attendere, il suo spirito non si è ancora separato dal corpo. Secondo molte credenze, il fuoco è promessa di rigenerazione e di rinascita. Attraverso il fuoco, si può raggiungere un livello superiore di esistenza. Secondo la mitologia greca, Eracle si allungò sulla pira del monte Eta, mentre Zeus annunciava agli altri dei che Eracle stava per diventare un loro simile: il fuoco l'avrebbe liberato della sua parte umana, l'avrebbe reso immortale e divino. Lo stesso tema si trova nelle Upaniṣad, i testi classici dell'Induismo. Non è quindi l'impurità del cadavere che il rito della cremazione implica, bensì l'impurità del corpo e della condizione umana. Le ceneri costituiscono la prova di tale impurità; se il corpo fosse perfetto, brucerebbe senza lasciare ceneri.

Il destino dei resti varia. In Giappone, le ossa vengono tradizionalmente suddivise in due contenitori, uno dei quali viene sepolto nel luogo della cremazione e l'altro nel villaggio natale del defunto. In Thailandia, parte dei resti vengono raccolti in un'urna tenuta in casa, mentre il resto viene sepolto ai piedi della pira, conservato in un monumento reliquiario o anche gettato in un fiume. In India, l'usanza antica richiedeva che le ceneri fossero depositate in una tomba. Successivamente fu imposta una regola che vige ancor oggi: poiché il fuoco è figlio delle acque, i riti funerari dovrebbero coinvolgere prima l'uno e poi le altre. Le ceneri e le ossa non calcificate vengono anche asperse d'acqua, come pure di latte di mucca e latte di cocco, prima di essere gettate nel Gange, il fiume sacro che sgorga dai capelli di Śiva. Lo stesso procedimento si segue in Nepal e in Thailandia, dove altri fiumi sacri conducono a valle il defunto, verso la sua dimora celeste. A Bali, i resti vengono gettati nel mare dopo essere stati meticolosamente raggruppati dai parenti, lavati in acqua sacra, sistemati su un lino bianco e inseriti in

una noce di cocco secca adorna di fiori. Infine, c'è il caso particolare degli Indios Yanoama del Venezuela, che dopo l'incenerimento dei loro guerrieri tritano le ossa che restano per poi consumarle mescolate a piatti di selvaggina o bevande nel corso di pasti comuni.

La cremazione può essere assimilata a tutti gli altri modi di sepoltura provvisoria e i popoli che bruciano i loro morti si conformano sotto molti aspetti allo schema classico del doppio funerale, ma con metodi diversi e una durata abbreviata. Il primo funerale, che corrisponde al rito dell'esclusione del defunto, lusinga il cadavere e lo porta a una purificazione che può essere compiuta solo dal processo della putrefazione. Coloro che cremano il cadavere trovano l'equivalente del primo funerale nei riti che accompagnano il trattamento del corpo durante il periodo generalmente breve che intercorre tra la morte e la combustione sulla pira. Le seconde esequie, che riguardano i resti carbonizzati e purificati, corrispondono ai riti di integrazione del morto nel suo status nell'aldilà, mentre per i vivi termina il lutto.

Conservazione di corpi. Sono famose le pratiche di imbalsamazione egizie. Le lunghe, difficili tecniche, tuttavia, assumono un significato solo nel contesto del rito dell'osirificazione, che rende dio la persona morta attraverso l'assimilazione con Osiride. Prima, durante e dopo le manipolazioni tecniche, aveva luogo una cerimonia estremamente complicata, che senza dubbio spiega la lunga durata del trattamento e il grande numero dei partecipanti. Invocazioni, letture e preghiere sottolineavano ogni azione degli imbalsamatori, i gesti stessi dei quali sottostavano a rigide norme. La vita futura non era possibile se la liturgia non veniva osservata nei suoi minimi dettagli. «Tu non smetterai di vivere; tu non smetterai di essere giovane, per sempre e in eterno», gridava il sacerdote al termine dell'imbalsamazione. Poi poteva essere celebrata l'ultima cerimonia: l'apertura della bocca. Nella tenda della purificazione o all'entrata della tomba, i gesti del sacerdote officiante venivano accompagnati da aspersioni, offerte e sacrifici, suffumigi con incenso e formule magico-religiose. Con la punta della sua ascia il sacerdote toccava il volto del defunto per reintrodurvi l'energia vitale.

Inoltre, mummie scoperte nell'America meridionale e la testimonianza dei cronisti spagnoli ci dicono che gli Inca, ad esempio, imbalsamavano i loro morti. Il successo tecnico delle loro mummie non sembra essere stato spettacolare come quello delle mummie egizie, specialmente tenendo conto del fatto che l'Impero inca fiorì in tempi relativamente vicini ai nostri (alla fine del nostro Medioevo). Il corpo veniva trattato con vari ingredienti (miele, resina ed erbe) e dipinto con *roucou* (una tintura vegetale); le viscere, previamente rimosse, venivano preparate per essere riposte separatamente in un ricettacolo. Il clima secco e i metodi di sepoltura (un buco in un muro di pietra o una giara funeraria) favorivano la conservazione. Come i faraoni, i sovrani erano oggetto di particolare cura. Una storia illustrata del XVI secolo, il cui autore, Huaman Poma, era di origine inca, narra il rito del funerale del re: l'inca imbalsamato, adorno dei suoi emblemi, giaceva solennemente per un mese; ai suoi lati venivano poste donne e servi, analogamente imbalsamati, per servirlo nell'aldilà. Anche se le tecniche erano rudimentali, ci sono buoni motivi per supporre che venisse impiegato un rito ben preciso per accrescere l'efficacia. Così, le offerte funerarie depositate vicino al corpo placavano gli spiriti malevoli che provocavano la decomposizione. In effetti, dal momento che il principio vitale (l'*aya*) restava in tutte le parti del cadavere, la putrefazione comportava la distruzione dell'individuo. D'altro canto, se il corpo veniva conservato, lo spirito del defunto poteva reincarnarsi in un discendente. Questa credenza in una seconda nascita sembra spiegare la posizione fetale dei cadaveri rinvenuti in tombe e giare funerarie.

Qualunque siano le sue modalità, possiamo concordare con Robert Hertz che risulta legittimo «considerare la mummificazione come un caso particolare derivato da una sepoltura provvisoria» (Hertz, 1970, p. 20). Se l'intervallo che separa la morte dalla sepoltura finale corrisponde alla durata necessaria per la mineralizzazione o per l'essicazione, allora esiste una simmetria tra il rito egizio e quello di certi gruppi etnici arcaici. È solo quando l'imbalsamazione è conclusa «che il corpo, diventato imperituro, sarà condotto alla tomba, che l'anima partirà per il paese di Ialou e che il lutto dei superstiti avrà fine». Il periodo di attesa, cioè, il tempo necessario per ottenere la mineralizzazione, può essere ridotto solo attraverso un intervento manipolativo; non ha affatto cambiato significato, anche se in questo caso il cadavere è l'equivalente del corpo nella sua apparente totalità (una mummia) o in una sua parte (una testa trofeo), piuttosto che il residuo di ossa e ceneri.

Conclusione

Ho tratteggiato un quadro composito dei riti funerari, in cui si può constatare come essi confinino con la sfera del sacro *stricto sensu*. Si può infatti sostenere che, grazie ai riti, – soprattutto quelli del passato e, in misura minore, quelli odierni – ogni cosa viene compiuta per porre la morte (anche se accettata) a distanza e alla fine per prendersene gioco o per addomesticarla permettendo alla comunità, quando si sente coinvolta,

di riprendere animo. Questo è il motivo per cui i riti funerari possono innalzare il dramma del morire dal piano del reale a quello dell'immaginario (attraverso spostamenti e metonimie, simboli e metafore) ed è in questo che risiede la loro efficacia. Riorganizzare la società turbata dalla morte e consolare i superstiti proprio mentre il defunto viene servito e il suo destino orientato – questi sono i due scopi fondamentali delle usanze funerarie. In tutte le religioni, allora, tali riti vengono contemporaneamente definiti in primo luogo come un dramma liturgico con i suoi luoghi e le sue scene, i suoi attori e i loro testi e anche come terapie individuali o collettive (si potrebbe ricordare il commovente funerale di Nasser). A questo proposito, le culture tradizionali possiedono risorse inesauribili di ricco simbolismo che il mondo moderno ha dimenticato.

In realtà la vita moderna, specialmente in un contesto urbano, comporta molteplici mutazioni che sul piano del rito sono probabilmente irreversibili e forse inquietanti per l'equilibrio psichico dei nostri contemporanei. Molte pratiche vengono semplificate oppure omesse: la veglia diventa impossibile in un ospedale o in piccoli appartamenti, le condoglianze e i cortei sono praticamente eliminati. Si consideri, ad esempio, l'attuale composizione del morto: all'impurità del passato, si sostituisce il pretesto dell'igiene; al rispetto del cadavere come soggetto, l'ossessione o l'orrore del cadavere come oggetto; alla deferenza della famiglia, l'anonimato di un tributo indifferente. Allo stesso modo, sono caduti in disuso i segni del lutto – siamo passati dagli «abiti di lutto in ventiquattr'ore» alle ventiquattr'ore di lutto! – ed è sconveniente mostrare la propria afflizione. La gente si cura sempre meno dei defunti, che sprofondano nell'anonimato della dimenticanza; si celebrano sempre meno messe per il riposo delle loro anime, mentre la dispersione delle ceneri elimina l'unico possibile supporto fisico per un culto dei defunti. Se, almeno su un piano immaginario, i riti un tempo concernevano essenzialmente i defunti, oggi concernono essenzialmente i superstiti. Così, per citare solo un esempio, il nuovo rito cattolico dell'estrema unzione tende a deritualizzare e a desacralizzare la morte stessa come una mutazione essenziale. È proprio la scomparsa della morte, considerata come un passaggio, che viene testimoniata dagli altri.

Senza dubbio, l'uomo oggi si sta condannando a un pericoloso vuoto culturale per quanto riguarda i riti e i loro simboli. Possiamo ben domandarci se i nostri funerali, sbrigati nella «più stretta intimità», non ci privino pericolosamente di un rito che ci aiuterebbe a vivere.

[Vedi anche *RITI DI PASSAGGIO* e *ANTENATI, CULTO DEGLI*. Per i simboli e i miti associati ai riti funerari, vedi *OSSA*, *TOMBA*; vedi inoltre *CENERE* e *MORTE*, vol. 4].

BIBLIOGRAFIA

P. Ariès, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident*, Paris 1975 (trad. it. *Storia della morte in Occidente*, Milano 1978).

A. van Gennep, *Les rites de passage*, Paris 1909 (trad. it. *I riti di passaggio*, Torino 1985, 2ª ed.). Si veda il cap. 8.

A. van Gennep (cur.), *Du berceau à la tombe*, in *Manuel de folklore français contemporain*, Paris 1976, I, pp. 111-373.

Elaine Georges, *Voyages de la mort*, Paris 1982.

J. Guiart (cur.), *Les hommes et la mort: Rituels funéraires à travers le monde*, Paris 1979.

R. Hertz, *Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort*, in R. Hertz (cur.), *Sociologie religieuse et folklore*, Paris 1970.

J.-T. Maertens, *Le masque et le miroir*, Paris 1978.

J.-T. Maertens, *Le jeu du mort*, Paris 1979.

L.-V. Thomas, *Anthropologie de la mort*, Paris 1975 (trad. it. *Antropologia della morte*, Milano 1976).

L.-V. Thomas, *Le cadavre*, Bruxelles 1980.

L.-V. Thomas, *La mort africaine*, Paris 1982.

L.-V. Thomas, *Rites du mort: Pour la paix des vivants*, Paris 1985.

J.-D. Urbain, *La societé de conservation*, Paris 1978.

J.-D. Walter, *Psychanalyse des rites*, Paris 1977.

LOUIS-VINCENT THOMAS

RITO. Anche se potrebbe sembrare relativamente semplice dare una definizione di *rito*, sono pochi i termini che nello studio della religione sono stati spiegati e applicati in modo più confuso. Ad esempio, Edmund Leach, un antropologo culturale contemporaneo, dopo aver constatato il generale disaccordo che sussisteva tra i teorici dell'antropologia, propose di applicare il termine *rito* a ogni «insieme culturalmente definito di comportamenti», vale a dire alla dimensione simbolica del comportamento umano come tale, indipendentemente dal suo contenuto esplicito religioso, sociale o di altro tipo (Leach, 1968, p. 524). Così potremmo ad esempio discutere del significato rituale dei metodi scientifici sperimentali. Secondo Leach, tale comportamento dovrebbe essere considerato una forma di comunicazione sociale o codice di informazione e analizzato nei termini della sua «grammatica». Il rito viene trattato come una categoria conoscitiva.

Una definizione poco meno vasta, ma che comprende un insieme assai differente di fenomeni, è implicita nell'uso comune del termine *rito* per classificare la religione in quanto tale, come nelle espressioni la «visione rituale della vita» o «l'uomo rituale» in Africa, titolo di

un articolo di Robert Horton (ristampato in Lessa e Vogt, 1979). Molte moderne teorie sulla religione, in effetti, sono essenzialmente teorie sul rito e lo studio della letteratura relativa a uno dei due argomenti ci porta a conoscenza anche dell'altro.

Un altro uso molto generico ma diffuso è quello privilegiato, ad esempio, dalla teoria psicanalitica, in cui ogni tipo di comportamento simbolico spiccatamente non razionale o formalizzato viene definito come «rituale» e distinto dal comportamento pragmatico, chiaramente diretto a un fine, razionalmente legato a mete empiriche. In questo caso «rito» viene spesso contrapposto a «scienza» e anche al senso comune. Senza eccessivo sforzo, i riti religiosi possono essere facilmente equiparati anche agli impulsi nevrotici e i loro simboli ai complessi psicologici o agli archetipi ad essi geneticamente legati. I sociologi e gli antropologi che avallano questa contrapposizione tra comportamento rituale e razionale, sono di solito interessati alle funzioni socioculturali del rito, in cui i valori religiosi si riducono ad affermazioni sociali. (Alcuni antropologi sociali distinguono tra «rito» – comportamento ripetitivo stilizzato esplicitamente religioso – e «cerimonia», puramente sociale anche nel suo significato esplicito). [Vedi *CERIMONIA*]. Secondo questi teorici, il contenuto religioso manifestato nel rito maschera le sue mete ultime, latenti, che sono mete sociali. Vi sono tuttavia antropologi, come Clifford Geertz e Victor Turner, che si interessano dell'esplicito significato religioso dei simbolismi rituali e fanno rilevare che gli atti rituali conferiscono a concezioni e valori cosmologici culturalmente importanti una forza emotiva persuasiva, unificando in tal modo i partecipanti in una comunità autentica. In questo caso il rito è considerato indubbiamente da un punto di vista sociologico, ma nei termini del suo valore esistenziale e dei suoi significati espliciti più che della sua grammatica puramente conoscitiva, delle sue dinamiche psicologiche o dei suoi riferimenti puramente sociali.

Un approccio di questo tipo si avvicina maggiormente a quello adottato dalla maggior parte degli studiosi della storia e della fenomenologia delle religioni. Secondo Rudolf Otto e Mircea Eliade, ad esempio, il rito nasce dall'incontro con il «numinoso» o con il «sacro», la realtà misteriosa che manifesta sempre la sua appartenenza a un ordine totalmente diverso da quello delle realtà ordinarie o «naturali», e costituisce la celebrazione di tale incontro. Gli individui religiosi cercano di vivere in continuo contatto con tali realtà e di fuggire o di trasformare la banalità incoerente della vita quotidiana, dando così origine alle ripetizioni e alle «nostalgie archetipiche» del rito. Nell'ambito di un simile approccio, si rivela il tentativo di definire il rito in base alla sua intenzione o centro effettivo. Questa intenzionalità plasma fin dalle origini i simbolismi e le ripetizioni formali del rito, di modo che quando il rito viene ripetuto, l'esperienza della sacralità può essere più o meno pienamente rifatta propria da nuovi partecipanti.

Ai fini della nostra indagine, interpreteremo come «rito» quelle azioni fisiche simboliche coscienti e volontarie, ripetitive e stilizzate, che si concentrano su strutture cosmiche e/o su presenze sacre. (Comportamenti verbali come canti, canzoni e preghiere fanno naturalmente parte della categoria delle azioni fisiche). Gli aspetti coscienti e volontari del rito escludono l'inclusione di abitudini personali o impulsi nevrotici in tale definizione, così come pure l'accento su un nucleo centrale trascendente (come ha dimostrato Freud, le ossessioni nevrotiche risalgono a traumi infantili e rappresentano sforzi contorti dell'io di comunicare con se stesso: il centro degli impulsi nevrotici è l'io).

In maniera ancora più sostanziale, il rito rappresenta un impegno fisico intenzionale nelle forme paradigmatiche e nei rapporti della realtà. In quanto tale, il rito non porta soltanto il corpo, ma anche l'identità sociale e culturale del corpo all'incontro con l'ambito del trascendente. Conformandosi a modelli o paradigmi che fanno riferimento a un passato primordiale e che possono essere condivisi da molti individui, il rito rende anche ogni persona capace di trascendere l'io individuale e può così unire molti individui nelle forme durevoli e autentiche della comunità. Di conseguenza, il rito comprende in sè ogni aspetto della vita umana e quasi tutte le discipline delle scienze sociali e umanistiche hanno qualcosa da dire al riguardo. Inizierò questa analisi sul rito, tuttavia, tentando di articolare in maniera distinta il suo esplicito orientamento religioso e le modalità con cui origina comportamenti ripetitivi. Passerò poi ad altri approcci, che mettono in risalto i fattori latenti del rito, quali il suo valore personale o sociale. In tal modo potrò passare in rassegna i principali approcci teoretici al rito.

Il significato religioso del rito. Il rito compare in tutte le religioni e in tutte le società, anche in quelle che sono nominalmente antiritualistiche. Anche se è abitudine diffusa contrapporre «ritualismo» e «spiritualità più profonda» e misticismo, il rito si rivela particolarmente accentuato nei gruppi mistici (monasteri zen, ordini sufi, comunità mistiche ebraiche, ashram yogici induisti, ecc.); in tali gruppi il rito spesso si espande fino a riempire ogni istante della vita quotidiana. Il corpo nell'esperienza religiosa si rivela evidentemente più importante di quanto spesso lo sia il pensiero.

Il rito si concentra sul corpo e se noi vogliamo com-

prendere il rito dovremo prendere in seria considerazione il corpo quale veicolo di esperienza religiosa. Appare chiaro che senza un corpo non potremmo in alcun modo avere coscienza di un mondo. Il bambino struttura una comprensione del mondo in base alla sua esperienza sensorio-motoria, e come hanno dimostrato, tra gli altri, Jean Piaget e Sigmund Freud, tale comprensione soggiace e fa da sostegno alla nostra esperienza adulta di spazio, tempo, numero e identità personale. L'io è prima di tutto un io corporeo. Di conseguenza, le esperienze e le azioni fisiche impegnano la coscienza in maniera più immediata e irresistibile e forniscono un senso della realtà molto più intenso di qualsiasi filosofia mentale o affermazione di fede. Gran parte del simbolismo rituale attinge alle esperienze sensoriali più semplici e intense, quali l'alimentazione, la sessualità e il dolore. Tali esperienze sono state ripetute così spesso o così intimamente dal corpo che sono diventate forme primarie di consapevolezza corporea. Nel rito, vengono trasformate in esperienze simboliche del divino e anche nella forma del dramma cosmico stesso. Possiamo pertanto parlare di un «prestigio del corpo» nel rito. Nei gesti corporei, nel canto, nella danza e nel passo dei partecipanti, presenze primordiali vengono nuovamente rese attuali, il tempo viene rinnovato e l'universo rigenerato.

Il rito è più di un'azione puramente simbolica, è ieratico. Quasi tutte le attività umane sono simboliche, anche quelle più «razionalmente» pragmatiche. La gente non si preoccuperebbe affatto di prendersi cura delle automobili, se le automobili non avessero un valore culturale; anche gli esperimenti scientifici sarebbero privi di significato senza un tacito riferimento a un particolare tipo di mondo e di società che convalidano tali attività. Il rito, tuttavia, sottolinea ed accentua l'intenzione simbolica. Di qui la stilizzazione tipica del rito: abiti particolari, modo di parlare alterato, luoghi e tempi specifici. Ma, soprattutto, il comportamento è ripetitivo e segue consapevolmente un modello. La ripetizione, dopo tutto, rappresenta per il corpo un modo naturale per proclamare, decretare e sperimentare la scelta del vero in opposizione alle cose e ai comportamenti falsi e per restare in maniera autocosciente in modelli di realtà definitivi, nel «sacro».

L'impiego di ruoli e di identità esemplari è fondamentale nel rito. Come ha dimostrato Mircea Eliade, il rito viene plasmato dagli archetipi, dai «primi atti» e dai primi drammi dell'inizio dei tempi, che devono essere rappresentati di nuovo nel rito e di nuovo vissuti dai partecipanti. È facile sottolineare l'aspetto mitico e immaginario di tali drammi e ignorare il loro significato specifico di rappresentazioni fisiche. Nel rito, la gente si sottomette volontariamente alla propria esistenza corporea e assume ruoli molto specifici, con regole rigidamente strutturate – regole e ruoli che rendono l'io conforme a tutti gli altri che hanno incarnato questi ruoli «tipici» nel passato. Per entrare in contatto con la realtà, in breve, l'io cosciente deve sacrificare la sua autonomia individuale, la sua libertà, immaginando di «essere» nulla.

L'io non è propriamente unico e autogenerato e non può controllare la vita a suo piacimento. Questa è senza dubbio una delle ragioni più profonde del risentimento comune nei confronti del rito: esso ci colloca e ci imprigiona in una realtà particolare, le cui conseguenze non possono più essere evitate. Il potere del rito viene espresso indirettamente nei racconti sulla sposa che viene abbandonata davanti all'altare; nella specificità del rito del matrimonio e delle sue implicazioni, il giovane individuo immortale che gioiva nell'eternità di sogni romantici deve diventare semplicemente uno dei tanti mortali che prima di lui hanno vissuto questa situazione. L'io autonomo e infinitamente libero viene ritualmente trasformato in «sposo» (il che implica spietatamente la serie «padre», «nonno», «antenato» defunto). Il rito gli fa prendere il suo posto nel ciclo delle generazioni. In tal modo viene a significare limitazione umana e anche morte. Egli diventa quel che era sempre inconfutabilmente stato, un essere corporeo, mortale. Attraverso il rito, l'io viene scoperto come realtà pubblica, esteriore, che può essere conosciuta solo attraverso prospettive mediate da altri e in particolare da altri trascendenti: l'io è un qualcosa di già determinato e rivelato, che può essere compreso soprattutto e nella maniera più completa nell'atto rituale stesso. In tali azioni ed incontri gli esseri primi costituiscono il modello e la fonte di vita. I partecipanti al rito si devono sottomettere a queste realtà più profonde. Essi costringeranno i loro corpi in identità e in movimenti che derivano da un passato ancestrale. Essi devono farsi umili.

Possiamo definire questa mossa preliminare dell'io come «ricentramento»: l'io sta in un certo senso al di fuori di sé, assume la posizione dell'«altro» divino e agisce a proprio vantaggio, vantaggio che viene esplicitamente espresso come personale sottomissione al divino e che viene direttamente sperimentato come immersione del volere personale nel volere divino. Il rito deriva dagli antichi ed è stato un dono del divino; ripeterlo significa ricevere sul proprio io la loro impronta e far del loro mondo il proprio mondo.

In un ampio studio sulle religioni dei popoli privi di scritture, Adolf E. Jensen (1960) ha difeso la tesi secondo la quale le varie epoche della storia umana sono caratterizzate da visioni specifiche dell'universo. Anche se i particolari e le applicazioni di queste visioni

variano enormemente da società a società, da un'età all'altra, le visioni di fondo di per sè non sono numerose. Le prime coltivazioni, ad esempio, furono rese possibili da un certo modo di vedere il mondo e di interpretare la vita, la morte e l'umanità, un modo che trasformava la «sepoltura» delle radici o dei semi, la loro «rinascita» (o «risurrezione») come piante e il loro raccolto «omicida» come cibo in una sorta di mistero, una visione irresistibile e salvifica. Il primo profeta a cui il divino si è rivelato in questo modo ha vissuto un'esperienza sconvolgente. Qui, secondo Jensen, si colloca sostanzialmente l'origine dei riti dei primi agricoltori: tali riti nacquero per iniziare al mistero i neofiti e per dare la possibilità a coloro che erano già stati iniziati di sperimentare nuovamente le sconvolgenti rivelazioni della realtà prima. I partecipanti ricordano gli atti creativi che li hanno fatti così come sono e in tal modo riescono a vivere in un mondo che abbia significato. Lo stesso lavoro agricolo diventa non solo possibile, ma necessario.

Eliade (1957) definisce questi incontri primari e costitutivi come sacre *ierofanie* (autorivelazioni del sacro) e *cratofanie* (rivelazioni di un potere superiore). [Vedi *IEROFANIA*, vol. 1]. È il fine recondito del rito ricordare e rinnovare simili esperienze del reale. Queste potenti visioni – che solitamente riguardano le origini mitiche dell'universo o quegli aspetti della creazione che implicano particolari conseguenze per il genere umano, ma che vengono mantenute nell'ambito sacro della rappresentazione rituale – forniscono un punto di riferimento e un modello per la vita nel mondo «profano» dell'attività quotidiana. Esse inoltre santificano tale attività, riscattandola così dal terrore dell'incoerenza e dell'assenza di significato.

Tuttavia, la vita ordinaria, con i suoi egoismi, le sue angustie e le sue attrattive, minaccia continuamente di corrodere un senso più ampio della realtà. Insorgono crisi che rendono acuta la provocazione. La celebrazione regolare dei riti colloca nuovamente il centro dell'esperienza nel sacro. Nel processo di ricentramento, il significato globale della vita e la realtà delle potenze trascendenti vengono di nuovo a dominare sugli interessi puramente egoistici o sociali. Il riordinamento attuato dal rito può anche risultare immediatamente efficace, dal momento che molti alimenti fisici possiedono una significativa componente psicosomatica e le crisi sociali sono soprattutto crisi nella conciliazione di individui o di gruppi, tra loro e con le norme culturali.

Tra i fenomenologi della religione che si occupano del rito, c'è una tendenza a enfatizzare l'incontro personale con gli esseri divini come fulcro dell'esperienza rituale. Rudolf Otto, nel suo autorevole *Das Heilige* (pubblicato per la prima volta nel 1917), si lasciò espressamente guidare da presupposti cristiani (e specificamente luterani), quando descrisse il sacro, o «numinoso», in questo modo. Vi sono tuttavia molte religioni in cui il fulcro del rito è per lo più interamente impersonale, o in cui non si rivolgono preghiere né si offrono sacrifici agli esseri divini. L'azione rituale consiste piuttosto nella ripetizione degli atti originari di esseri non più presenti in maniera attiva. Sono le azioni, non le persone, ad essere importanti. La maggior parte dei riti degli Aborigeni australiani rientra in questa categoria; un parallelo significativo è reperibile negli insegnamenti dei testi rituali del tardo Induismo vedico. Il *Śatapatha Brāhmaṇa*, ad esempio, afferma ripetutamente che i sacerdoti devono compiere sacrifici perché questo è quel che gli dei stessi fecero per creare il mondo; infatti, è proprio compiendo questi riti che gli dei divennero dei e immortali. I sacerdoti pertanto ricreano il mondo quando ripetono determinate azioni, e anche tutti quelli che partecipano al sacrificio diventano dei e immortali.

In questa visione, la dinamica della realtà appare sacrificale; essa viene rinnovata solo attraverso il sacrificio e attinta solo da coloro che sacrificano. Attraverso il sacrificio l'individuo diventa uguale agli dei, o anche al loro signore, visto che anch'essi dipendono dal sacrificio. Nell'Induismo più tardo, si venne sviluppando una filosofia del rito, il Pūrva Mīmāṃsā (chiamato anche Karma Mīmāṃsā), che in alcune versioni era esplicitamente ateo: il processo che stava alla base dell'universo era un processo rituale ripetuto e mantenuto in vita solamente dalle celebrazioni rituali brahmaniche. Tuttavia, anche l'adempimento dei doveri (*dharma*) relativi alla propria casta, al proprio sesso e alla propria età rappresentava una forma di questo sostentamento rituale del mondo, specie se compiuto con l'intenzione pienamente cosciente di mantenere l'ordine rituale impersonale dell'universo. Più che un fulcro personale dell'azione rituale, potremmo definirlo un fulcro strutturale. Il fine di questi riti è quello di rappresentare e forse anche di rigenerare la struttura della realtà, la struttura profonda che consiste in un certo schema di rapporti e nella loro rigenerazione dinamica. Si può anche affermare che questo fulcro strutturale è l'unico autentico, o comunque il più profondo, nella maggior parte dei riti rivolti ad esseri personali, dal momento che tali esseri personali vengono solitamente invocati nel rito perché garantiscano il regolare avvicendamento delle stagioni, la fertilità dei campi, il ripristino della salute, il successo negli affari e nelle attività quotidiane, o forse, più profondamente, il generale mantenimento della tranquillità sociale e dell'armonia universale.

Non dobbiamo aspettarci che il rito emerga per la

prima volta come conseguenza di un'esperienza personale o di un incontro con una divinità, anche se le culture tradizionali spiegano spesso i loro riti in tale maniera. Troviamo anche riti che prendono forma in conformità a un senso generale di quel che è giusto e conveniente fare nel contesto di una data situazione. Questo senso strutturale di quel che è «giusto e conveniente» può anche non apparire definito in modo preciso, almeno a livello cosciente, ma nonostante questo una consapevolezza preconscia (o «inconscia») della natura del mondo e del modo in cui esso si rapporta alla situazione rituale può determinare dettagli rituali con grande precisione. Monografie dedicate a specifici sistemi rituali forniscono esempi significativi.

Come Bruce Kapferer (1983) ha dimostrato per i riti di esorcismo nello Sri Lanka, i dettagli del culto possono essere compresi soltanto nei termini di un senso generale della vita e dell'ambiente esistenziale dominante dei partecipanti al rito, anche se essi possono non essere in grado di spiegare tali dettagli e semplicemente li accettano come «tradizionali». In effetti, i partecipanti adattano a poco a poco i riti a situazioni specifiche, a esperienze personali e alla loro educazione. James W. Fernandez (1982) ci ha fornito un'analisi straordinariamente ricca della coerenza simbolica di un movimento religioso africano, che ci mostra come il pensiero cosciente e l'esperienza preriflessiva interagiscano nel produrre il comportamento rituale. A volte, la componente cosciente può essere molto accentuata: la descrizione di Stanley J. Tambiah (1970) dei culti degli spiriti in Thailandia implica necessariamente una discussione della metafisica buddhista in certi punti, ma anche in questo caso la struttura del rito si rivela per lo più conforme a realtà popolari taciute ma vivamente presenti.

Uno degli esempi più significativi dell'influsso di un senso generale del «giusto e del conveniente» sul comportamento rituale, tuttavia, viene descritto nello studio classico di W. Lloyd Warner sul Memorial Day e altri riti in una comunità del New England, *The Living and the Dead. A Study of the Symbolic Life of Americans* (1959). Warner descrive come una primavera la celebrazione della festa venne progettata e realizzata. Furono coinvolte molte persone; in pratica si trovavano rappresentati quasi tutti i gruppi della comunità. Intervennero molti fattori e problemi imprevisti, ma il risultato può essere considerato come una cristallizzazione dell'*ethos* americano quale esistette in quel tempo e in quel luogo. Non abbiamo qui né l'imposizione calcolata di un'ideologia ritualizzata sulle classi inferiori da parte di un'*élite* autoritaria e ipocrita, né solitari incontri estatici con esseri sacri impiegati come modelli di culto per la comunità (due teorie attuali sull'origine del rito). Troviamo invece la rappresentazione volontaria da parte di una comunità di una realtà sentita, che a sua volta rende reale il sogno comune, almeno durante la festa. La realtà sentita è anche un sogno, un ideale, dal momento che consiste nell'esperienza di quei valori che al livello più profondo guidano i membri della comunità e nei termini dei quali essi comprendono e, se è il caso, criticano gli uni gli altri e se stessi.

Peccato e morte nel rito. Questo fenomeno della critica, e specialmente dell'autocritica, è parte essenziale del rito. Fa parte di quel «ricentramento» a cui abbiamo già accennato, una trasformazione dell'io che diventa necessaria se deve esserci qualche speranza di svincolarsi dalle fantasie personali e di incontrare le realtà autentiche al di fuori dell'io. La realtà che l'io desidera ardentemente come approdo sicuro, infatti, al tempo stesso deve comprendere altre cose e altri esseri, che a loro volta devono condizionare e limitare l'io. Gli incontri con queste altre presenze saranno tuttavia caotici e distruttivi, a meno che non si scopra un modo armonioso e stabile di interazione. Nel rito, l'io corporeo rappresenta le forme vere e durevoli di rapporti nell'ambito di un ordine cosmico che riserva all'io un posto costruttivo. Ma tale rappresentazione deve aver inizio con l'accettazione della limitazione personale. Troviamo così che solitamente le sequenze rituali possono cominciare con dichiarazioni esplicite di macchie, colpe o peccati personali che sussistono nei partecipanti o nel loro mondo, che sarà compito del rito mitigare o cancellare. Non è necessario che la «macchia» sia strettamente morale, naturalmente: può anche essere soltanto che un ragazzo sta diventando adulto senza conoscere o assumere responsabilità e ruoli da adulto. Se questa intenzionale autonomia dovesse continuare, o diventare comune, l'ordine sociale santificato verrebbe meno; si rivela pertanto necessaria l'iniziazione, per rettificare la disarmonia introdotta dall'adulto-bambino.

I riti si costituiscono specialmente intorno a quelle realtà primarie (come la sessualità, la morte, la contesa e il fallimento) che ci costringono a porci di fronte ai nostri limiti personali e alla semplice relatività della nostra esistenza. In molte lingue indoeuropee e semitiche il termine che indica la «vergogna» che si prova di fronte all'altro sesso (soprattutto in rapporto agli organi sessuali) è lo stesso che indica il «rispetto» per gli anziani, per i governanti, per i defunti e per gli dei; è anche il termine che indica il «timore reverenziale». Questa «vergogna-timore reverenziale» profondamente sentito ci colloca nella posizione e nella condizione spirituale appropriata per accettare la nostra mera relatività e i nostri limiti e per restaurare quindi l'armo-

nia nel nostro mondo. Iniziando con un senso di vergogna del peccato e di sottomissione, si giunge nel corso del rito a percepire l'io nella prospettiva del sacro. In tale prospettiva e da tale punto di vista trascendente l'individuo desidera intensamente le azioni rituali, fino all'identificazione delle volontà, effetto che consegue al rendere il rito dichiarazione volontaria, autonoma e fisica della propria verità. Anche se di solito il rito inizia con l'ubbidienza e con la sottomissione, termina generalmente con un'affermazione volontaria e anche gioiosa. In tal modo, il terrore e il fascino, che secondo R.R. Marett e Rudolf Otto rappresentavano due aspetti dell'esperienza del sacro, articolano anche la struttura attuale della maggior parte delle sequenze rituali, che cominciano con uno squilibrio e si concludono in armonia dopo la confessione, la sottomissione, il sacrificio di purificazione o altre strategie rituali.

Connesso con quanto abbiamo sopra esposto risulta quello che si potrebbe definire il baratto rituale di immortalità. Nel rito, l'individuo inevitabilmente e implicitamente desidera la propria morte, dal momento che assume un'identità solamente parziale di «uomo» o «donna», «anziano» o «giovane», l'identità di un io reale finito che esiste circondato da limiti e sottoposto a obblighi, definito nei rapporti con gli altri e destinato a morire. È pertanto come una sorta di palliativo e come una conseguenza necessaria della ricerca della realtà che i riti di iniziazione, del Capodanno e così via attribuiscono tanta importanza all'immortalità e all'eternità mitica. La consolazione nell'accettare la propria morte sta nella consapevolezza che attraverso di essa si raggiunge un altro tipo di eternità, come parte di una realtà cosmica più vasta. Le eternità apparenti dei desideri immediati dell'individuo cedono il posto ad un'eternità mediata dall'ordine divino, che sicuramente perdura al di là degli individui e incarna l'«alterità» che ci limita.

Non dovrebbe esserci nulla di sorprendente in questa intima mescolanza di esigenza personale e di spietata obiettività, dal momento che il rito in quanto tale è costituito dall'ardente desiderio di situare l'io in un contatto durevole con l'assoluto o con la fonte della realtà. Questo esige necessariamente un rapporto composto di io e d'altro, di eteronomia e di autonomia. (Sarebbe pertanto scorretto identificare l'azione rituale con l'eteronomia, come hanno fatto Kant, Friedrich Schleiermacher e altri). W. Brede Kristensen (1960), il fenomenologo olandese delle religioni, allude a questa connessione di io e altro come al fondamentale «patto», «accordo» o «alleanza», «Legge della vita dell'uomo» che sta alla base di ogni rito, poiché nel rito l'umanità e il divino si congiungono per mantenere un ordine unificato e stabile dell'universo.

Spazio e tempo nel rito. Attraverso il rito, allora, l'io viene introdotto nelle forme necessarie dello spazio e del tempo e tali forme si rivelano in armonia con il corpo. Lo spazio e il tempo del rito sono esperienze organiche. Il tempo, ad esempio, cresce a cala; come gli organismi, può svilupparsi e decadere e deve essere rigenerato. [Vedi *TEMPO SACRO*, vol. 1]. Il tempo non presenta né un'eternità statica né una regolarità monotona, ma i ritmi del corpo, anche se abbraccia l'intero universo. Le feste annuali segnano i momenti della «vita» dell'anno, dalla nascita, alla fecondità, alla morte. I riti di passaggio, che comprendono nascita, iniziazione, matrimonio e morte, trasferiscono gli schemi del tempo nel ciclo della vita individuale, fornendo alle principali transizioni di ogni vita l'autentica risonanza del sacro. Anche i momenti secondari del rito, ignorati dai partecipanti, rappresentano un'architettura del tempo in cui le travi portanti sono i gesti cerimoniali, i ritmi del canto, della processione, dell'andatura.

Anche lo spazio nell'ambito del rito viene dotato di corrispondenze e di connessioni e di una forma che accoglie in maniera ospitale il corpo. [Vedi *SPAZIO SACRO*, vol. 1]. Il cosmo si rivela simile a una casa e a un tempio e, di riflesso, la casa e il tempio fisici e personali si rivelano come l'immanentizzazione del cosmo. La montagna è il «trono» degli dei, i cieli la loro «camera»; il tamburo dello sciamano è il suo «cavallo», con cui estaticamente galoppa sul «tetto» del cielo. L'altare brahmanico si presenta in forma di donna, per tentare gli dei ad avvicinarsi al luogo sacrificale. E se il centro dell'universo simbolicamente viene collocato al centro di noi stessi, lo stesso avviene per il principio della creazione, che può essere ripetuto ritualmente al centro dei nostri templi. Il rito rende tutte queste cose immediatamente e fisicamente presenti. L'universo stesso si può incarnare nei partecipanti, di modo che il matrimonio del re e della regina può al tempo stesso simulare e stimolare il matrimonio del cielo e della terra, e l'uccisione di schiavi può portare a compimento la distruzione del caos. Le esperienze sensorio-motorie elementari del sopra e del sotto, del dentro e del fuori, della destra e della sinistra, per quanto rudimentali possiamo immaginare che siano, vengono utilizzate nel rito, spesso in maniera sorprendentemente sistematica, mostrando in quale grado il rito rappresenti una meditazione sulle esperienze finali e basilari del corpo, un tentativo di scoprire in esse significati più profondi. I simbolismi della destra e della sinistra, ad esempio, ovunque nel mondo appaiono correlati attraverso equivalenze ed opposizioni rituali tra maschio e femmina, giorno e notte, ordine e disordine, sole e luna e altri elementi basilari dell'esperienza. Robert Hertz,

che per primo osservò che i riti di tutto il mondo hanno in comune questi simbolismi della destra e della sinistra, avanzò l'ipotesi che essi fossero radicati nella generale esperienza umana dell'abilità e della supremazia della mano destra e della relativa debolezza e goffaggine della mano sinistra, e servirono quindi a caratterizzare e a dare ordine a una vasta gamma di altre esperienze e percezioni (si vedano i saggi in Needham, 1973). Ernst Cassirer (1923-1929, pp. 83ss.) ha mostrato come organizzazioni specificamente corporee di esperienze di altro tipo, specialmente dello spazio, del tempo, del numero e dell'io, siano ritualmente integrate in rappresentazioni cosmologiche.

Senza dubbio il rito spezza definitivamente l'omogeneità dello spazio e colloca in esso spazi per l'umanità. Il corpo stesso costituisce un modello diffuso per la rappresentazione dell'universo. Le descrizioni puraniche dell'universo sviluppano questa idea in maniera straordinariamente dettagliata, in schemi che spesso si trovano raffigurati nei templi e nell'iconografia induisti. Il tempio induista ha una vita, un tronco, una testa. In Nepal, gli stupa buddhisti hanno spesso due occhi dipinti sulla volta e sono coperti da un piccolo parasole, proprio come quello che usava Buddha. Tali simbolismi rituali rendono azioni quali il muoversi nel tempio un viaggio nei vari cieli e prestano anche la loro forma alla meditazione. Lo yogin può visualizzare il suo corpo come il tempio-universo, trovando in esso tutti gli dei e tutti i cieli. Anche nelle religioni popolari è facile trovare l'identificazione rituale dei punti cardinali con i quattro arti e il centro del mondo identificato con un omphalos (ombelico), che può essere situato al centro del villaggio o considerato meta di pellegrinaggio religioso. In ogni caso, la motivazione religiosa consiste nell'instaurare legami necessari tra il corpo e il mondo, nel rendere tali legami «naturali» nella struttura stessa delle cose, nel produrre continuità sicure che forniscano all'io l'accesso alla vita sacra e trascendente.

Una delle principali strategie impiegate dal rito per raggiungere questo fine è la semplice rappresentazione, attraverso i corpi dei partecipanti, degli atti originari o costitutivi con i quali il cosmo venne all'essere. Mircea Eliade, che ha dedicato vari studi a questa caratteristica quasi universale del rito, l'ha chiamato «il mito dell'eterno ritorno». Esistere autenticamente significa ricordare, e ancor più riprodurre, gli eventi della fondazione; dimenticarli significa dissolvere il mondo nel caos. Ripetendo gli atti primordiali degli dei, gli esseri umani diventano come dei, eseguendo il loro volere e instaurando il loro mondo divino. Proprio in quanto esseri corporei, e attraverso il corpo, entrano nell'eternità e «diventano» gli altri trascendenti che controllano le loro esistenze. Il distacco personale dell'io dall'io sopra citato consente questa estasi rituale, che forse raggiunge la sua forma estrema nelle trance di possessione o nell'unione mistica, quando il senso dell'io risulta totalmente annullato. [Vedi *ESTASI*, vol. 3]. Tuttavia, la dialettica rituale di io e di altro molto più spesso cerca di mantenere la piena coscienza di entrambi in un'armonia reciproca. Le feste di Capodanno, le iniziazioni, i funerali e le incoronazioni rivelano tutte la passione per questo costante processo dinamico, la forma eterna dell'universo.

Quando, nel poema epico finlandese *Kalevala*, Väinämöinen, l'eroe sciamano, desidera guarire da una ferita causata da un'arma di ferro, canta ritualmente il mito della prima creazione del ferro e riesce in tal modo a invertire e a negare l'impura ed errata rivelazione del tempo (*Kalevala*, runa 9). Il primo gesto di Colombo quando pose piede sul suolo del Nuovo Mondo fu quello di celebrare una funzione religiosa, pregando Dio e inserendo il nuovo territorio straniero nello stesso universo consacrato che comprendeva Dio, i regnanti e la Spagna. La *terra incognita* divenne così un territorio civilizzato spagnolo.

Questi due esempi mostrano la devozione della «magia» e la magia della preghiera. Il canto di Väinämöinen era anche devoto, dal momento che si ispirava alla sottomissione alle realtà e ai misteri della fondazione. L'esigenza stessa di una assoluta esattezza nel pronunciare le parole del racconto del mito esprime la necessità di una totale ubbidienza a una realtà sacra e potente di natura formale. Naturalmente, in questo canto la fede è anche fede nelle divinità che vengono nominate, che crearono il ferro e che, trasmettendo il canto, lo crearono. E, per parte sua, Colombo seguì le forme archetipiche nel formulare la sua preghiera agli esseri sacri creatori del mondo intero così come della nuova terra e trasformò inoltre l'intera funzione in una sorta di affermazione legale di appropriazione territoriale, di modo che la preghiera personale seguisse la logica di una più profonda transustanziazione impersonale e «magica» della terra. Come Väinämöinen, vinse l'anomalia con una narrazione cosmologica. Tali osservazioni rivelano la vanità delle distinzioni tra riti magici e riti religiosi e, soprattutto, attirano la nostra attenzione sulle due modalità fondamentali del sacro, la forma archetipica impersonale e la presenza sacra personale. La forma archetipica consiste in strutture cosmologiche che determinano un ordine divino e che possono essere rinnovate attraverso le rappresentazioni rituali. [Vedi *ARCHETIPO*, vol. 1]. Gli esseri sacri devono essere ritualmente invocati e riconosciuti. Come mostrano gli esempi di Väinämöinen e di Colombo, le due modalità del sacro spesso si manifestano in

concomitanza nello stesso rito e possono ispirare lo stesso senso di timore reverenziale e di sottomissione personale.

Le integrazioni simboliche del rito. È evidente che il rito religioso non consiste in una manifestazione semplice o infantile, ma si fonda su una sorta di ricapitolazione finale e di riconoscimento della realtà e di sottomissione ad essa. Il rito coinvolge tutti i livelli di esperienza e li intreccia fra loro. È stato spesso osservato, ad esempio, che i simbolismi rituali spesso si ispirano ad atti elementari come la nutrizione e il sesso. Da questa forte accentuazione, infatti, la psicanalisi freudiana poté trarre delle prove per suffragare l'ipotesi che la religione consista nella sublimazione o nella proiezione di desideri e simboli sessuali. Altri teorici (in epoca moderna, soprattutto coloro che enfatizzano il totemismo e la «scuola del Mito e del Rito») dedussero dall'importanza che il cibo e l'atto della nutrizione rivestono nel rito che i riti hanno un'origine economica, relativa al controllo magico o protoscientifico delle provviste di cibo. Tuttavia, non solo nelle sfere della sessualità e dell'alimentazione (due tra le più rudimentali esperienze corporee), ma anche altrove, i riti si ispirano ad attività familiari e profondamente intime, che nel loro svolgimento coinvolgono intensamente il corpo o che sono state ripetute così spesso da assumere una natura abituale, automatica. Il potere che il rito possiede di rendere queste azioni coscienti e, contemporaneamente, di metterle in relazione con realtà religiose fondamentali, rappresenta un fattore primario della sua attrattiva e del suo fascino. In effetti, il rito sacramentalizza la sfera sensorio-motoria innalzandola alla sfera dell'ultimativo, mentre l'energia della consapevolezza elementare viene riplasmata e utilizzata a sostegno delle strutture della coscienza assoluta e dei fini ultimi. Il secolare viene trasformato dal sacro. [Vedi *SACRAMENTO*].

Il processo può essere osservato dal punto di vista di simboli rituali particolari. Ogni simbolo risulta polivalente: allude a molte cose, che possono anche non essere chiaramente presenti alla coscienza, ma che esistono in una sorta di alone preconscio che la circonda. Victor Turner, in vari studi accuratamente dettagliati, ha messo in evidenza una struttura bipolare nell'ambito di questa polivalenza di simboli rituali: essi sono spesso tratti dall'esperienza e dalle passioni sensoriali (il polo «appetitivo») e si trovano impiegati nella rappresentazione di ideali sociali (il polo «ideologico»). Così, egli afferma, i riti di iniziazione tra gli Ndembu dello Zambia si strutturano intorno a simboli naturali ideologicamente definiti (colori, specie di piante, ecc.), che nel corso di prove traumatiche agiscono in profondità nella coscienza dei candidati, riplasmando la concezione che hanno di se stessi e la loro visione del mondo e della società. Allo stesso modo, i «culti del dolore» degli Ndembu, trasformano impulsi dolorosamente distruttivi e tensioni sociali, e anche malattie mentali e fisiche, in esperienze comuni positive. Possiamo articolare ulteriormente la nostra analisi: un singolo simbolo può attingere a impulsi appetitivi *sensuali*; può implicitamente collegarsi a una più ampia struttura conoscitiva e *attitudinale*, che organizza tutte le esperienze sensoriali in una percezione coerente del mondo naturale; può far parte di un rito utilizzato da un partecipante per portare avanti i suoi fini utilitaristici *ego-centrici*; può incarnare i valori *sociali* del gruppo stesso e forse anche esprimere l'identità del gruppo; può essere inteso esprimere problematiche *socio-culturali e ideologiche* più ampie; e, infine, può essere rivolto a esseri spirituali *trascendenti* o a strutture cosmologiche. Queste sei stratificazioni di significati simbolici possono essere generalmente definite in relazione al mondo organico del corpo, al mondo sociale e all'ambito cosmologico o trascendente. Gli interessi dell'io collegano il primo e il secondo, mentre temi ideologici e più in generale ecologici collegano il secondo e il terzo, dando luogo a cinque livelli di significato simbolico generale che appaiono unificati nelle celebrazioni rituali.

Un approccio multidisciplinare al rito. I vari livelli di riferimento simbolico nel rito ci aiutano a comprendere l'applicabilità di molte discipline e teorie al rito. Queste possono essere considerate in applicazione all'uno o all'altro livello dell'azione rituale, anche se ovviamente tale applicabilità implica che nessuna teoria o disciplina può rivendicare a sé sola la verità assoluta e deve essere integrata e corretta da altri tipi di approccio. Ad esempio, la teoria freudiana ci ha aiutato a comprendere la rilevanza dei processi organici nello sviluppo della personalità, dall'infanzia fino all'organizzazione del comportamento in età adulta. Freud è stato il primo a mostrare nei particolari come, attraverso la sublimazione, la repressione, la proiezione e altre trasformazioni, i simbolismi corporei possano espandersi nei sogni, nell'arte, nel linguaggio e nel rito fino ad assumere le proporzioni di drammi cosmologici. Freud mostrò anche come ogni simbolismo organico organizzi al suo interno gamme di esperienza sempre più vaste. Questa tendenza ad espandersi propria di ogni simbolo, che potremmo definire tendenza imperialistica a organizzare attorno a sé tutte le esperienze, lo porta in competizione con altri simboli e persino con il pensiero cosciente. Tuttavia, come di recente ha dimostrato Volney Gay (1979), la restrizione operata da Freud della ricchezza di significati a questo solo livello organico, e addirittura solamente ai complessi

sessuali, e la sua generale antipatia per la religione, lo portarono ad asserire che la religione e il rito sono infantili e a identificare il rito con impulsi nevrotici regressivi.

Le operazioni attraverso le quali i simboli corporei si organizzano in generali strutture attitudinali coerenti di percezione sono state messe in luce dall'opera di psicologi come Jean Piaget, Heinz Werner e Bernard Kaplan, e C.G. Jung, arricchendo ciascuno a suo modo la nostra comprensione. La sofisticata analisi filosofica di Ernst Cassirer su come la conoscenza perviene all'organizzazione di spazio, tempo e identità, rappresentandone i paradigmi nel rito, può anche essere considerata una fenomenologia filosofica che completa le ricerche e le dimostrazioni dettagliate di Mircea Eliade. Tali studi arricchiscono ma anche correggono l'approccio spesso troppo speculativo della psicologia junghiana al simbolismo rituale. Di notevole importanza è il lavoro dell'antropologia strutturalista, una disciplina inaugurata da Claude Lévi-Strauss e rivolta all'analisi dell'organizzazione conoscitiva nelle creazioni culturali. Secondo questa teoria, i riti, i miti e altri aspetti della cultura vengono strutturati cognitivamente attraverso processi simili alle operazioni binarie del computer. Tali operazioni mentali in definitiva si collocano al di fuori di ogni significato e riflettono semplicemente una via conoscitiva autonoma che porta verso l'ordine. Lévi-Strauss in alcune delle sue opere afferma che ciascuna cultura elabora nei suoi miti e nei suoi riti una logica serrata e totalmente coerente; in altre che la coerenza è reperibile soltanto su scala regionale o anche globale, mentre le singole culture rappresentano unificazioni cognitive solo parziali e inconscie. Si aggiunga inoltre che Lévi-Strauss (1968) trova il rito molto meno coerente del mito, a causa soprattutto del suo fulcro esplicitamente religioso ed emotivo. Tuttavia, altri antropologi strutturali hanno individuato organizzazioni di simboli straordinariamente coerenti anche nei minimi dettagli del rito; l'azione diventa un testo cifrato o un linguaggio segreto che fornisce informazioni sull'universo sociale e culturale dei celebranti. Il significato effettivo che i partecipanti attribuiscono al rito può considerarsi irrilevante.

Coloro che criticano questo tipo di approccio hanno asserito che il rito dopo tutto può non riguardare la classificazione conoscitiva delle cose ma può invece far riferimento ad altri dei sei livelli che abbiamo distinto nel riferimento simbolico nel rito. Fredrick Barth (1975) sottolinea che, come nel caso dei mezzi di interazione sociale, reti simboliche relativamente asistematche e incoerenti possono rivelarsi sufficienti o anche particolarmente gradite. Egli descrive una cultura melanesiana in cui i simboli rituali implicano soltanto catene di libere associazioni analogiche, variabili da individuo a individuo e tra loro coordinate solo in maniera imperfetta. Dal momento che queste metafore e questi simboli proprio per la loro autonomia soggiaciono in un punto o nell'altro all'esperienza di ogni partecipante, possono avere per ciascuno vari significati e servire a unire tra loro i partecipanti. Più in generale, un approccio puramente conoscitivo ignora la possibilità che il rito possa essere interessato soprattutto a coltivare una attitudine fondamentale nei confronti della vita, che comprende il ricentramento di cui abbiamo in precedenza discusso. Come Gilbert Lewis ha affermato (1980), i riti possono anche enfatizzare proprio l'illogicità e l'incoerenza dei simboli nel tentativo di imbrigliare il paradosso, il mistero e la realtà trascendente del sacro. In maniera ancora più fondamentale, se possibile, la polivalenza dei simboli assicura necessariamente la loro incoerenza formale di fondo, dal momento che i significati relazionali spesso si aggregano a un simbolo attraverso l'esperienza della congiunzione, non logica, e l'«imperialismo» dei simboli a un certo punto rende ciascuno di essi incompatibile con gli altri. Particolari riti possono acquisire un significato unificato rendendo dominante un simbolismo, utilizzando le feconde anche se recondite associazioni di simboli subordinati semplicemente per contribuire al senso di profondità e autenticità del rito.

Il valore del rito per il mondo dell'io, di calcolo razionale e di manipolazione e interazione sociale, è stato messo in risalto da vari studiosi. Alcune culture e alcune religioni rendono più agevole questo tipo di approccio che non altre; ad esempio, come ha evidenziato Emily Ahern, nella religione cinese gli spiriti e gli dei celesti sono ordinati in una gerarchia burocratica che rappresenta una continuazione trascendente della società e del governo cinese terreni. Preghiere, offerte e modalità di invocazione possono essere interpretati in maniera quasi interamente sociale e manipolativa, se si vuole. Gran parte del dibattito tra gli antropologi sulla «razionalità» del rito, a cui abbiamo alluso in precedenza, interessa anche questo livello di significato rituale. Tali discussioni hanno riportato in auge le concezioni di E.B. Tylor, James G. Frazer e altri a partire dalla fine del XIX secolo e dall'inizio del XX, secondo i quali il rito in origine costituiva un tentativo pragmatico di controllare la natura, un'attività razionale, anche se fondata su basi scientifiche inconsistenti. Studiosi come Adolf Jensen e Robin Horton continuano a operare una distinzione tra aspetti del rito «espressivi» e «strumentali» o manipolativi; i primi fanno riferimento alla fede e sono autenticamente religiosi, mentre i secondi sono considerati materialistici, pragmatici e non autentici. Ma tali teorie non soltanto ignorano il

processo di ricentramento che soggiace anche al rito più utilitaristico; incontrano anche notevoli difficoltà nello spiegare il fatto che in molte religioni è proprio l'applicazione pragmatica del culto a esprimere direttamente la fede che le fonti della realtà si riversano nelle condizioni reali dell'esistenza umana e che la realtà partecipa in modo benevolo ai bisogni dell'uomo. Non c'è separazione tra spirito e carne in tali religioni e il fine della religione è quello di santificare la vita. Nella molteplicità di livelli di significato dei simbolismi rituali, nondimeno, anche i calcoli razionali dell'io hanno un ruolo.

Questo vale per i calcoli sociali e politici, consci o meno, dal momento che tali atti costituiscono una necessaria verifica sulla popolazione di io in competizione tra loro e permettono a una comunità di esistere. Il ricentramento che il rito impone all'io, come nelle iniziazioni, fornisce una conferma sociale, intersoggettiva, della realtà necessaria anche all'io individuale, se deve partecipare a un mondo che non riesce a controllare completamente. Le strutture intime della consapevolezza vengono così condivise con altri e si crea una comunità che risulta legittima nella misura in cui si ancora a realtà cosmologiche trascendenti. Troviamo così che il rito in tutte le religioni possiede un valore sociale enorme. La società può migliorare se stessa fondendo simbolismi trascendenti con le proprie norme e il rito può risultare assai funzionale per superare le tensioni e le divisioni della comunità (sublimando in tal modo la violenza).

Questa teoria venne autorevolmente esposta dal sociologo francese Émile Durkheim in *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912). Le società immaginano se stesse nei loro simboli rituali, egli affermava; il «sacro» è l'idea sociale fondamentale. La religione per Durkheim non concerne (come per Otto) stati individuali anormali, ma la normale vita sociale e naturale: la pioggia, il raccolto, la buona caccia, la buona salute, i figli e la continuità sociale. Anche i rapporti con particolari esseri spirituali si inseriscono in questo orientamento strutturale e cosmologico più profondo, più normativo. In effetti, Durkheim portò all'attenzione dei ricercatori una modalità del sacro che essi fino ad allora avevano ignorato, la modalità strutturale e cosmologica. Ma egli la considerò soprattutto in termini di raggruppamenti e di valori sociali; anche gli esseri spirituali individuali simboleggiavano il gruppo o i suoi rapporti con gli altri gruppi. La comunità viene ricreata in occasione di feste e iniziazioni.

Questi concetti vennero sviluppati nell'ambito dell'antropologia «funzionalista», nei paesi anglosassoni, sotto la guida di A.R. Radcliffe-Brown e Bronislaw Malinowski. Le interconnessioni organiche tra valori sociali e rito furono dimostrate da questo tipo di approccio in molti studi singolari. I tabu, ad esempio, non sorgono tanto da paure o desideri individuali, quanto dal fine sociale di indicare ai partecipanti i sentimenti appropriati da provare in determinate situazioni. I gruppi vengono identificati in base ai riti che praticano, i ruoli all'interno del gruppo sono differenziati (una necessità soprattutto delle società su piccola scala, in cui la sovrapposizione di ruoli e l'interazione quotidiana possono essere cariche di antipatie e di preferenze personali) e le tensioni vengono risolte dal sentimento della comunità generato dai riti. I funzionalisti insegnarono ai loro contemporanei che anche le pratiche più bizzarre o apparentemente dannose (ad esempio, la magia nera e la stregoneria, dolorose prove iniziatorie, caccia di teste rituale) potrebbero rivelarsi socialmente costruttive. Ma la esigenza di un'autentica tolleranza che caratterizza la loro opera è stata di recente criticata come statica, astorica, *a priori* e panglossiana.

Che il simbolismo rituale possa corrispondere a forze economiche e politiche di una società e collegarsi a mutamenti storici nell'ambito di tali forze è stato anche un tema trattato dalla recente antropologia marxista. Mentre i funzionalisti tendevano a limitare il loro interesse alle strutture ideologiche elaborate da società particolari e spesso più o meno consciamente riconosciute dai partecipanti, l'analisi marxista si colloca a un livello più comparativo e materialistico: i teorici più estremisti, ad esempio, sostengono, sulla scia della critica illuministica della religione, che il rito consiste in sistematiche menzogne escogitate dai circoli dominanti per giustificare il loro sfruttamento dei non privilegiati (ad esempio, cfr. Bloch, 1977). In ogni caso, il rito concerne il potere politico o le forze economiche.

Studi recenti hanno esteso la nostra comprensione del potere integrativo del rito fino a inserire un rapporto culturale nel suo più vasto ambiente naturale. Una delle dimostrazioni più significative di questa funzione ecologica del rito, in cui il rito svolge una funzione centrale di controllo su una vasta gamma di forze, è la descrizione di Roy A. Rappaport della festa dei maiali degli Tsembaga di Papua Nuova Guinea (Rappaport, in Lessa e Vogt, 1979). La guerra, i ritmi della fertilità naturale, la densità di occupazione del territorio, le provviste di proteine durante le crisi, i predatori di cinghiali e molti altri fattori vengono mantenuti in equilibrio da questa festa, che pone realmente gli Tsembaga in armonia con le forze ecologiche che riguardano le loro vite e anche la loro sopravvivenza. Ancora una volta, e in una prospettiva insolita, troviamo un'unità multiforme tra l'io e gli altri, elementi espressivi e strumentali del rito.

I tipi di rito. Due sono gli approcci fondamentali alla classificazione del rito reperibili nella letteratura sull'argomento; possiamo definirli funzionale-enumerativo e strutturale-analitico. Il primo presenta l'attrattiva di sembrare induttivo, empiricamente fondato e preciso: si annotano semplicemnte i vari tipi di rito così come si trovano, definendoli in base alla loro funzione o al loro uso esplicito. Il risultato è di solito una lista lunga e imponente. Ciascun elemento della lista costituisce un caso particolare da spiegare in sede separata. Solitamente non viene notato che riti di livelli diversi di genericità sono mescolati insieme. Ad esempio, Crawford Howell Toy, nella sua *Introduction to the History of Religions* (1913), in una lista per sua stessa ammissione «non esaustiva», presenta le principali forme di cerimonie primitive nel modo seguente: emozionali e drammatiche (danze e rappresentazioni religiose, processioni, circumambulazioni); decorative e curative; economiche (riti venatori e agricoli, regimi alimentari, invocazione della pioggia); apotropaiche (allontanamento o espulsione di spiriti o influssi maligni); pubertà e iniziazione; matrimonio, nascita, sepoltura, purificazione e consacrazione; periodici e stagionali. In un capitolo a parte prende in esame il «totemismo» (un presunto culto appartenente a una specifica epoca storico-culturale) e il tabu (un tipo rituale universale) e in un terzo capitolo la «magia» (un modo generale di utilizzare i riti) e la divinazione (un particolare tipo di rito). L'approccio di Toy fornisce informazioni, ma spesso in maniera approssimativa.

Più sistematica appare la classificazione funzionale elaborata da Anthony F.C. Wallace (1966). Egli distingue tra riti tecnologici finalizzati al controllo della natura non umana (divinazione, riti di «intensificazione» per accrescere le provviste di cibo, riti protettivi per allontanare la sfortuna); riti di terapia e di antiterapia che riguardano gli uomini (riti di guarigione e riti con fini nocivi, come la magia nera e la stregoneria); riti ideologici intesi al controllo di gruppi e di valori sociali (riti di passaggio del ciclo vitale e del movimento territoriale, riti di «intensificazione sociale» per rinnovare la solidarietà del gruppo, come le funzioni domenicali, obblighi cerimoniali arbitrari, come i tabu, e riti di ribellione, che consentono la catarsi); riti di salvezza che rendono gli individui capaci di far fronte a difficoltà personali (riti di possessione, riti sciamanici, riti mistici e riti di espiazione) e, infine, riti di rivitalizzazione intesi a porre rimedio a difficoltà sociali e a crisi di identità, come i movimenti millenaristici.

Questo sistema di classificazione si rivela chiaramente molto più utile. La sua precisione funzionale, tuttavia, non risulta pienamente adeguata, dal momento che un singolo rito può appartenere, nella sua effettiva celebrazione, a diverse o anche tutte queste classi; ad esempio, la Pasqua in un villaggio medievale della Polonia era un rito tecnologico (come festa della primavera e come rito protettivo); una terapia offerta ai fedeli malati e un'antiterapia per i non partecipanti, come gli Ebrei; era un rito ideologico che rinnovava la solidarietà del gruppo e comprendeva obblighi cerimoniali arbitrari; era un rito di salvezza e, occasionalmente, anche di rivitalizzazione.

È quasi impossibile evitare una simile sovrapposizione nelle classificazione del rito, a causa della spinta integrativa e della natura a più livelli del rito. Il principale criterio di distinzione dei riti dovrebbe forse essere l'intenzione globale dei celebranti o l'importanza che essi vi attribuiscono: possiamo così affermare che la Pasqua in linea generale è passata storicamente da rito di rivitalizzazione a rito di salvezza nella chiesa primitiva, in seguito a rito tecnologico e di terapia nel Medioevo e infine a rito ideologico ai giorni nostri. Ma se è così, le forme esteriori del rito non ci aiutano necessariamente a classificarlo nè corrispondono sempre a una funzione specifica. Per porre il problema in maniera un po' diversa, la funzione rappresenta essenzialmente una questione strutturale e dipende dal contesto.

Possiamo allora integrare la classificazione di Wallace con una classificazione strutturale. Due dei classici fondamentali del moderno studio della religione ci suggeriscono un punto di partenza. Émile Durkheim, nel suo studio della religione sopra citato, divideva tutti i riti in positivi e negativi. Per riti negativi intendeva i tabu, il cui fine, secondo lui, era quello di separare il sacro dal profano, mantenendo la trascendenza del primo e la quotidiana normalità del secondo. I riti positivi comprendevano essenzialmente i riti sacrificali, nel corso dei quali gli ambiti del sacro e del profano venivano congiunti e nella vita quotidiana dei partecipanti veniva infusa quella ideale e normativa. La vita cultuale della religione si muove continuamente fra queste due fasi, mantenere e rigenerare l'ordine stabile universale.

Anche Sigmund Freud distinse analoghi tipi fondamentali di rito nel suo *Totem und Tabu* (1913). Con «totem» Freud alludeva al sacrificio totemico che, secondo lui, riproduceva il parricidio primordiale.

Ispirandoci a questi due classici, possiamo affermare generalizzando che tutti i riti possono essere divisi in quelli che hanno lo scopo di mantenere le distinzioni nell'ambito di un ordine divino e quelli che hanno lo scopo di superare le divisioni e di produrre trasformazioni, rinnovando tale ordine quando si trova minacciato da un mutamento interno o esterno. Questi due tratti, di mantenimento e di trasformazione della

struttura, devono esistere in ogni sistema che voglia sussistere in maniera stabile, integrando in sé il mutamento senza alterare la propria forma di base. Anche se Durkheim e Freud videro entrambi il mantenimento della struttura in una luce negativa e in termini di tabu, appare evidente che anche le ingiunzioni positive sono importanti e che, in realtà, spesso le proibizioni (negative) hanno un fine del tutto positivo. Definirò pertanto i riti di questo tipo «riti confermativi», poiché in essi le fondamentali linee di demarcazione e gli spazi interni dell'ordine divino vengono confermati senza mutamenti, mentre definirò i riti che superano le divisioni e rigenerano la struttura «riti trasformativi».

Riti confermativi. Sia i riti confermativi che quelli trasformativi agiscono incentrando la volontà nelle fonti trascendenti, ancorano cioè l'ordine immediato in un ambito che lo trascende. Come vedremo, questi ordini possono inserirsi gerarchicamente l'uno nell'altro: la venerazione per gli antenati del clan contribuisce a stabilire il clan all'interno del cosmo, ma raggruppamenti umani più vasti possono sentire l'esigenza di fondarsi su realtà più comprensive. Ciò implica che l'ordine che viene affermato è in una certa misura situazionale e relativo e che pertanto può comprendere una certa quantità di sovrapposizioni, incoerenze e contraddizioni. Si tratta di realtà esistenziali, non di postulati logici, come abbiamo visto, anche se certe religioni in effetti elaborano le loro strutture interne con notevole chiarezza.

I riti confermativi non comprendono soltanto tabu, anche se questa è la categoria che è stata discussa in modo più approfondito. Le ingiunzioni positive rappresentano solo l'altro aspetto dei tabu, di modo che in alcuni casi mettere in risalto l'uno o l'altro aspetto è una pura questione di scelta individuale. Saluti di natura religiosa, benedizioni, preghiere di conferma e riti di meditazione che sottolineano la percezione stabile di significati trascendenti presenti nell'esperienza ordinaria costituiscono ulteriori esempi di riti confermativi. Ad esempio, gli Ebrei osservanti sono stati tradizionalmente abituati a recitare benedizioni ispirate a Dio in ogni occasione della vita quotidiana, da quando si alzano la mattina a quando si coricano la sera, quando incontrano estranei, amici, persone sagge o individui in qualche modo ragguardevoli, assistendo di persona a eventi insoliti o sentendone parlare, ricevendo notizie buone o cattive, vedendo un bell'albero o assaggiando un nuovo frutto e così via. Come gli Ebrei devoti arrivano a considerare ogni cosa nella vita come un'opportunità per trovarsi alla presenza di Dio, così i monaci buddhisti scoprono il vuoto in tutti gli eventi, analizzando ogni percezione, ogni pensiero e ogni evento in termini di categorie yoga e di *śūnyatā*. Tali pratiche ritualizzano la coscienza e si rivelano particolarmente importanti per i gruppi mistici di quasi tutte le religioni del mondo.

Queste pratiche esprimono una caratteristica più generale del rito: esso funge da struttura della consapevolezza. Riconoscendo nell'ambito del continuum fluido degli eventi ordinari un modo specifico di orientare il comportamento individuale, distoglie immediatamente l'individuo da una totale immersione nella pura attività. Crea una scelta consapevole di comportamento, di modo che un individuo sceglie questa via, non quella; azioni legate a un significato o a una presenza più ampi, non azioni legate semplicemente all'io. Come George Albert Coe osservava in *The Psychology of Religion* (Chicago 1917), la preghiera «è un modo per unificare l'io individuale, mobilitare e concentrare le capacità sparse dell'individuo, suscitare la fiducia che tende alla vittoria sulle difficoltà. Produce nella mente distratta quel riposo che è potere. Rinnova una mente resa insensibile dalla routine. Rivela una nuova verità, in quanto la mente è resa più elastica e più capace di mantenere l'attenzione» (pp. 312s.). Questo potere dei riti confermativi è comune anche ai riti trasformativi. Tuttavia, i riti confermativi tendono a essere più brevi, poiché il loro fine è quello di orientare il partecipante nel mondo in un determinato modo e non semplicemente quello di trasformare il partecipante. Se tali riti fossero prolungati e accentuati nella loro natura, otterrebbero un effetto contrario: i riferimenti simbolici nell'ambito dei riti stessi diventerebbero l'oggetto della concentrazione, ricollocando l'accento sul campo dell'attività ordinaria. L'intreccio interno dei simboli sostituirebbe le realtà comuni, isolerebbe i partecipanti e rivelerebbe un mondo di verità trascendenti estranee all'esperienza comune. Questo è quel che fanno i riti trasformativi. Riti come il tabu e il sacrificio sono quindi strettamente connessi tra loro, mentre variano le modalità dell'esperienza della liminalità.

Il potere strutturante del rito si esplica nel plasmare la coscienza stessa e nei riti confermativi conserva tale coscienza modificata come cosa stabile, producendo quella particolare sorta di autocoscienza e di visione del mondo a cui mira la specifica religione. Questo potere del rito sulla coscienza crea realtà culturali e quindi, anche da un punto di vista empirico, produce mutamenti effettivi nell'ambiente. Godfrey Lienhardt (1961) ha mostrato nei dettagli come tali processi operino tra i Dinka del Sudan meridionale: quando un pastore, essendo ormai tardi, si affretta ad arrivare a casa prima del tramonto e si ferma a fare un nodo in un ciuffo d'erba, non solo concentra la sua mente ma modifica effettivamente la sua realtà e tale azione nel complesso ha delle conseguenze oggettive. Nessun Dinka

crede che l'impegno del buon senso possa essere realmente sostituito da tali azioni; tale impegno è ancora necessario, ma è stata generata un'«occasione» o struttura di realtà che facilita l'attività. Come ha asserito Clifford Geertz, il rito è al tempo stesso un «modello di» e un «modello per» la realtà (Geertz, in Lessa e Vogt, 1979) o, per usare un termine di Martin Heidegger, il rito definisce un «progetto», un modo di entrare nell'esistenza e di impadronirsene fisicamente. Sherry Ortner (1978) ha mostrato come i simboli chiave operino ritualmente in questo modo tra gli Sherpa buddhisti del Nepal, convalidando atteggiamenti pervasivi e orientamenti attitudinali nei confronti della vita e determinando scelte caratteristiche di comportamento tra i partecipanti.

Sorprendenti progressi sono stati compiuti in questi ultimi anni nella comprensione dei tabu. Alcuni decenni addietro era opinione diffusa che i tabu rappresentassero risposte a paure superstiziose o anche infantili, formulate per respingere il sacro o forse anche prive di un fine semirazionale. [Vedi *TABU*, vol. 1]. Nel 1958, Jean Cazeneuve affermò in definitiva che i tabu e le purificazioni mirano a rifiutare il sacro e a creare una sfera umana autonoma in cui la trascendenza costituisce un'«impurità». Con questa concezione, Cazeneuve elaborava l'importante intuizione di Durkheim che i tabu operano per distinguere e quindi per preservare sia il sacro che il profano. Tuttavia, studi più recenti ci inducono a domandarci se esista veramente una sfera profana priva di qualità e di significato sacro nella maggior parte dei sistemi religiosi premoderni. Come ha mostrato Steiner, il profano in quei sistemi non doveva essere interpretato come il «secolare», ma semplicemente come il comune e il quotidiano, distinto dalla speciale qualità delle cose specificamente trascendenti. Il profano poteva così avere un valore sacro. È significativo che il termine *qadosh* («santo») e i suoi derivati, come *lehitqadesh* («rendere santo, santificare»), si trovino impiegati molto più spesso nel Pentateuco in riferimento alle attività e alle cose di questo mondo e anche alla sfera umana che non in riferimento a Dio. La radice nella Bibbia viene impiegata per la prima volta in relazione a Dio che rende santo il giorno del Sabbath (Gn 2,3). I tabu dell'Ebraismo biblico descrivono i modi di abitare con Dio e di non stare lontani da lui: «Siate santi, perché io, il Signore, Dio vostro, sono santo» (Lv 19,2). In effetti, i tabu permettono che il sacro si diffonda in modo controllato nel mondo intero, instaurando un ordine divino più che distruggendolo, come accadrebbe se la santità sconvolgente di Dio venisse totalmente rivelata. (Questo importante significato di *qadosh* fu del tutto trascurato da Rudolf Otto nel suo *Das Heilige*, cosa che portò a una infelice noncuranza per l'aspetto cosmologico e strutturale del sacro e a una notevole distorsione della spiritualità delle religioni che descrisse).

I tabu non circondano soltanto le persone, i luoghi e i tempi sacri, per preservarne l'intensità e la peculiarità contro l'invadente banalità della vita quotidiana, ma delineano anche le mobili strutture della santità che seguono una persona nel corso della sua vita, definendo ora la via sacra per la quale deve camminare il giovane, ora la via per il nuovo iniziato, l'individuo sposato, l'anziano e così via. Cose diverse sono «sacre» per una persona nel suo passaggio da una fase all'altra della vita e cose diverse sono «profane». Arnold van Gennep (1909) lo chiamò il «girare su un perno del sacro» e ne concluse che il sacro non è una qualità assoluta, bensì relativa. I tabu delimitano queste fasi e confinano all'interno di esse l'individuo. Ad esempio, tra gli Aborigeni della Flinders Range settentrionale, nell'Australia meridionale, alle donne e ai maschi non iniziati non è concesso avvicinarsi alle aree destinate all'iniziazione degli uomini. Tali aree, mi hanno detto, erano sacre e pertanto tabu per donne e ragazzi giovani. Ma come novizi i ragazzi vengono condotti in quei territori e da allora in poi potranno recarvisi: il tabu è stato tolto.

I tabu definiscono anche le gradazioni costanti in un *continuum* di sacralità. Presso la popolazione Adnjamathanha appena menzionata, ad esempio, tutti potevano recarsi nei cimiteri, ma potevano entrarvi solo dopo aver fatto determinate cose e l'unico momento in cui la gente poteva visitarli era il tardo pomeriggio. Come abbiamo accennato, le aree sacre degli uomini erano più tabu, poiché erano vietate a donne e uomini non iniziati in ogni momento; queste aree, tuttavia, erano divise in due parti, una vicino al campo comune (a cui le donne potevano accedere) e un'altra in una parte remota del bosco che era tabu anche per gli uomini iniziati, tranne in occasione di particolari cerimonie. I tabu relativi al cibo, al rumore e anche alle cose che si portavano differivano a seconda del luogo che si voleva visitare. I tabu distinguono quindi il più sacro dal meno sacro. Una singolare interpretazione dell'impatto sociale di questi tabu con la società e le caste induiste è stata elaborata da Edward B. Harper (1964); le gerarchie di casta sono mantenute da rigidi tabu che governano i rapporti personali, le abitudini alimentari, il matrimonio e molte altre cose. Questi tabu risultano espressi in termini di purezza e contaminazione. Un sacerdote brahmano, dopo accurate purificazioni, può servire la divinità nel tempio, lavando l'immagine divina, cambiandole i vestiti e offrendole cibo e fiori. Il sacerdote può così «prendere lo sporco» della divinità, mangiando il cibo offerto, portando via i vestiti «sporchi» e così via. Altre caste si rinnovano «prendendo lo

sporco» dei sacerdoti e il processo continua fino a scendere ai paria, che spazzano, fanno il bucato e adempiono ad altre mansioni «impure» per tutti. In questo modo l'energia divina si riversa nell'intero sistema delle caste, mantenendo ciascuna sua gradazione. I tabu specifici hanno così come scopo fondamentale la preservazione dell'intero ordine divino, tacitamente presente in ogni osservanza. Tenendosi a dieci passi dal sacerdote un individuo sostiene il mondo.

I tabu distinguono anche diverse specie di sacro l'una dall'altra. Tra gli Adnjamathanha, come tra la maggior parte delle popolazioni aborigene australiane, l'intera società si divideva in clan e divisioni totemiche. Ogni clan aveva determinati tabu da osservare in rapporto al proprio totem, che non erano obbligatori per altri totem. Ad esempio, un clan non avrebbe cacciato il proprio totem anche se non c'era alcun divieto di cibarsene come c'era invece presso altre tribù. L'intera società era simbolicamente divisa a metà e ciascuna metà aveva i propri totem e i propri specifici tabu. Questi tabu controllavano anche i rapporti tra le due metà, non erano cioè diretti solamente al mondo naturale, ma strutturavano anche il mondo sociale.

Infine, i tabu agiscono nel distinguere modalità sostanzialmente differenti del sacro l'una dall'altra, come sacralità maschile e sacralità femminile, ciascun genere con le proprie proibizioni alimentari, le proprie attività proibite, i propri centri cerimoniali vietati agli altri e così via. Quella di «puro» e «impuro» è un'altra analoga coppia di modalità opposte. L'«impuro» ha spesso la pericolosa qualità di essere informe o anomalo e di minacciare pertanto le strutture dell'ordine divino. La morte, ad esempio, è spesso considerata «impura» per questo motivo, anche se costituisce a sua volta una forma del sacro, e sarà quindi circondata da tabu. Anche quelle che possono essere definite sacralità positiva e negativa (ad esempio, «bene» e «male») vengono distinte tramite il tabu. La liminalità positiva instaura l'ordine divino, mentre la liminalità negativa lo distrugge.

In sintesi, i riti confermativi come i tabu fungono da strumenti strutturanti che: 1) mettono in relazione l'ambito trascendente e quello ordinario, preservandoli entrambi; 2) definiscono e creano, attraverso la centralità dei tabu e di altri riti, i gradi, le fasi e i ruoli transitori della vita; 3) fissano le gradazioni e le divisioni stabili dello spazio sociale (come nel sistema delle caste) e dello spazio fisico (come nei vari territori e aree della regione degli Adnjamathanha); 4) distinguono le varie specie del sacro l'una dall'altra (come nel totemismo degli Aborigeni australiani); e 5) mettono in contrasto fra loro le modalità polari del sacro (maschio-femmina, puro-impuro, positivo-negativo).

Riti trasformativi. Se i riti confermativi santificano le distinzioni e le linee di demarcazione della struttura del cosmo (e pertanto si raggruppano specialmente intorno a punti liminali per mantenere e definire le differenze), i riti trasformativi servono a superare le varie sezioni e divisioni così stabilite, rigenerando il cosmo integralmente o in parte quando si trova minacciato dal mutamento. Questi riti sorgono in risposta all'anomalia, all'imperfezione, allo squilibrio e al decadimento e hanno come scopo il ripristino dell'armonia e dei modelli ideali. Il ri-centramento è la loro dinamica essenziale. Essi la realizzano tutti fondamentalmente nello stesso modo, secondo una logica sacrificale: 1) l'elemento di disturbo viene isolato dall'ambiente circostante, con una vera e propria dislocazione spaziale, se possibile; 2) viene portato direttamente a contatto con la fonte o il signore trascendente nel sacro, che lo dissolve e lo riforma – è questo il tempo del flusso, al di fuori delle strutture ordinarie; 3) l'elemento riplasmato viene ricollocato nell'ordine divino. Questi riti separano spesso dall'elemento o dalla situazione di disturbo quei fattori positivi potenzialmente integrativi che possono essere rimodellati come parte costitutiva dell'ordine divino e i fattori negativi disintegrativi che devono essere collocati in una parte del cosmo periferica e ben delimitata, a cui essi appartengono.

Possiamo operare liberamente un'ulteriore distinzione tra riti transizionali, che collocano l'elemento di disturbo in una nuova dislocazione nell'ordine divino (ad esempio, attraverso l'iniziazione, il ragazzo entra nella sfera adulta; nei funerali la persona viva viene riconosciuta defunta a tutti gli effetti, magari come antenato, ecc.) e riti ricostitutivi, che ricollocano l'elemento rigenerato nel posto che precedentemente occupava nel tutto. Tra i vari esempi di riti transizionali vi sono i «riti di passaggio» (nascita, iniziazione, matrimonio, riti funerari), riti calendariali (riti stagionali e altri riti celebrati regolarmente, chiamati a volte riti di intensificazione), riti di consacrazione (fondazione di un nuovo villaggio, accettazione di uno straniero nella comunità, santificazione di una casa, ecc.) e riti di conversione (pratiche penitenziali, riti che provocano nella persona un cambiamento radicale o l'estasi e conversioni vere e proprie). I riti ricostitutivi comprendono purificazioni, riti di guarigione (che solitamente tentano di reintegrare l'organo o il paziente sofferente in uno stato di armonia con il corpo o con la comunità), la divinazione e i riti di crisi. I movimenti millenaristici o di rivitalizzazione manifestano tratti sia ricostitutivi che transizionali, in proporzione diversa a seconda dei movimenti, combinando spesso tematiche tratte dal ciclo vitale, da riti calendariali e di conversione e anche da tutte le forme di riti ricostitutivi. Ciò non deve sor-

prenderci, dal momento che in tali movimenti la lotta per l'ordine divino si fa totalizzante e disperata. A seconda degli aspetti da loro privilegiati, allora, i riti comuni a questi movimenti possono situarsi sia nella categoria transizionale che in quella ricostitutiva, quali forme intensificate di riti di conversione o come più ampi riti di crisi.

In ogni caso, possiamo parlare soltanto di una generale accentuazione più che di nette distinzioni tra le due sottocategorie di riti trasformativi. Nella maggior parte delle religioni, ad esempio, quando si celebrano le cerimonie del Capodanno o del raccolto, si rinnova in entrambi i casi il ciclo annuale e si ripristina la forma primordiale delle cose. Theodor H. Gaster (1950) ha affermato che i riti stagionali delle religioni del Vicino Oriente antico sostenevano un «topocosmo», il mondo come un tutto organico. Facendo rivivere il mondo quando decadeva, questi rinnovamenti riproducevano le forme ideali dei miti della creazione, di modo che le loro transizioni risultavano essenzialmente ricostitutive.

La fase liminale. Arnold van Gennep (1909), nel suo studio classico sui «riti di passaggio» (anche la definizione è sua), mise in risalto che la fase cruciale di questi riti è la fase media, liminale o della soglia, durante la quale l'individuo si trova al di fuori della vita ordinaria e più direttamente esposto al sacro. Il potere trascendente e trasformativo del liminale appare ritualmente espresso in molti simbolismi caratteristici. Spesso troviamo «riti di inversione», nei quali il comportamento ordinario viene capovolto: la gente potrebbe indossare gli abiti dell'altro sesso o abbandonarsi obbligatoriamente a un comportamento orgiastico o «pazzo» (anche se la vita ordinaria può essere molto frenata – si veda il Carnevale nelle varie società mediterranee); il potente può essere umiliato e il debole può sfogare i suoi risentimenti. (Il re degli Swazi veniva ritualmente schiaffeggiato e il popolo si comportava da ribelle durante le feste del raccolto; le donne indiane, solitamente modeste e riservate, gettano addosso agli uomini acqua con ocra durante la sfrenata festa di Holī; i bambini mascherati da esseri mostruosi minacciano gli adulti ed estorcono loro dei dolci durante le celebrazioni americane di Halloween). Emerge un certo senso di *communitas*, come sostiene Victor Turner (1969): i partecipanti si sentono congiunti in un'unità che si colloca al di fuori delle strutture sociali ordinarie e che esprime il flusso e anche l'informe primitivo da cui tali strutture sono emerse. L'esagerato capovolgimento di ruoli e di comportamenti serve tuttavia a enfatizzare la bontà delle strutture sociali, alle quali si ritorna con un senso di sollievo dopo il periodo liminale; negli stessi riti liminali, come molti studi antropologici hanno evidenziato, possiamo trovare i ruoli ideali di una società e i modelli ideali dell'universo riprodotti con particolare accentuazione e chiarezza, anche se tali modelli e tali ruoli possono essere stati oscurati dalle interazioni personali, dalla dimenticanza e soprattutto dalla confusione derivante dalla sovrapposizione di ruoli che si verifica nelle comunità su piccola scala. Tuttavia, nei movimenti settari o nelle religioni staccate dal mondo in civiltà più complesse, questa *communitas*, con il suo opporsi alla vita ordinaria, può essere interpretata come accesso a un regno antitetico dello spirito, negato a chi appartiene alla società in generale. In ogni caso, il periodo liminale si colloca «fra e in mezzo» e rappresenta il momento adatto al trionfo di cose anomale e mostruose, a comportamenti invertiti ed estremi, all'estasi, ai paradossi e all'abnorme. La maggior vicinanza al flusso primordiale può trovarsi rappresentata in danze mascherate, in riti introduttivi imperniati su mostri voraci e nell'ingresso di esseri e di forze trascendenti nell'area sacra. Il rito segue i modelli archetipici, istituiti quando queste cose furono fatte in principio per la prima volta dagli antenati e dagli dei, oppure ubbidisce agli insegnamenti allora impartiti dagli esseri divini. Tuttavia non costituisce un flusso totalmente amorfo: c'è una forma sacra che la *communitas* assume, che è quella della primitiva dinamica che definisce e mantiene la realtà. I partecipanti vengono unificati da questa forma comune, anche se ciascuno di essi occupa ruoli diversi nell'ambito delle sue gerarchie.

Il trionfo della liminalità è manifestato anche dalle distorsioni degli ordinari elementi sensoriali. L'immagine del corpo, ad esempio, risulta alterata: il corpo è coperto da decorazioni, si operano scarificazioni, si indossano abiti caratteristici, il movimento appare rigidamente limitato o contorto, vengono asportate parti del corpo, oppure si conficcano oggetti nella carne nel corso di dolorose prove. L'acconciatura particolare dei capelli è un'indice diffuso dello stato liminale. Si compiono anche operazioni su oggetti non umani (animali, piante, case di recente consacrate, rocce sacre, ecc.) per indicare la predominanza in essi del significato spirituale sulla fattualità percettiva o fisica. L'integrità autoreggente dell'esperienza puramente percettiva viene frantumata, per essere trasformata dalle realtà autentiche dell'«ideale». La capacità dell'io di definire la realtà nei termini suoi propri viene pertanto infirmata e l'io si vede costretto a sottomettersi alla forza centrale e determinante dell'altro trascendente. Anche l'io viene definito dall'altro; l'altro lo sorregge e gli chiede di riconoscerlo. Questo è il punto essenziale del sacrificio in quanto tale, la cui esecuzione assume forme tanto varie nei riti di trasformazione.

Sacrificio. Moltissimo è stato scritto sul sacrificio e spesso c'è stato il tentativo di spiegarne tutte le forme nei termini di una sua applicazione o di un suo uso (doni offerti a una divinità per obbligarla all'offerente, comunione, ecc.). [Vedi *SACRIFICIO*]. Sono state compilate lunghe liste di tipi di sacrificio, basate sul loro impiego. Tuttavia, si può mostrare che quasi tutti gli esempi concreti comprendono molte di queste funzioni. E.E. Evans-Pritchard (1956), in una famosa analisi del sacrificio tra i Nuer del Sudan meridionale, potè elencare non meno di quattordici idee differenti simultaneamente presenti in quei riti: comunione, dono, rito apotropaico, patto, cambio, riscatto, eliminazione, espulsione, purificazione, espiazione, propiziazione, sostituzione, abnegazione e omaggio. Egli sosteneva, nondimeno, che il significato principale era quello della sostituzione: tutto quel che costituisce l'io appartiene già alle presenze e alle potenze trascendenti e questo viene esplicitamente riconosciuto nel sacrificio restituendo al divino parti di quel che definisce o simboleggia l'io. Gli studi fenomenologici della religione concordano con questa analisi antropologica o la estendono oltre, affermando che si restituisce al divino quel che viene così riconosciuto come già appartenente al divino, compreso l'intero mondo che si usa e che si abita. Tutte queste interpretazioni confermano che il sacrificio consiste soprattutto nel ri-centramento attivo dell'io e dell'intero suo mondo e nella rinuncia all'autonomia personale. L'individuo viene empiricamente e conoscitivamente collocato in un ordine divino, in cui le connessioni sensoriali puramente fisiche o percettive dei fenomeni vengono infrante e il significato imperniato sul trascendente viene reso dominante.

I sociologi francesi Henri Hubert e Marcel Mauss (1897-1898) mostrarono che il sacrificio serve a porre in relazione mediata un gruppo umano con le potenze sacre che lo influenzano, per mezzo della manipolazione di una vittima che attraverso la consacrazione o un uso generico incarna simbolicamente o sostituisce il gruppo o alcuni aspetti di esso (ad esempio, il capro espiatorio incarna soprattutto i peccati o le colpe del gruppo, che vengono poi espulsi insieme a lui). Con la conclusione dei riti, la vittima potrebbe essere assunta integralmente nell'ambito del sacro oppure restituita al gruppo umano e divisa tra i suoi membri. Il primo caso, l'allontanamento della vittima mediatrice, desacralizza la comunità, espellendo un surplus forse pericoloso di potere sacro dal gruppo e in ogni caso preservando la separazione tra sacro e profano, mentre il secondo caso, il ritorno al gruppo della vittima trasformata, esemplifica la tendenza a sacralizzare la comunità e instaura una continuità mediata con il divino. Luc de Heusch li ha chiamati potere «congiuntivo» e «disgiuntivo» del sacrificio.

Tuttavia, come ha mostrato Kristensen (1960), la vittima simboleggia spesso il dio che la riceve più che il gruppo che la offre. A Osiride, che era il Nilo, si sacrificava l'acqua; ad Artemide, Signora delle Fiere, si sacrificavano animali selvaggi; a Ecate si sacrificavano cani, poiché come lei appartenevano all'oltretomba. Anche nemici della divinità possono essere sacrificati al dio, per dimostrare il suo potere su tutte le cose. Tutto viene fatto ruotare intorno al perno sacro della vita.

J.H.M. Beattie (1980) osserva come alcune teorie sul sacrificio enfatizzino il potere e la divinità del ricevente delle offerte sacrificali (come nella teoria del dono di E.B. Tylor), mentre altre enfatizzano lo scambio dinamico delle energie coinvolte e sottolineano anche le strutture impersonali (come nell'approccio di James G. Frazer). Beattie classifica tutti i sacrifici in quattro tipi fondamentali, derivati dal fine o dal nucleo centrale di interesse dei partecipanti: 1) sacrificio finalizzato al mantenimento o all'ottenimento di uno stretto contatto con gli esseri spirituali; 2) sacrificio finalizzato a separare i sacrificanti da tali esseri; 3) sacrificio finalizzato ad ottenere l'accesso o il controllo delle modalità dinamiche impersonali della liminalità; e 4) sacrificio finalizzato a separare tali forze dal sacrificante o dalla persona per la quale il sacrificio viene celebrato. Un simile schema tuttavia può essere applicato solo in maniera molto approssimativa: elementi personali e impersonali spesso coesistono, come, ad esempio, nella Messa cattolica, dove le preghiere personali fanno parte delle essenziali trasformazioni sacramentali, efficaci indipendentemente dalle intenzioni personali. Analogamente, motivi congiuntivi e disgiuntivi solitamente ricorrono simultaneamente. Ad esempio, nel sacrifico ebraico certe parti del corpo della vittima, compreso il sangue, venivano asportate e offerte a Dio prima di dividere la carne tra i partecipanti perché se ne cibassero. Non sarebbe corretto dedurre da questo che il sangue rappresentava una forma di liminalità negativa, che la comunità doveva espellere in un rito purgativo; più semplicemente, l'essenza di ogni cosa, in questo caso del sangue o della «vita», appartiene a Dio. Kristensen ancora una volta ci aiuta a distinguere riti sacrificali di santificazione prevalentemente positivi da sacrifici con lo scopo prevalentemente negativo di far cessare una sventura.

Il sacrificio spesso è realmente presente nei riti trasformativi, ma non è necessario che lo sia. Può trovarsi simbolicamente riprodotto in altri modi. W.E.H. Stanner (1964) ha mostrato in un'analisi strutturale dettagliata dei riti di iniziazione degli Aborigeni Mu-

rimbata dell'Australia settentrionale che il trattamento del novizio segue precisamente la dinamica del sacrificio – anche se questa comunità, come quasi tutte le società aborigene australiane, non presenta riti esplicitamente sacrificali. Fenomeni simili paralleli al sacrificio sono stati osservati nell'atteggiamento verso la morte e nella sostituzione dei re divini in Africa. Alcune religioni fanno del tutto a meno del sacrificio vero e proprio, avendo sublimato la nozione nell'intero sistema rituale. Così i rabbini si consolavano, dopo la caduta del Tempio nel 70 d.C., pensando che la preghiera, la carità e le buone opere avrebbero pienamente sostituito i sacrifici che in esso venivano offerti; anche il Cristianesimo protestante ha in genere abbandonato i sacrifici.

In ogni caso, la dinamica essenziale del sacrificio è simbolica e spirituale. Opera nell'ambito di un mondo in cui ogni cosa è metafora della vita divina. Di conseguenza, anche religioni che attribuiscono grande importanza al sacrificio non avvertono la necessità di immolazioni cruente (alle quali il sacrificio sembra essere associato nell'opinione comune). Le offerte preferite nell'Induismo sono burro chiarificato e fiori. I Nuer nei loro sacrifici si accontentano di simboleggiare il bestiame con dei cetrioli.

Variazioni ampiamente comparative. Le religioni possono chiaramente differire in maniera significativa in rapporto alla fiducia che ripongono nel rito, ai tipi di rito preferiti e ai fini del rito in generale. Sulle principali variazioni è ancora in corso un vivace dibattito. Maurice Bloch (1977), argomentando da una prospettiva antropologica marxista, sostiene che più gerarchie istituzionalizzate una società possiede, più riti presenta al suo interno, specialmente riti del tipo dell'«eterno ritorno», che ripetono eventi passati. Questo è il motivo per cui i riti costituiscono codici di informazione fortemente limitati, che possono essere facilmente manipolati da coloro che detengono il potere per falsare il senso della realtà delle classi sfruttate; il rito legittima pertanto la diseguaglianza sociale e deve avere la massima accentuazione nelle società politicamente più differenziate. Tuttavia, la società americana, ad esempio, è fortemente differenziata a livello politico, ma tende a essere antiritualistica e presenta un ridotto ritualismo, mentre gli Aborigeni australiani dedicano gran parte del loro tempo alla rappresentazione rituale di eventi dell'ancestrale Tempo del Sogno. Max Gluckman (1965), d'altro canto, ha affermato che i riti sono necessari in società relativamente non differenziate, per distinguere ruoli che tendono a confondersi e a sovrapporsi nella vita quotidiana, mentre in società più complesse la specializzazione dei ruoli è così avanzata che le definizioni rituali della struttura sociale non risultano più necessarie. Il rito viene pertanto confinato al culto del tempio e del clero, mentre il resto della società appare sempre più secolarizzato.

Uno schema storico più ambizioso e dettagliato viene fornito da Robert Bellah, un sociologo americano (si veda il suo saggio, in Lessa e Vogt, 1972). Egli distingue una fase «primitiva» della religione (erroneamente identificata con gli Aborigeni australiani), in cui il rito consiste nella continua riproduzione delle gesta degli antenati e in cui tutte le cose sono concepite così fuse tra loro che non risulta possibile alcuna prospettiva esterna o consapevole; una fase «arcaica» (presente nella maggior parte delle culture indigene) in cui culto, preghiera e sacrificio compaiono per la prima volta, come conseguenza di un crescente distacco tra umanità e divinità; una fase «storica», in cui per la prima volta il distacco tra sacro e profano è così grande e la società così complessa che i riti mettono in rilievo la salvezza dal mondo piuttosto che l'inclusione in esso e in cui emerge un'*élite* religiosa separata dall'*élite* politica per amministrare i riti ultramondani e specializzarsi in ideali religiosi oppure incarnarli; e infine, fasi «premoderne» e «moderne» della religione (identificate con la cultura occidentale), in cui la salvezza è democratizzata e il rito esteso alla totalità della vita, reso soggettivo e infine dissolto nel secolarismo. Per quanto istruttive, generalizzazioni tanto vaste dimostrano però che è necessaria una debita cautela.

Mary Douglas (1970) ha cercato di caratterizzare le variazioni reperibili nelle religioni a quasi tutti i livelli di complessità, senza tentare monumentali sintesi storiche. Le cosmologie variano a seconda che tendano a sottolineare ruoli chiaramenti delineati e principi basilari dell'universo e della società oppure l'assenza di tali ruoli; esse variano anche nell'identificazione del vero essere nell'ambito di un gruppo o in un singolo individuo indipendentemente dal gruppo. Queste due polarità si combinano a produrre quattro cosmologie di base. 1) I gruppi con un forte senso dei ruoli («griglia») e dell'identità del gruppo tendono a essere fortemente ritualizzati, con riti abbastanza elaborati per demarcare i vari settori della cosmologia e con ricchi e densi simbolismi che definiscono così il peccato e la salvezza sacramentale. Queste religioni vedono i mondi materiale e spirituale come fusi tra loro. 2) I gruppi con una «griglia» molto debole e un debole senso dell'identità del gruppo, d'altro canto, tendono ad avere simboli rituali abbastanza astratti e a servirsi del rito in quanto tale in maniera limitata; dove esiste il rito, questo è orientato verso stati personali di estasi o di esibizione estetica. Un esempio potrebbero essere le comunità contemporanee delle controculture. 3) Le società con una «griglia» debole ma una forte identità di grup-

po tendono a vedere la salvezza come una conquista derivante dall'appartenenza al gruppo; il rito sottolinea le polarità «noi-loro», che, dal momento che non si trovano razionalizzate in nessuna struttura coerente di principi o di regole, tendono verso una forte paura emotiva di «loro» come persone malvage o gruppi al di fuori di qualsiasi ordine comprensibile. Il rito viene spesso utilizzato per l'auto-purificazione o per la contro-magia e nell'ambito del gruppo il rito viene impiegato per sottolineare gli stati estatici soggettivi della *communitas* e per riprodurre la formazione del gruppo. Può esserci un altro tipo di culto, ultramondano, orientato verso la salvezza, come nel Cristianesimo primitivo. I movimenti settari non sono infrequenti per questo tipo. 4) Le culture o gli individui con un forte senso della «griglia» ma deboli per quanto riguarda l'identità del gruppo tipicamente producono un rito finalizzato a scopi personali. In molte società melanesiane di questo tipo, il rito viene impiegato principalmente per incrementare i poteri personali e per sconfiggere i nemici personali, per rendere fertili i propri campi e così via. Se la «griglia» viene interpretata in senso morale, si può avere una visione stoica fredda, impersonale e indifferente alla società, ma al tempo stesso richieste personali. Variazioni di questi quattro tipi fondamentali sono reperibili a ogni livello di complessità culturale e questo non è uno schema storico come quello di Bellah.

L'uso del rito nelle culture moderne varia notevolmente. Possiamo tuttavia fare una serie di affermazioni paradossali. In primo luogo, l'antiritualismo è assai spiccato in molti ambienti, a causa di vari fattori. Il rito si orienta verso l'equilibrio e la stabilità, ma l'era moderna è un periodo di rapidi cambiamenti, anche nell'ambito delle istituzioni religiose. Il rito attinge a esperienze corporee comuni, delle quali si serve per delineare un cosmo comune; tuttavia, le esperienze della vita oggi sono radicalmente mutate e non vi è neanche un parziale accordo nel modo di concepire il cosmo. Le istituzioni religiose come tali «fanno» molto poco in un mondo scientista, secolarizzato. L'esperienza soggettiva e privata è considerata il regno dello spirituale, ma si afferma spesso che il sacro non è mai stato così lontano dalla vita umana attuale. Eppure la ricerca di realtà autentiche continua e quando queste vengono trovate, i riti le riaffermano. Le società occidentali industralizzate generano spontaneamente il rito, così come anche le società comuniste militanti antiritualistiche.

Gran parte dell'attuale dibattito relativo all'impatto del secolarismo sulla religione verte in effetti sulle forme, sull'intensità e sul fine del rito nella vita moderna. Non possiamo in questa sede passare in rassegna la letteratura critica sul secolarismo. Ma si può dire che tale letteratura ha mostrato che la diffusione delle pratiche rituali nelle società occidentali e in quelle comuniste è molto più ampia e più diversa di quanto le statistiche sulla presenza della Chiesa potrebbero suggerire. Specialmente quando prendiamo in considerazione il fulcro strutturale o cosmologico di gran parte del rito religioso, diventa evidente come molte feste comunitarie e nazionali siano di natura autenticamente religiosa.

Lo studio di W. Lloyd Warner sul rito della comunità nella «Yankee City», che abbiamo in precedenza menzionato, lo dimostra. In questi ultimi decenni molto è stato scritto sulla «religione civile» negli Stati Uniti e altrove. Robert Bocock, in uno studio sul rito nell'Inghilterra moderna (1973), ha asserito che un'altra forma di ritualismo nella vita moderna può essere definita rito «estetico». Si trova nelle sale da ballo, nelle gallerie d'arte e negli stadi sportivi e il suo scopo è quello di orchestrare l'esperienza edonista ed estetica della natura di una persona. Tuttavia, più espressamente religiose sono quelle pratiche rituali che derivano da nuovi movimenti religiosi e culti personali, che offrono all'individuo l'elevazione spirituale o l'armonia col mondo: pratiche di meditazione, gruppi di studio teosofico, anche molti dei gruppi di terapia personale che hanno assunto una forma cultuale.

Nell'ambito del mondo comunista, il ritualismo nelle religioni tradizionali è stato in genere condannato, ma si sono sviluppati nuovi riti per integrare la gente nella società e nella visione del mondo marxiste. Come Christel Lane (1981) e Christopher A. P. Binns (1979-1980) hanno documentato, la maggior parte degli aspetti della vita sono ora ritualizzati dallo stato sovietico. Nell'ambito della Cina comunista, dove il desiderio di creare un nuovo mondo, se presente, ha assunto una forma ancora più intensa che in Unione Sovietica, si è sviluppato un rito di trasformazione personale e di autopurificazione, le «sessioni di lotta», che hanno come fine l'«immortalità rivoluzionaria» (i termini sono di Robert Jay Lifton): il penitente cerca di spogliarsi interamente della volontà individuale o del pensiero egocentrico e di immergere il suo volere nel «volere del Popolo», sinonimo dell'inesorabile, impersonale volere dell'universo. Vediamo qui una forma di baratto rituale dell'immortalità non meno intensa di quella richiesta dal classico sacrificio brahmanico.

[Per una discussione di forme specifiche di rito, vedi *CERIMONIE STAGIONALI*, e *RITI DI PASSAGGIO*].

BIBLIOGRAFIA

Riferimenti

E.M. Ahern, *Chinese Ritual and Politics*, Cambridge 1981.

F. Barth, *Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guinea*, New Haven 1975.

I.H.M. Beattie, *On Understanding Sacrifice*, in M.F.C. Bourdillon e Meyer Fortes (curr.), *Sacrifice*, New York 1980.

C.A.P. Binns, *The Changing Face of Power. Revolution and Accomodation in the Development of the Soviet Ceremonial System*, in «Man», n.s. 14 (1979), pp. 585-606; n.s. 15 (1980), pp. 170-87.

M. Bloch, *The Past and Present in the Present*, in «Man», n.s. 12 (1977), pp. 278-92.

R. Bocock, *Ritual in Industrial Society: A Sociological Analysis of Ritualism in Modern England*, London 1973.

E. Cassirer, *Philosophia der symbolism formen*, Berlin 1923-1929 (trad. it. *La filosofia delle forme simboliche*, I-IV, Firenze 1961-66).

J. Cazeneuve, *Les rites et la condition humaine*, Paris 1958.

Mary Douglas, *Purity and Danger*, New York 1966 (trad. it. *Purezza e pericolo*, Bologna 1975).

Mary Douglas, *Natural Symbols*, New York 1970 (trad. it. *I simboli naturali*, Torino 1979).

É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912 (trad. it. *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano 1963).

M. Eliade, *Le mythe de l'étérnel retour*, Paris 1949 (trad. it. *Il mito dell'eterno ritorno*, Torino 1968).

M. Eliade, *Das Heilige und das Profane*, Hamburg 1957 (trad. it. *Il sacro e il profano*, Torino 1967).

E.E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, Oxford 1956 (trad. it. *I Nuer*, Milano 1985, 3ª ed.).

J.W. Fernandez, *Bwiti: An Ethnography of the Religious Imagination in Africa*, Princeton/N.J. 1982.

S. Freud, *Totem und Tabu*, Leipzig-Wien 1913 (trad. it. *Totem e tabù*, Bari 1930).

T.H. Gaster, *Thespis*, New York 1950.

V.P. Gay, *Freud on Ritual*, Missoula/Mont. 1979.

A. van Gennep, *Les rites de passage*, Paris 1909 (trad. it. *I riti di passaggio*, Torino 1981).

R. Girard, *La violence et le sacré*, Paris 1972 (trad. it. *La violenza e il sacro*, Milano 1980).

M. Gluckman, *Les rites de passage*, in M. Gluckman (cur.), *Essays on the Ritual of Social Relations*, pp. 1-52, Manchester 1962.

M. Gluckman, *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*, Chicago 1965 (trad. it. *Potere, diritto e rituale nelle società tribali*, Torino 1977).

E.B. Harper, *Ritual Pollution as an Integrator of Caste and Religion*, in E.B. Harper (cur.), *Religion in South Asia*, Seattle 1964.

R. Horton, *A Definition of Religion, and Its Uses*, in «Journal of the Royal Anthropological Institute», 90 (1960), pp. 201-26.

R. Horton, *African Traditional Thought and Western Science*, in B. Wilson (cur.), *Rationality*, Oxford 1970.

H. Hubert e M. Mauss, *Essai sur la nature et la fonction sociale du sacrifice*, in «L'année sociologique», 2 (1897-1898), pp. 29-138; e in H. Hubert e M. Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, Paris 1909.

A.E. Jensen, *Mythos und Kult bei Naturvolker*, 1951, Wiesbaden 1960 (2ª ed.).

B. Kapferer, *A Celebration of Demons*, Bloomington/Ind. 1983.

W.B. Kristensen, *The Meaning of Religion*, The Hague 1960.

C. Lane, *The Rites of Rulers: Ritual in Industrial Society. The Soviet Case*, Cambridge 1981.

E.R. Leach, *Ritual*, in D.L. Sills (cur.), *International Encyclopaedia of the Social Sciences*, XIII, New York 1968.

G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, 1933, Tübingen 1956 (2ª ed.) (trad. it. *Fenomenologia della religione*, Torino 1975).

G. Leinhardt, *Divinity and Experience. The Religion of the Dinka*, Oxford 1961.

W.A. Lessa e E.Z. Vogt (curr.), *Reader in Comparative Religion*, New York 1958, 1965, 1972, 1979.

C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris 1962 (trad. it. *Il pensiero selvaggio*, Milano 1964).

C. Lévi-Strauss, *L'origine des manières de la table* (*Mythologiques*, III), Paris 1968 (trad. it. *L'origine delle buone maniere a tavola*, Milano 1971).

G. Lewis, *Day of Shining Red. An Essay on Understanding Ritual*, Cambridge 1980.

R.J. Lifton, *Revolutionary Immortality*, New York 1968.

R. Needham, *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification*, Chicago, 1973.

S. Ortner, *Sherpas through Their Rituals*, Cambridge 1978.

R. Otto, *Das Heilige*, Marburg 1917 (trad. it. *Il sacro*, Bologna 1926).

W.E.H. Stanner, *On Aboriginal Religion*, Sydney 1964.

F. Steiner, *Taboo*, New York, 1956 (trad. it. *Tabù*, Torino 1980).

S.J. Tambiah, *Buddhism and the Spirit Cults in North-east Thailand*, Cambridge 1970.

C.H. Toy, *Introduction to the History of Religions*, Boston 1913.

V. Turner, *The Forest of Symbols*, Ithaca/N.Y. 1967 (trad. it. *La foresta dei simboli*, Brescia 1976).

V. Turner, *The Drums of Affliction*, London 1968.

V. Turner, *The Ritual Process*, Ithaca/N.Y. 1969 (trad. it. *Il processo rituale*, Brescia 1972).

V. Turner, *Dramas, Fields and Metaphors*, Ithaca/N.Y. 1974.

A.F.C. Wallace, *Religion: An Anthropological View*, New York 1966.

W.L. Warner, *The Living and the Dead. A Study of the Symbolic Life of Americans*, New Haven 1959.

E.M. Zuesse, *Meditation on Ritual*, in «Journal of the American Academy of Religion», 43 (1975), pp. 517-30.

E.M. Zuesse, *Ritual Cosmos*, Athens/Ohio 1979.

Opere generali

La maggior parte delle introduzioni valide all'antropologia culturale comprendono uno o più capitoli dedicati al rito e alla religione. Un'eccellente panoramica, insolita in quanto attinge a studi sia antropologici che religiosi, è quella di W.R. Comstock (cur.), *Religion and Man: An Introduction*, New York 1971. La panoramica si trova pubblicata separatamente come *The Study of Religion and Primitive Religions*, New York 1972; molto utile

la bibliografia. Le varie edizioni di *Reader in Comparative Religion*, a cura di W.A. Lessa ed E.Z. Vogt (si veda sopra, «Referenze»), costituiscono un'antologia continuamente aggiornata e una rassegna di ricerche antropologiche sul rito. Le bibliografie sono particolarmente ricche e una di esse offre un elenco commentato delle migliori monografie sulle religioni di culture indigene specifiche. Molto utili anche i tre volumi a cura di J. Middleton, antologie di articoli antropologici: *Gods and Rituals*, Garden City/N.Y. 1967; *Myth and Cosmos*, Garden City/N.Y. 1967; e infine *Magic, Witchcraft and Curing*, Garden City/N.Y. 1967.

Per una rassegna storica delle teorie sulla religione e sul rito a partire dall'antichità classica, con particolare attenzione al XIX secolo e alle scuole europee, si veda J. de Vries, *Godsdientsgeschiedenis in vogelvlucht*, Utrecht Antwerpen 1961 (trad. ingl. *The Study of Religion: A Historical Approach*, New York 1967). R. Lowie, *The History of Ethnological Theory*, New York 1937; e E.E Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, Oxford 1965 (trad. it. *Teorie sulla religione primitiva*, Firenze 1971), sono tra i rapporti antropologici più interessanti.

Fino ad ora ho privilegiato l'antropologia. Un valido esempio di come la psicologia freudiana possa trattare delle strutture rituali in modo chiarificante è G. Róheim, *The Eternal Ones of the Dream*, New York 1945. L'opera tratta dei riti degli Aborigeni dell'Australia centrale. Lo psicanalitico *Childhood and Society*, New York 1950, di E. Erikson, mostra la connessione tra rito e giochi. J. Piaget ha riflettuto sul ruolo e sul significato dei giochi nello sviluppo psicologico dei bambini in numerosi lavori, come *La formation du symbole chez l'enfant. Imitation, jeu et rêve, image et représentation*, Neuchâtel-Paris 1945 (trad. it. *La formazione del simbolo nel bambino*, Firenze 1979, 2ª ed.); molte delle sue osservazioni sono in rapporto al rito. Tuttavia, lo studio classico su questo affascinante argomento è J. Huizinga, *Homo Ludens*, Amsterdam 1939 (trad. it. *Homo ludens*, Torino 1946, 1973), scritto in una prospettiva non psicologica, ma umanistica.

Un approccio sintetico, multidisciplinare al rito, che utilizza i contributi di specialisti in varie scienze naturali e sociali nel contesto di una singola teoria sull'evoluzione umana, è E.G. d'Aquili (cur.), *The Spectrum of Ritual: A Bio-Genetic Structural Analysis*, New York 1979.

Lo studio del rito nei termini del suo significato esplicitamente religioso resta prerogativa degli studiosi della storia e della fenomenologia delle religioni; ad esempio, Mircea Eliade, Theodor H. Gaster, W. Brede Kristensen e Gerardus van der Leeuw (cfr. «Riferimenti»).

I principali contributi alla comprensione generale del rito saranno reperibili in studi relativi a tradizioni religiose specifiche, o in opere dedicate alle loro fonti classiche sul rito. Ad esempio, citerei, per quanto concerne la tradizione ebraica, G. Appel, *A Philosophy of Mizvot*, New York 1976; e M. Kadushin, *The Rabbinic Mind*, New York 1965 (2ª ed.); sulla tradizione cattolica, L. Bouyer, *Rite and Man*, Notre Dame/Ind. 1963; e R. Grainger, *The Language of the Rite*, London 1974; sulla tradizione confuciana, il classico *Li Chi* (Il Libro dei Riti), tradotto da J. Legge e curato da Ch'u Chai e Winberg Chai, New York 1967 (la traduzione di James Legge apparve per la prima volta in «Sacred Books of the East», voll. 27 e 28, London 1885); e il commento filosofico di H. Fingarette, *Confucius: the Secular as Sacred*, New York 1972. Nel saggio vi sono riferimenti a opere classiche sul rito induista, disponibili in traduzione inglese. A. Berriedale Keith, *The Karma-Mimamsa*, Calcutta 1921, fornisce un'introduzione generale a questa scuola filosofica, mentre Raj Bali Pandey, *Hindu Samskaras*, Delhi 1969 (2ª ed.), presenta buone intuizioni nell'ambito della tradizionale interpretazione dei riti personali.

Il rito rappresenta un modo di porsi non solo nei confronti degli aspetti positivi della condizione umana, ma anche di quelli negativi. Uno studio recente ha affrontato anche il fenomeno culturale del «feudo» nei termini di teoria rituale: J. Black-Michaud, *Cohesive Force: Feud in the Mediterranean and the Middle East*, New York 1975. Uno dei modi principali di controllare la violenza è quello di ritualizzarla; un esame penetrante delle implicazioni di questo fenomeno è R. Girard, *La violence et le sacré*, Paris 1972 (trad. it. *La violenza e il sacro*, Milano 1980), che abbiamo citato (cfr. «Riferimenti»). Si veda anche E. Becker, *Escape from Evil*, New York 1975; ed Eli Sagan, *Cannibalism: Human Aggression and Cultural Form*, New York 1974, anche se entrambi questi lavori tendono a generalizzare in maniera troppo precipitosa – ad esempio, recenti ricerche mettono in dubbio quasi tutte le relazioni europee sul «cannibalismo selvaggio».

Una rassegna completa degli studi sul rito è quella di R.L. Grimes, *Sources for the Study of Ritual*, in «Religious Studies Review», 10 (1984), pp. 134-45.

EVAN M. ZUESSE

RUOLI SESSUALI. In alcune tribù o gruppi etnici, il ruolo sessuale degli operatori rituali – sacerdoti, sciamani, guaritori, indovini, oracolisti, visionari, profeti, ecc. – può esprimere una sessualità alterata. Alcuni addetti ai riti si abbigliano in modo particolare per simulare, come i travestiti, un cambiamento di sesso, pur mantenendo molte, se non tutte, le attività del proprio sesso biologico. Altri, come i transessuali, mutano quasi completamente sesso sia nel ruolo che nel comportamento. I religiosi che hanno subìto un cambiamento del ruolo sessuale possono rimanere celibi o esprimere la loro sessualità nel matrimonio, nella promiscuità o in qualche altra forma attiva di vita sessuale. Dai testi letterari si possono ricavare, tuttavia, scarse informazioni sulle distinzioni personali o culturali fra travestiti e transessuali. Ma nel presente articolo, più che determinare le definizioni cliniche, interessa sottolineare l'importanza e il significato del cambiamento di sesso in campo religioso.

Quasi sempre il cambiamento di sesso con significato religioso avviene in seguito a una chiamata soprannaturale, tramite sogni o visioni. È raro, invece, che per ragioni religiose si richieda un cambiamento permanente fin dalla nascita. La trasformazione avviene

generalmente durante l'adolescenza o la maturità, accompagnata talvolta da malattia o da possessione. Perciò, quando un individuo subisce un mutamento permanente del sesso, è ritenuto dotato di poteri soprannaturali, tali da influenzare la fertilità, la salute e il benessere di un intero gruppo. Quando non è dovuta a possessione, la trasformazione, nel contesto religioso, ha luogo mendiante un rituale, a indicarne l'importanza per la comunità. Inevitabilmente, l'apparente capacità di porsi in contatto e di controllare il soprannaturale suscita timore reverenziale.

In questo articolo si distingue il cambiamento perenne di sesso da quello occasionale. Quest'ultimo può presentarsi durante i riti stagionali, di fertilità, di mutamento della vita fisica (riti di passaggio), durante cerimonie di guarigione o altri avvenimenti fissi. Il mutamento occasionale spesso evidenzia, ora con comicità ora con aggressività, i valori e i conflitti delle credenze e degli atteggiamenti nei riguardi del sesso all'interno di una comunità. Si tratta di rappresentazioni che hanno generalmente una forma rituale anticipata, pur con un contenuto che provoca spontaneità e animazione.

Qui si studieranno, invece, le reazioni e le credenze di alcuni ambienti culturali circa il mutamento sessuale perenne degli operatori rituali di maggior rilievo. Per reazioni si intendono le emozioni e i sentimenti di fronte a questo problema (timore, rispetto, ironia, sfiducia e così via), mentre le credenze consistono nella convinzione della verità di un fatto o nella percezione della sua realtà (per esempio, molti operatori rituali dopo tale mutamento possono divenire guaritori e stregoni).

Per la verità, in taluni gruppi, i componenti che hanno mutato sesso non assumono ruoli sacri. Ma va al di là dello scopo del presente saggio, se non addirittura della scienza sociale, stabilire quali reazioni e quali credenze conferiscano al mutamento di sesso un significato religioso e quali no. Il nostro scopo è quello di studiare l'influenza reciproca del mutamento, delle reazioni e delle credenze e non il motivo per cui il mutamento di sesso abbia avuto origini cultuali.

Le ricerche dimostrano che nessuna teoria riesce a spiegare la complessa realtà di questo fenomeno. Quindi, oltre a confutare qualsiasi teoria sulle cause del cambiamento di sesso, prenderemo in esame le reazioni religiose e le credenze che lo riguardano in determinati ambienti culturali: Cristianesimo medievale, religioni degli Indiani d'America e una religione della Nuova Guinea.

Pur entro i suoi limiti, questo articolo dimostrerà che, mentre non è possibile formulare alcuna teoria, emerge invece una certa costante nelle reazioni e nelle credenze. Le ricerche permettono di affermare che gli operatori sacri dal sesso mutato sono considerati patrimonio religioso, pubblica risorsa e perfino un bene pubblico: essi infatti hanno messo a frutto il loro mutamento per il bene della comunità. La sessualità diventa una forma di potente qualità rituale astratta di cui disporre per accrescere il beneficio spirituale o soprannaturale.

Aspetti del ruolo sessuale. Ci proponiamo, da un lato, di esaminare quanto sappiamo e quanto ignoriamo sul mutamento del sesso e, dall'altro, di confutare alcune false ipotesi sugli aspetti religiosi del mutamento permanente. Alcune di queste ipotesi partono da una spiegazione biologica e sociale del ruolo del sesso.

Biologia del mutamento di sesso. Per quanto sembrino chiare le teorie e le realtà del sesso, può essere problematica una definizione del sesso biologico. Patricia A. Jacobs (1966) afferma che dal punto di vista anatomico ci sono due sessi, quello del maschio e quello della femmina, con qualche rara apparizione di ermafroditi: persone nate con genitali ambigui, o, anche più raramente, con cromosomi maschili e femminili misti. Alcuni autori hanno erroneamente definito «ermafroditi» quanti si sforzano di apparire in tutto del sesso opposto (transessuali) e quanti, pur abbigliandosi e comportandosi secondo l'altro sesso (travestiti), non ricercano un mutamento biologico, né intendono rinunciare alle attività del proprio sesso.

Le varie società reagiscono in modo diverso nei confronti degli ermafroditi. Secondo l'antropologo Willard Williams Hill (1935), in *The Status of Hermaphrodite and Transvestite in the Navaho Culture*, i Navajo consideravano gli ermafroditi e i travestiti apportatori di benessere per la tribù. Viceversa, come conferma (1961) Marie Delcourt, studiosa del mondo classico, gli antichi Greci mettevano a morte gli ermafroditi. L'antropologo Fitz John Porter Poole (1981) riferisce che ancor oggi i Bimin-Kuskusmin di Papua Nuova Guinea, uccidono i maschi nati con un solo testicolo o con un solo testicolo disceso nello scroto (monorchide anomalo), ma accordano speciali privilegi rituali agli pseudoermafroditi. [Vedi *ANDROGINO*, vol. 4].

Il mutamento di sesso nel contesto sociale. Così come vedono in modi differenti la modifica biologica del sesso, le varie società si pongono in atteggiamenti diversi anche verso la transessualità, il travestitismo ed altre manifestazioni culturali della variazione di sesso. Si manifestano quindi atteggiamenti diversi da cultura a cultura e fra individui di una stessa cultura. Waldemar Borgoraz, etnologo delle popolazioni siberiane, nel suo *The Chukchee* (1904-1909), afferma che gli sciamani che avevano subìto un mutamento sessuale venivano privatamente beffeggiati dai loro compatrio-

ti, ma temuti come stregoni e, quindi, pubblicamente rispettati per i loro grandi poteri magici.

Immagini di figure umane con genitali maschili e femminili insieme possono rivelare un diverso atteggiamento nei confronti delle alterazioni della sessualità. Le figure divise verticalmente (bilateralmente) esprimono spesso un ideale di totalità, di pienezza o di unità politica e sociale. In un saggio di A.J. Busst (1967) si trova una simile raffigurazione di Luigi XIV.

Le figure divise orizzontalmente (lateralmente) il più delle volte esprimono fertilità sessuale ed erotismo, poiché i genitali sono esplicitamente funzionali. Marie Delcourt analizza questa forma di alterazione sessuale nel suo *Hermaphrodite* (1961).

Credenze religiose e ruoli sessuali. Sanzioni religiose, norme e regole definiscono e controllano il comportamento e gli atteggiamenti connessi con i compiti attribuiti al sesso secondo l'anatomia al momento della nascita. Così l'ambiente, i valori e le esperienze influenzano sia i «fatti» percepiti sulla formazione del sesso, che i sentimenti nei confronti del suo ruolo. Il pensiero religioso attribuisce a ciascun sesso, o ad ogni persona che abbia subito il mutamento, poteri mistici diversi, valore spirituale diverso e un diverso grado di purezza o impurità. Margaret Mead, nel suo *Male and Female* (1967), Sherry B. Ortner e Harriet Whitehead (1981), Michelle Zimbalist Rosaldo e Louise Lamphere (1974) sono sensibili e attente al processo culturale e sociale con cui vengono attribuiti valori e limiti al sesso nel contesto sia sociale che religioso. Dal momento che la definizione contestuale del ruolo sessuale varia ampiamente, risulta difficile elaborare teorie che spieghino il ruolo di chi ha subito un mutamento.

Breve panorama delle interpretazioni e delle teorie. I sociologi hanno fatto parecchi tentativi eroici, ma inutili, allo scopo di trovare teorie generali valide per tutti i casi conosciuti. La maggior parte di tali teorie è inaccettabile per quattro ragioni. Vi si riscontrano: ipotesi in cui le variabili culturali non sono dimostrabili; scelte arbitrarie delle variabili alle quali viene ricondotto il comportamento connesso alla modifica del sesso; difficoltà a stabilire una base logica per il mutamento di sesso; incapacità di spiegare le eccezioni. Inoltre, la maggior parte di queste teorie si riferisce a mutamenti da maschio a femmina e non sono direttamente utilizzabili per il mutamento nell'altro senso. Le teorie e le confutazioni possono riassumersi come segue.

1. James G. Frazer, in *Adonis, Attis, Osiris* (1914) (V e VI volume della 3ª edizione di *The Golden Bough*), sostiene che il mutamento di sesso degli operatori rituali maschili ebbe origine dal culto di divinità femminili praticato da gruppi matrilineari. Questi operatori sacri avrebbero obbedito a un ordine delle dee di agire come donne, oppure di assumerne il ruolo o, addirittura, il sesso. I critici di Frazer affermano che non si è mai verificata una derivazione di dee provenienti da organizzazioni matrilineari; che i gruppi hanno sempre adorato divinità di entrambi i sessi, indipendentemente dalla forma di organizzazione prevalente; che la trasformazione di sesso nei ruoli e nel comportamento non è stata collegata a nessuna particolare forma di discendenza. Frazer non spiega perché le dee avrebbero maggiore influenza sulla trasformazione del sesso di quanta ne abbiano gli dei maschili, bisessuati o asessuati. Non spiega inoltre perché le divinità dovrebbero venir considerate la causa prima della trasformazione, prescindendo da altri elementi di carattere religioso, sociale, economico ed ecologico.

2. Hermann Baumann, in *Das doppelte Geschlecht* (1955), ricollega le forme del sesso alla complessità delle credenze religiose. Associa i travestiti delle «società agricole arcaiche» ai gemelli mitologici e alle anime androgine, e i sacerdoti androgini alle culture evolute più antiche e agli dei androgini. Ma numerose sono le obiezioni a queste teorie. Anzitutto, i suoi modelli di diffusione e di evoluzione della religione poggiano su testimonianze molto discutibili. Come Frazer, tralascia di spiegare perché le credenze sugli dei e sulle anime avrebbero dovuto prescindere da altre variabili sociali e religiose legate all'istituzione delle figure con sesso mutato. Infine, le teorie sulla diffusione non danno un'analisi adeguata di quelle stesse figure nel contesto culturale e religioso. Gli studiosi hanno criticato l'interpretazione delle fonti fatta da Baumann (cfr. più sotto Gisela Bleibtreu-Ehrenberg). Nella sua rassegna ha dato scarso peso agli indigeni nordamericani e ai loro multiformi e svariati operatori religiosi dal sesso cambiato (*berdache*). Italo Signorini, in *Travestitismo e omosessualità istituzionalizzati nel Nord America* (1972), trova nel lavoro di Baumann nuovi argomenti utili, senza tuttavia rielaborarli.

3. Gisela Bleibtreu-Ehrenberg, in *Homosexualität und Transvestition im Schamanismus* (1970), dopo aver stroncato il lavoro di Baumann per l'uso improprio delle fonti e per la scarsa logica delle argomentazioni, afferma che il travestitismo è più diffuso nelle culture dove sono presenti gli «sciamani della possessione», più propriamente inclini a identificarsi con una divinità femminile. Ma, anche in questo caso, si pone lo stesso problema che per Frazer e Baumann: perché mai il travestitismo dovrebbe venire attribuito a divinità femminili? Perché mai dovrebbero isolarsi alcune particolari divinità femminili in un pantheon i cui dei hanno molteplici attributi? Bleibtreu-Ehrenberg sostiene una teoria erronea, secondo cui il *berdache*

sceglierebbe il suo destino come rifiuto dell'ideale del maschio aggressivo, tipico di certi gruppi indigeni nordamericani, e per scansare quindi i pericoli e le tensioni della guerra. Teoria già avanzata da Jeannette Mirsky in *The Dakota* (1937) e ripresa da Royal Hassrick in *The Sioux. Life and Customs of a Warrior Society* (1964), e da Donald G. Forgey in *The Institution of Berdache among North American Plains Indians* (1975). Charles Callender e Lee M. Kochems, in *The North American Berdache* (1983), dimostrano con abbondanti testimonianze che in queste tribù un uomo poteva optare per una vita da «fallito», senza dover cambiare abitudini sessuali. Il *berdache* era spesso persona eccezionale, dalla conversazione brillante, uno specialista rituale, tutte caratteristiche che non corrispondono a quelle del codardo disprezzato ed emarginato. Inoltre la teoria di cui sopra non spiega la presenza del *berdache* nelle tribù pacifiche e neppure il fenomeno delle donne *berdache*, che si comportavano come maschi, partecipavano alla guerra e ad altre attività tipicamente maschili, ivi comprese le visioni e l'autorità della sfera religiosa maschile.

4. Robert L. Munroe, John W.M. Whiting e Donald J. Halley, in *Institutionalized Male Transvestism and Sex Distinctions* (1969), ipotizzano che le società con «distinzioni di sesso minime» tollerino il travestitismo maschile istituzionalizzato più di quanto non facciano le società con «nette distinzioni di sesso». Gli autori non chiariscono perché abbiano stabilito sette categorie rispetto alle distinzioni di sesso riscontrabili fra gli esseri umani. E, fatto anche più importante, la loro ipotesi che nelle società con distinzioni di sesso minime sia possibile per i maschi cambiare abitudini sessuali senza incontrare difficoltà non è comprovata dalla realtà. Affermare che una società abbia «sentito» più di un'altra l'alterazione di queste distinzioni sessuali, presuppone una conoscenza delle reazioni emotive ben più approfondita di quella di cui dispongono oggi gli antropologi. La realtà etnografica dimostra che, a prescindere dalle distinzioni rigide o permissive sul sesso, tutti i gruppi presentano posizioni ben chiare e definite, talora deplorate, ma sempre cariche di valori culturali, nei riguardi dei travestiti e del comportamento difforme dal proprio sesso. Nel loro saggio, questi autori non considerano neppure la forte componente religiosa dell'attribuzione dei ruoli ai maschi di sesso cambiato.

Come abbiamo detto più sopra, la ricerca di cause relativamente semplici per interpretare un fenomeno così complesso come il comportamento rituale e l'atteggiamento religioso dei gruppi di fronte alla trasformazione del sesso, può solo portare a risultati poco attendibili. Il problema è se si possa sondare come appaiono queste anomalie al pensiero umano e come la sessualità anomala diventi per la comunità una risorsa, un contributo al bene comune.

Casi di trasformazione rituale del sesso. Condurre uno studio comparativo dell'ampiezza sopra accennata richiederebbe ben più dei raffronti convalidati di cui disponiamo oggi. La cautela suggerita dall'antropologo E.E. Evans-Pritchard (1965) è opportuna specialmente in questo particolare argomento. Perciò gli argomenti citati in questo articolo sono stati tratti dalle fonti etnologiche e storiche più seriamente documentate.

Trasformazioni del sesso e devote cristiane. Sebbene la Bibbia si pronunci apertamente sull'abbigliamento più appropriato a ciascuno dei sessi, le sue parole sono state via via adattate da ciascuno al proprio ambiente. *Deuteronomio* 22,5 dichiara: «La donna non si metterà un indumento da uomo, né l'uomo indosserà una veste da donna, perché chiunque fa tali cose è in abominio al Signore tuo Dio». Prendendo l'ammonizione alla lettera, la fedele di una setta cristiana degli Stati Uniti, in questo secolo, si rifiutò di indossare una tuta protettiva contro i reagenti chimici durante il lavoro in fabbrica. Un comma della legge sulla libertà di culto le consentì di trasformare i calzoni in una lunga gonna. Per questa donna, l'insegnamento religioso fissava i dettami del comportamento e i codici di abbigliamento del suo sesso.

A dispetto del *Deuteronomio*, lo storico Vern L. Bullough (1974, 1980) rivela che alcune sante leggendarie del primo Medioevo vestivano e vivevano come monaci e asceti, rifuggendo le abitudini mondane dell'uno e dell'altro sesso. Pelagia di Antiochia, danzatrice e prostituta convertitasi al Cristianesimo, visse con abiti maschili fino alla morte, e solo allora si scoprì il suo vero sesso. Un'altra credente, Margherita, fuggì dalla stanza nuziale per diventare il monaco Pelagio e poi priore di un monastero. Espulsa con l'accusa di aver reso madre la guardiana, mantenne il segreto della propria identità e morì da eremita in solitudine; solo allora se ne riconobbe l'innocenza. Altro esempio di accusa di paternità, seguito da proclamazione di innocenza e santità, fu quello della monaca ascetica Marina (Marino). Questo e altri esempi portarono Bullough a concludere che alcune donne cercarono di raggiungere il livello morale e spirituale che in quell'epoca era riconosciuto solo agli uomini. Evidentemente la Chiesa non disprezzava questi comportamenti.

Per contro, Bullough fa notare che non si hanno notizie di uomini travestiti divenuti santi. Infatti, non avrebbero certo guadagnato in santità, travestendosi da donne, allora considerate di grado inferiore rispetto all'uomo e sessualmente meno continenti; in questo si-

stema di credenze il travestimento maschile poteva essere utile solo per scopi lascivi.

Marie Delcourt (1961) suggerisce che queste antiche leggende possano avere spinto Giovanna d'Arco (circa 1412-1431) a indossare abiti maschili, quando obbedì alle voci dei santi Margherita, Caterina e Michele. Bullough (1974, 1980) è d'accordo con questa ipotesi. Si dovrà aggiungere che Giovanna, a differenza delle prime cristiane, prese la spada e agì nella sfera secolare e politica maschile. Yvonne Lanhers (1974) ritiene che la grande eresia di Giovanna può essere stata quella di ignorare l'autorità della Chiesa, obbedendo direttamente alle voci dei santi e divenendo così l'interprete diretta di Dio per salvare la Francia dagli Inglesi. Sarebbe bastato questo per farla ripudiare dalla Chiesa, qualunque fosse stato il suo abbigliamento. La sua tenuta militare la rese popolare, ma costituì una delle accuse principali per tacciarla di stregoneria e di eresia.

Le devote cristiane risposero in modi diversi all'esplicito codice biblico dell'abbigliamento, e quindi del comportamento secondo il sesso. L'operaia americana citata più sopra rifiutò le indulgenti distinzioni sull'abbigliamento dei due sessi caratteristiche dei suoi giorni. D'altro canto, le sante del primo Medioevo contravvennero alle inflessibili distinzioni fra i due sessi, adottando il vestiario religioso maschile (evidentemente diverso dagli abiti laici) e Giovanna d'Arco sottolineò il suo stato, unico agli occhi dei Francesi, indossando una pittoresca tenuta maschile, ma rispondendo all'appellativo di «Pulzella».

Giovanna e la donna del XX secolo si servirono dell'abito per distinguersi dai contemporanei ed evidenziare il legame con Dio. Per contro, le prime sante medievali adottavano il travestimento per accrescere la propria santità, e le reazioni al loro cambiamento di sesso, vissuto in completo segreto, avvenivano solo dopo la loro morte. Giovanna e la donna del XX secolo misero in risalto l'importanza del cambiamento di sesso per ostentare la loro fede religiosa, mentre le prime sante si trasformarono per adeguarsi all'opinione corrente.

Non sarà che quando mutano o entrano in conflitto credenze e atteggiamenti, come nel caso di Giovanna, il cambio di sesso acuisce il timore e la riluttanza di fronte a tali mutamenti religiosi?

Secondo Bullough (1980), Giovanna era comunque destinata a soccombere, avendo preteso di competere con gli uomini sul piano sociale. Ma questo non basta a spiegare l'ostracismo che ebbe a subire: se così fosse, le antiche sante travestite potevano venir condannate al momento della morte, quando si scoprì il loro vero sesso. Profondamente diverso era l'ambiente sociale dei due casi di travestimento. I primi cristiani dovevano ancora consolidare la loro fede, difenderla e definirla contro la rivalità del paganesimo. Le prime sante esercitarono la loro volontà individuale per rafforzare l'ordine religioso sociale e sessuale, contraffacendo il proprio sesso. Le eroine dell'epoca confermarono l'insegnamento della Chiesa che attribuiva maggior valore spirituale agli uomini che alle donne. Sotto false spoglie, queste sante sfidarono la gerarchia dei sessi, come fece Giovanna, ma, diversamente da lei, sdegnarono il potere sociale e politico, proprio come tanti altri umili monaci ed eremiti. Quando alla loro morte i contemporanei scoprirono la loro identità, giudicarono che esse avevano trasceso la loro femminilità intrinsecamente meno pura, e affermato così le credenze e le opinioni dei primi cristiani.

Quando invece Giovanna esercitò la volontà personale per contrapporsi all'ordine religioso, politico e sociale costituito ed esprimere la sua fede religiosa, si rese vulnerabile di fronte a quanti erano pronti a considerarla una strega sessualmente pervertita, responsabile di ogni disgrazia, malattia o anormalità. Secondo Hugh R. Trevor-Roper (1967), fra questi «pervertiti» si annoveravano eretici e censori dell'istituzione religiosa.

Per Giovanna, la condanna a morte fu la conseguenza di non aver potuto dimostrare che il suo fine politico e l'abbigliamento maschile erano al servizio di una forza divina e non satanica. Stavano allora cambiando le idee sulle gerarchie sociali, ma non quelle a riguardo dell'abbigliamento e della sessualità di una donna cristiana. Questa la causa del disagio provocato da Giovanna fra i suoi nemici. L'operaia moderna che esercitò la sua volontà individuale per esprimere le proprie credenze religiose in un ambito di lavoro secolare, poté soddisfare la propria volontà senza pericolo per la comunità. Anzi, essa ritornava a un più severo sistema di credenze cristiane, nonostante le opinioni correnti sull'abbigliamento e la santità. In ogni epoca del Cristianesimo, il travestitismo (o il suo rifiuto) ha sconcertato e stupito i contemporanei. E che dire allora delle tribù indiane d'America che il travestitismo avevano istituzionalizzato?

Il berdache. Charles Callender e Lee M. Kochems, nel loro *The North American Berdache* (1983), hanno classificato i moltissimi casi di *berdache* istituzionalizzati nell'America tribale. Tradizionalmente, il *berdache* (etimo incerto) era guida rituale, figura sacra e, in alcuni casi, sciamano. Il *berdache* praticava il travestitismo in gradi diversi e, a volte, compiva atti manifesti di trasformazione sessuale. Qualcuno era omosessuale, altri non lo erano, almeno apparentemente. Qualcuno aveva moglie e figli e combatteva in guerra.

Anche Harriet Whitehead ha trattato del *berda-*

che nelle varie tribù in *The Bow and the Burden Strap. A New Look at Institutionalized Homosexuality in Native North America* (in Ortner e Whitehead, 1981, pp. 80-115). Più che sulla funzione religiosa, l'esame è condotto sul ruolo culturale, ecologico ed economico di queste figure; taglio che sarebbe utile per un esame approfondito del *berdache* nel contesto sociale.

Un altro punto di vista, quello di James Steel Thayer in *The «Berdache» of the Northern Plains. A Socioreligious Perspective* (1980), applica la teoria del *Purity and Danger* (1966) di Mary Douglas al *berdache* maschio delle Pianure settentrionali (e non alle stesse figure femminili). La Douglas afferma che le forze e i poteri creativi si scatenano quando i confini delle categorie concettuali (quali le categorie del sesso) vengono contrastati, confusi e in qualche modo minacciati. Per cui gli operatori rituali che in certe culture si presentano con sesso mutato, continuano la confusione sessuale in un contesto religioso e sociale e divengono temibili, pericolosi e sacri. Queste teorie sarebbero meglio applicabili al *berdache* se le ricerche storiche e antropologiche precedenti fornissero sostanziali informazioni sui poteri e i doveri religiosi di cui il *berdache* disponeva.

In realtà conosciamo ben poco dei suoi compiti religiosi e della sua autorità, ma sembra che facesse da mediatore fra i due sessi (come presso i Cheyenne) o fra l'umano e il soprannaturale, in veste di sciamano (come presso i Sioux). Mentre per alcuni autori contemporanei il *berdache* dei Sioux era un reietto beffeggiato (cfr. Callender e Kochems, 1983, pp. 461s.), l'antropologo William K. Powers è perentorio nell'asserire che nessun valore non indiano ha alterato quello che una volta era il *wakan*, o stato benedetto, del «berdache». Il *berdache* può quindi essere un esempio della teoria della Douglas che il confondere una categoria come il sesso può costituire tanto un arricchimento che una minaccia.

Generalmente gli Indiani obbedivano alla chiamata, ricevuta in sogno o in una visione, di diventare «berdache». Thayer (1980) paragona il *berdache* ad altre figure sacre e a certi ruoli eccentrici suggeriti dalle visioni: fra i tanti, il buffone sacro, i maghi dell'amore, gli sciamani (per ulteriori informazioni etnografiche, cfr. James Owen Dorsey, *A Study of Siouan Cults*, 1890; Clark Wissler, *Societies and Ceremonial Associations in the Oglala Division of the Teton-Dakota*, 1916; William K. Powers, *Oglala Religion*, 1977, accurata interpretazione moderna dei lavori etnografici precedenti). Inoltre, il *berdache* era spesso considerato il più raffinato degli artigiani e, se donna, la lavoratrice più indefessa e la guaritrice più esperta.

Secondo Claude E. Schaeffer, *The Kutenai Female Berdache. Courrier, Guide, Profetess, and Warrior* (1965), studio acuto e ricco di dettagli storici, la donna *berdache* assume prima il ruolo mascolino, acquisendo poi fama per la forza d'animo, la forza fisica e morale. Schaeffer descrive così anche la donna capo dei Crow. Anche qui, la scarsità di notizie storiche e religiose non consente una valutazione adeguata del ruolo sacro della donna *berdache* fra la sua gente, mentre non ci sono dubbi sulla sua esistenza.

Finora nessuno studioso ha analizzato la funzione del *berdache* nel contesto cultuale e sciamanico, così da chiarire fino a che punto il cambiamento di sesso riflettesse le nozioni religiose associate alla sessualità, alla fertilità e al benessere della tribù. Di grande interesse può risultare il parallelo fra il grande potere religioso delle donne anziane non più fertili e il *berdache* maschio, che non può partorire.

Maschio o femmina che sia, il tratto universale di questo individuo di sesso cambiato è appunto la trasformazione di un dato biologico basilare in un aspetto sessuale di grande ambiguità. Il *berdache* volgeva la propria caratteristica sessuale in potere spirituale, che veniva a sua volta considerato una forma di bene comune prezioso. La sessualità del *berdache* abbandonava la sfera del privato per entrare in quella del bene pubblico.

Altre notevoli trasformazioni sessuali. Il cambiamento di sesso per il bene comune si diffonde dagli sciamani della Siberia ai loro villaggi. Tutti gli sciamani, maschi o femmine, creano degli speciali poteri di comunicazione con il mondo soprannaturale, mediando fra gli umani e le forze invisibili. Secondo l'ampio lavoro di Mircea Eliade, *Le Chamanisme* (1951), gli sciamani attuano la fusione di opposti quali il regno umano e quello soprannaturale. Per Eliade, gli sciamani in abiti femminili, o con un comportamento femminile uniscono gli opposti maschio/femmina. Venne accertata una grande frequenza di casi fra i Chukchi siberiani, da parte di Bogoraz (1904-1909), e fra gli Iukagiri, ad opera di Waldemar Jochelson (1926). Bogoraz ha anche citato casi di donne che vestivano e agivano da uomini.

In Indonesia, presso i Dayaki di terra e di mare, gli operatori rituali e i guardiani di oggetti sacri vivevano e vestivano come donne. In *Ngaju Religion* (1946), l'antropologo Hans Schärer, descrive come i travestiti rituali detti *basir* riuniscano in sé gli opposti cosmici di maggiore importanza: cielo/terra, terra/mare, destra/sinistra e maschio/femmina.

Dovremo ora occuparci della donna che, per il bene del suo popolo, viene trasformata dal villaggio in andro-

gino asessuato e in potente operatore rituale, come accade fra i Bimin-Kuskusmin di Papua Nuova Guinea.

L'operatrice rituale dal sesso cambiato presso i Bimin-Kuskusmin. Si tratta di un caso studiato dall'antropologo John F. Porter Poole (1981), che contribuisce alla scarsa letteratura sulla trasformazione sessuale della donna. Il fatto che la letteratura riporti molti più casi di uomini che di donne può riflettere un fenomeno sociale o semplicemente una inesattezza delle ricerche. Ancor più che l'importanza della descrizione, il caso studiato da Poole presenta un'approfondimento dell'indagine e un acume tali da imporsi come modello per futuri studi più accurati.

Esiste una differenza fondamentale fra la donna androgina e gli altri operatori rituali dal sesso cambiato, siano essi il *basir* indonesiano o il *berdache* degli Indiani delle Pianure. Essa non è stata chiamata al suo compito da sogni o visioni, è stata invece ingaggiata e trasformata dai capi rituali (di entrambi i sessi) del suo clan per renderla atta al suo ufficio. Come per le prime sante cristiane, il suo nuovo sesso rappresenta un ideale di ascetismo controllato piuttosto che di sessualità sfrenata. Come nel caso del *berdache*, il ruolo è un'istituzione approvata, ma per queste popolazioni della Nuova Guinea è ancor più vitale per il mantenimento della vita rituale, religiosa, sociale.

Analizzando la figura di questa donna sacra (*waneng aiyem ser*), detta «madre maschio» (*auk kunum imok*), Poole ne esamina la realtà fisica. In quasi tutte le tribù dei Bimin-Kuskusmin di Papua si trovano due «madri maschio» ritualmente androgine e profondamente sacre. I membri di queste tribù risalgono tutti a un antenato comune nella linea paterna; tutte le tribù più numerose sono, infatti, patrilineari. I Bimin-Kuskusmin credono che, come tutti gli altri esseri umani, la «madre maschio» riunisca nel proprio corpo le sostanze maschili e quelle femminili. Le sostanze maschili sono forti, dure e interne, mentre quelle femminili sono deboli, molli ed esterne, le prime a decomporsi dopo la morte. Diversamente dalle altre donne e, in particolare, dalle mogli estranee alla linea paterna, che sono «sfrenate», pericolose e immorali, la «madre maschio», non più sposata né mestruata, non può più contaminare l'uomo provocando la perdita del seme nell'atto sessuale o con la perdita del liquido mestruale. Essa impersona al più alto grado il legame spirituale positivo della linea paterna, che gli uomini condividono con le loro sorelle patrilineari, di cui essi controllano il sangue mestruale e la fertilità (cosa impossibile con le loro mogli non patrilineari).

La «madre maschio» riceve l'iniziazione al suo ruolo unicamente dalle altre «madri maschio» del clan, attraverso una serie di riti che rimuovono simbolicamente tutte le tracce del suo sangue mestruale. Essa apprende solo una parte del sapere sacro maschile, essendole, infatti, precluso l'accesso alle conoscenze più profonde. Alla morte, nel suo teschio, posto nella casa del culto maschile, si pratica un foro attraverso il quale potrà riempirsi del sapere maschile, prima negato. In vita riceve un nome maschile e un nome sacro e può indossare alcuni, ma non tutti, gli addobbi maschili. Le sono concessi alcuni cibi e alcuni privilegi riservati ai maschi, da cui sono escluse le altre donne, ma vive isolata dalla vita comune per non venir contaminata da donne e uomini non consacrati.

Ritualmente ella controlla e ridà equilibrio alle sostanze maschili e femminili; inoltre governa ritualmente lo sviluppo della discendenza, proteggendo i piccoli nati ed allevati da madri biologicamente non patrilineari ed esposti alla contaminazione del loro sangue. Mette in grado di purificarsi i piccoli, non ancora abbastanza «puri», e contribuisce ad allontanare dalla loro vita le crudeli madri-streghe non patrilineari: donne così perfide da non poter essere controllate neppure dai loro fratelli patrilineari.

La «madre maschio» opera come maschio patrilineare in ambiti in cui gli uomini comuni sarebbero soggetti a una grave contaminazione, come durante la nascita del figlio del fratello patrilineare oppure al momento del menarca, grandemente impuro per uomini e donne. Funge anche da donna patrilineare nei riti sacri maschili, cui le donne comuni non sono assolutamente ammesse. Quando gli iniziati le passano strisciando sotto le gambe, essi vengono partoriti simbolicamente dalla «madre maschio». Per questo rito, ogni «madre maschio» è abbigliata in modo simile alla figura travestita degli antenati ermafroditi divinizzati. Con questa iniziazione, i ragazzi «nascono» al mondo degli adulti, senza la contaminazione del sangue versato dalla madre durante il parto biologico.

La «madre maschio» fa, dunque, quello che nessun uomo osa fare, né alcuna donna può fare, per incrementare la generazione patrilineare di prole non contaminata dalle madri non patrilineari. La «madre maschio», sterile e non contaminata, rappresenta tutto quanto i maschi Bimin-Kuskusmin desiderano controllare nella donna, ma che non possono se vogliono anche procreare, non essendo consentita l'unione con le sorelle. Là dove il sangue mestruale, lo sperma e altre sostanze del corpo possono contaminare, la «madre maschio» può ritualmente mediare e neutralizzare i pericolosi elementi inquinanti. Con questa analisi, Poole dimostra che le credenze e il contegno verso il sesso fluiscono in un'espressione rituale, così come le sostanze del corpo.

Ad un certo punto Poole si riferisce alla «madre ma-

schio» come ad un «manufatto». Infatti coloro che si presentano con una trasformazione del sesso sono spesso associati a manufatti significativi: il *berdache* delle Pianure americane è associato alle splendide opere delle sue mani guidate dagli spiriti; il *basir* agli oggetti sacri del culto; l'ermafrodito navajo al benessere e alla dovizia della sua famiglia. Quindi, per alcune comunità, la trasformazione sessuale diviene una forma di bene religioso, una fonte di potere, un patrimonio raro e prezioso da controllare e «sfruttare» oculatamente. Come ogni risorsa rara, essa va rinnovata quando comincia a scarseggiare per l'inquinamento o per l'uso rituale. Secondo altri, questa risorsa può essere, come l'uranio, benefica o pericolosa, come lo fu il travestimento per Giovanna d'Arco.

Conclusione. Le operatrici rituali dei Bimin-Kuskusmin mettono la propria sessualità al servizio del bene comune, come le sante e il *berdache*. È probabile che, ove l'operatore rituale consolidi le credenze e il comportamento già esistenti, la trasformazione sessuale diventi un'istituzione benefica, come per i Dayaki, i Bimin-Kuskusmin e, nel caso del *berdache*, per i Cheyenne, i Sioux e i Navajo. È anche probabile che se l'operatore rituale finisce immischiato in qualche rivolgimento sociale o politico, la sessualità alterata possa costituire una minaccia.

Presso i Chukchi siberiani, per esempio, lo sciamano travestito è oggetto di derisione e scherno, ma contemporaneamente si crede che possieda un alto potere spirituale. A differenza della «madre maschio» dei Bimin-Kuskusmin, comunque, il travestito non si integra nel clan, né consolida i matrimoni. In realtà questo sciamano rifiuta il matrimonio intertribale come fonte di integrazione sociale, «sposando» un membro dello stesso sesso biologico: lo sciamano travestito non riceve una donna da un'altra tribù per mezzo di uno scambio, perché si unisce a un compagno del suo stesso sesso.

Potremmo supporre anche che la trasformazione sessuale, come istituzione riconosciuta, sia più legata al benessere e agli oggetti sacri di quanto non lo sia la trasformazione sessuale che diviene agente di cambiamenti conflittuali, dove l'associazione con l'abbondanza materiale è meno evidente. Supposizione che potrebbe essere suffragata solo con maggiori informazioni sul mutamento sessuale di quante se ne abbiano a disposizione attualmente. Occorreranno altri studi circostanziati come quello di Poole per vedere come interagisce la comunità con l'operatore rituale sessualmente trasformato. Si dovrà ora porre maggiore attenzione ai poteri e alle responsabilità degli operatori rituali sessualmente trasformati e ai loro riti cultuali. Il valore attribuito alla loro spiritualità va interpretato in rapporto con quello di altri operatori rituali della comunità.

Troppo spesso, specie nel passato, il mutamento di sesso è stato additato come anomalia. In realtà, rappresenta una forma di sessualità alternativa permessa, se non prevista, dalle credenze e dall'etica di queste culture. Etica e credenze che richiedono indagini approfondite, così che le ipotesi desunte da casi singoli si fondino su testimonianze più complete.

BIBLIOGRAFIA

In letteratura abbondano esempi di uomini e donne sessualmente trasformati che hanno importanti funzioni religiose per la loro comunità. Salvo rare eccezioni, pochi studiosi si erano occupati di questo tipo di capi spirituali nel loro contesto religioso, evidenziandone obblighi e responsabilità. Scarse sono anche le informazioni sui pareri e i comportamenti culturali nei riguardi dell'ambiguità sessuale nel contesto religioso; si tratta generalmente di descrizioni schematiche, con indicazioni poco chiare da parte degli autori e sulle fonti e sul metodo di interpretazione. Le opere sottoelencate forniscono solo descrizioni e non sono accompagnate da commenti. Opere più autorevoli sono state esaminate criticamente nel corso del nostro articolo. Sono state aggiunte note ai lavori di una certa importanza non inclusi nel testo di cui sopra.

H. Baumann, *Das doppelte Geschlecht*, Berlin 1955.

Gisela Bleibtreu-Ehrenberg, *Homosexualität und Transvestition im Schamanismus*, in «Anthropos», 65 (1970), pp. 189-228.

W. Bogoraz, *The Chukchee*, Leiden 1904-1909.

W. Bogoraz, *Chukchee Mythology*, Leiden 1910. Non viene esaminata la serie di trasformazioni sessuali dovute a ragioni soprannaturali nel contesto del ruolo sessuale. A parte i commenti critici, questa etnografia è utile a chi voglia indagare seriamente la trasformazione sessuale nel contesto religioso.

V.L. Bullough, *Transvestites in the Middle Ages*, in «American Journal of Sociology», 79 (1974), pp. 1381-94.

V.L. Bullough, *Sexual Variance in Society and History*, Chicago 1980.

A.J. Busst, *The Image of the Androgyne in the Nineteenth Century*, in T. Fletcher (cur.), *Romance Mythologies*, London 1967.

C. Callender e L.M. Kochems, *The North American Berdache*, in «Current Anthropology», 24 (1983), pp. 443-70, con ampia casistica e un'accurata analisi del complesso ruolo sociale, sessuale e religioso del *berdache*.

Marie Delcourt, *Hermaphrodite. Myths and Rites of the Bisexual Figure in Classical Antiquity*, London 1961.

Mary Douglas, *Purity and Danger*, New York 1966 (trad. it. *Purezza e pericolo*, Bologna 1975).

M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques de l'extase*, Paris 1951 (trad. it. *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Roma-Milano 1953; Roma 1974).

E.E. Evans-Pritchard, *The Comparative Method in Social Anthropology*, in *The Position of Women in Primitive Societies and Other Essays in Social Anthropology*, New York 1965, pp. 13-36.

D.G. Forgey, *The Institution of Berdache among the North American Plains Indians*, in «Journal of Sex Research», 11 (1975), pp. 1-15.
R.B. Hassrick, *The Sioux. Life and Customs of a Warrior Society*, Norman/Okla. 1964.
W.W. Hill, *The Status of the Hermaphrodite and Transvestite in Navaho Culture*, in «American Anthropologist», 37 (1935), pp. 273-79.
Patricia A. Jacobs, *Abnormalities of the Sex Chromosomes in Man*, in «Advances in Reproductive Physiology», 1 (1966), pp. 61-69.
W. Jochelson, *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus*, 1926, New York 1975.
Yvonne Lanhers, *Joan of Arc*, in *Encyclopaedia Britannica (Macropaedia)*, Chicago 1974 (15ª ed.).
Margaret Mead, *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, London 1935.
Jeannette Mirsky, *The Dakota*, in M. Mead (cur.), *Cooperation and Competition among Primitive Peoples*, New York 1937, pp. 382-427.
R.L. Munroe, J.W.M. Whiting e D.H. Hally, *Institutionalized male Transvestism and Sex Distinctions*, in «American Anthropologist», 71 (1969), pp. 87-91.
S.B. Ortner e H. Whitehead, *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge 1981.
F.J.P. Poole, *Transforming 'Natural' Woman. Female Ritual Leaders and Gender Ideology among Bimin-Kuskusmin*, in Sherry B. Ortner e Harriet Whitehead (curr.), *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge 1981, pp. 116-65.
Rosaldo Michelle Zimbalist e Louise Lamphere, *Women, Culture and Society*, Stanford/Calif. 1974.
C.E. Schaeffer, *The Kutenai Female Berdache. Courier, Guide, Prophetess and Warrior*, in «Ethnohistory», 12 (1965), pp. 193-236. L'argomento è trattato con completezza; ottimo l'uso delle fonti primarie.
H. Schärer, *Ngaju Religion. The Conception of God among a South Borneo People*, 1946, The Hague 1963.
I. Signorini, *Travestitismo e omosessualità istituzionalizzata nel Nord America*, in *Atti del* XL *Congresso Internazionale degli Americanisti*, Genova 1972, II.
J.S. Thayer, *The Berdache of the Northern Plains. A Socioreligious Perspective*, in «Journal of Anthropological Research», 36 (1980), 287-93.
H.R. Trevor-Roper, *The European Witch Craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, in *The Crisis of the Seventeenth Century. Religion, the Reformation, and Social Change*, New York 1967, pp. 90-192.

PRISCILLA RAHUN LINN

SACERDOZIO. L'uso interculturale dei termini *sacerdote* (o *prete*) e *sacerdozio* è un esempio di voce comune adottata nella trattazione moderna della religione. È frequente il caso di vocaboli con significato e origine linguistica europea passati nella trattazione di fenomeni comuni a tutto il mondo. Con questa premessa sarà, in molti casi, possibile afferrare con maggiore chiarezza non solo la terminologia, ma anche l'argomento a cui viene applicata.

Uso occidentale. Nell'uso occidentale si può distinguere nel termine *sacerdote* un significato centrale identificabile mediante due fattori. Innanzitutto, il sacerdote celebra riti sacrificali, normalmente in un luogo fisso come l'altare. Egli opera, inoltre, da specialista per conto di una comunità o congregazione. Quando i due fattori coesistono, si tratta di sacerdozio in senso stretto o ristretto.

Di fatto, il senso stretto del termine *sacerdote* prevalse prima dell'epoca moderna, che ne ha invece recentemente introdotto un uso più ampio e complesso. Questa evoluzione è legata all'area religiosa e concettuale dell'Occidente cristiano, in cui si è imposta la terminologia latina e dei suoi derivati. Quanto alle tradizioni ebraico-cristiane occidentali, tale concetto si chiarisce se consideriamo le circostanze in cui il termine *sacerdote* non viene usato. I due casi più importanti sono quello ebraico e quello protestante.

Per l'Ebraismo, il sacerdozio si colloca nella tradizione biblica con un ruolo ben preciso e centrale, una delle sue caratteristiche principali essendo l'offerta di sacrifici. I sacerdoti eseguivano il rito sacrificale a un altare e, dal VII secolo a.C. in poi, la cerimonia divenne prerogativa esclusiva del tempio di Gerusalemme. Alla distruzione del Tempio, la pratica sacrificale cadde in disuso e non vi furono più sacerdoti attivi, anche se in alcune famiglie permaneva il sacerdozio ereditario. La guida religiosa della sinagoga, sostituitasi al tempio, passò ai rabbini in funzione del loro essere maestri. In Israele, l'antico sacrificio animale perdura solo nella piccola comunità dei Samaritani, i cui officianti, ancor oggi, sono chiamati appunto sacerdoti. Nel contesto ebraico i termini che corrispondono a *sacerdote* implicano generalmente l'offerta sacrificale; in assenza del sacrificio il concetto è considerato inapplicabile.

Neppure i protestanti usano il termine *sacerdote* per il loro clero (l'uso della comunità anglicana è più vicino alla concezione della Chiesa cattolica che a quella protestante). Per la concezione protestante, tuttavia, il sacerdozio può definirsi «sacerdozio di tutti i credenti». Secondo questa visione, ogni membro della comunità è sacerdote di se stesso e può comunicare direttamente con Dio. L'aspetto saliente di questo concetto riguarda, quindi, il ruolo del sacerdote quale officiante intermediario e non quale esecutore di sacrifici. Nel rifiutare il termine *sacerdote* per designare il loro clero, la maggior parte dei protestanti intesero opporsi all'idea che l'ordinazione sacerdotale potesse elevare un qualsiasi individuo al di sopra dei suoi simili, o potesse consentirgli l'accesso al divino, negato agli altri. Il Protestantesimo si scostò dal Cattolicesimo in quanto riconosceva nell'Eucaristia della Messa la commemorazione e non il rinnovarsi del sacrificio di Gesù. Ma il contrasto più profondo sorse a causa dello stato di privilegio e di controllo goduto dal clero romano officiante. Secondo i riformati, quindi, la caratteristica essenziale del sacerdozio era il suo ruolo privilegiato di mediatore di benefici e di richieste fra il divino e la comunità umana.

Per completare la panoramica sul significato storico del sacerdozio è opportuno considerare l'origine del termine «prete». L'etimo è il greco *presbytes*, che significa «anziano». Nell'uso cristiano, la semantica del termine si è gradatamente spostata dalla persona ordinata nell'istituzione ecclesiale al suo ruolo di celebrante. Semanticamente il termine *sacerdote* corrisponde d'altra parte al greco *hiereus*, al latino *sacerdos* e all'ebraico *kohen*.

Il sacerdozio nelle religioni non occidentali. Le molteplici attività e i diversi attributi dei sacerdoti della tradizione cristiana europea hanno accumulato un'ampia gamma di connotazioni del termine e del ruolo, che si estendono ben al di là dei due elementi basilari finora esaminati. In Occidente, durante le cerimonie i sacerdoti di norma indossano paramenti e anche il loro abito comune si distingue per alcuni particolari; per cui, ad esempio, gli Occidentali che andarono in Giappone, chiamarono «sacerdoti» gli addetti ai templi che vestivano l'abito di culto, sia che fossero scintoisti o buddhisti. I monaci buddhisti osservano il celibato, come i sacerdoti della tradizione latino-cristiana: da qui la tendenza degli stranieri che si recano nello Sri Lanka, in Birmania e in Thailandia a chiamarli «sacerdoti», benché sia discutibile la funzione sacrificale dei loro riti. Il sacerdote è introdotto al suo ufficio con una cerimonia di iniziazione; da questo la tendenza a considerare sacerdoti tutti coloro che nelle società tribali vengono iniziati alla divinazione, all'esorcismo, alla «medicina» e simili. I sacerdoti fanno omelie e sermoni morali; ed è forse perciò che vengono chiamati «sacerdoti» gli *'ulamā'*, o studiosi della religione islamica, che pure non sono ordinati, né eseguono sacrifici rituali.

Quindi, secondo l'uso generale e interculturale del termine, il sacerdote è qualsiasi specialista religioso che celebri rituali per conto o a favore di una comunità. Con un termine usato in un significato generale così ampio e versatile, c'è ben poco che non si riconosca a questa categoria. Tuttavia, non basta l'attività rituale a trasformare un laico in sacerdote; questi, secondo qualsiasi significato riconosciuto del termine, è un intermediario, caratterizzato da una iniziazione al suo ufficio e che agisce per conto di altri. Neppure la specializzazione teologica o la professionalità religiosa per conto di una clientela laica fanno necessariamente di un individuo un sacerdote: vi sono professionisti guaritori, insegnanti e simili, la cui attività non ha nulla a che vedere con i riti di un santuario.

Eleggibilità al sacerdozio. I sacerdoti delle varie tradizioni religiose possono rientrare in due categorie: il sacerdozio ereditario e quello vocazionale. Nel primo caso, le prerogative e i doveri sacerdotali sono ereditò speciale di particolari famiglie o di una discendenza tribale, come, ad esempio, fra gli antichi Ebrei, i Leviti o discendenti di Levi. Levi non compare nell'elenco delle dodici tribù di Israele in *Numeri* 1 (dove, come figli di Giuseppe, trovano posto Efraim e Manasse); per i Leviti, però, lo status tribale appare acquisito nella tradizione di *Genesi* 49 (altro elenco di dodici tribù comprendente Levi e Giuseppe, ma non Efraim e Manasse).

Ugualmente ereditario è il sacerdozio nello Zoroastrismo, la religione nazionale iranica preislamica, che ancor oggi conta un centinaio di migliaia di aderenti in Iran e in India. Per tradizione, i sacerdoti praticanti istruivano i figli nella recitazione esatta delle preghiere. In tempi più recenti sono sorte scuole (*madrasahs*) per l'insegnamento ai sacerdoti. Il figlio di un sacerdote può scegliere di seguire le orme del padre, e, anche in caso negativo, suo figlio avrà la stessa opzione; il diritto decade dopo due o tre generazioni di inattività sacerdotale.

Altro notevole esempio di sacerdozio ereditario è costituito dalla classe dei brahmani indiani. La scala sociale indiana, strutturata, come noto, per caste, pone i sacerdoti sul gradino più alto quanto a prestigio e rispetto, anche al di sopra dei capi-guerrieri, benché questi ultimi avessero già raggiunto il più alto grado di potere politico effettivo fin dai primi tempi storicamente documentati. Gli altri strati sociali, tuttavia, continuavano a mostrarsi fiduciosi che la propria posizione sarebbe stata legittimata, confermata o benedetta dai brahmani, per quanto poveri potessero essere.

Il sacerdozio ereditario prevede ovviamente il matrimonio per la continuazione della successione. Anzi, la coscienza genealogica del sacerdozio ereditario è spesso altrettanto ben documentata che quella delle famiglie reali, e mossa dalle stesse ragioni. Per provare la legittimità della loro pretesa di officiare nei luoghi sacri, le famiglie sono in grado di documentare la propria ascendenza fino a parecchi secoli prima. Il controllo di certi templi per diritto ereditario, in Giappone, in India e altrove, può comportare vantaggi economici, come il diritto all'alloggio nell'area del tempio e alle entrate del tempio stesso, a titolo di compenso.

Come il cognome denota spesso il mestiere o la professione esercitati dagli antenati della famiglia, così avviene per il sacerdozio famigliare. Il cognome ebraico *Cohen* ne è un esempio, come *Katz* (acronimo di «sacerdote giusto»), anche se non si sacrifica più nel tempio da diciannove secoli. Cognomi diffusi fra i cristiani libanesi e di altre nazioni di lingua araba sono *Khoury*, «sacerdote» in arabo, e *Kissis*. Fra i Parsi, comunità zoroastriana dell'India, è diffuso il cognome *Dastur*, «alto sacerdote».

Al sacerdozio così detto vocazionale, invece, rispondono i giovani promettenti della comunità, col vantaggio potenziale di una selezione secondo requisiti religiosi, intellettuali e morali. [Vedi *VOCAZIONE*, vol. 3]. Tutte le confessioni cristiane scelgono il personale ecclesiastico in base alla vocazione, spesso offrendo come compenso il disagio, anziché le comodità. La scelta vocazionale può comportare per tradizione il celibato, come nella Chiesa cattolica, oppure ammettere il matrimonio, come nella Chiesa greco-ortodossa, russo-ortodossa e in altre Chiese cristiane orientali.

Anche nel caso del sacerdozio vocazionale non manca il concetto ereditarietà, espresso tuttavia in termini di trasmissione di legittimità da insegnante ad allievo, o da autorità ordinante a ordinato, come nell'esempio della linea buddhista tibetana o della nozione cristiana di successione apostolica.

La maggior parte delle tradizioni religiose hanno limitato ai maschi l'accesso al sacerdozio. Fino ai nostri giorni il corpo sacerdotale induista, buddhista, taoista, zoroastriano e cristiano è rimasto dominio esclusivo dei maschi. Lo stesso si nota per il rabbinato (l'equivalente ebraico del «sacerdozio» nel significato odierno più esteso). Nel mondo di oggi varie ramificazioni del Cristianesimo e dell'Ebraismo hanno cominciato a riconoscere alle donne il diritto all'ordinazione come guide spirituali e rituali. Anche nell'Islam, se si può parlare di una *leadership* analoga al sacerdozio, essa è sempre stata esclusivo appannaggio maschile. Solo in alcune tradizioni tribali «primitive», come in Africa, o in quelle «arcaiche», come lo Scintoismo e le religioni pagane dell'antica Grecia, di Roma e dell'Europa settentrionale, notiamo la presenza di sacerdotesse. Nella maggior parte delle religioni vi sono donne con funzione analoga, ma di solo supporto, come monache, diaconesse e assistenti di vario tipo. I movimenti contemporanei che sollecitano l'eguaglianza per le donne hanno sollevato serie obiezioni alla subordinazione implicita in questi ruoli.

Altro requisito del sacerdozio è la sana costituzione fisica e mentale. Requisiti che, a prescindere dalle ragioni pratiche legate al ruolo di guida della comunità, nascono dal concetto di perfezione proprio del rituale sacrificale: come l'animale sacrificale deve essere integro e perfetto, così deve esserlo il sacrificante. In particolare la Chiesa cattolica stabilisce che le mani del sacerdote che amministra i sacramenti siano prive di deformità.

Formazione e ordinazione. Le diverse tradizioni religiose del mondo hanno una vasta gamma di attività per l'istruzione, la formazione e l'ordinazione dei loro sacerdoti. [Vedi *ORDINAZIONE*, vol. 3]. Tale tirocinio consiste generalmente in un complesso di elementi pratici, teorici e disciplinari.

L'aspetto pratico riguarda essenzialmente le tecniche che la comunità ritiene necessarie per l'esatta esecuzione del rituale. Vi sono casi in cui si credeva che l'efficacia della preghiera o della magia dipendesse dalla sua corretta espressione acustica. La benevolenza divina, cioè, si concedeva solo grazie all'enunciazione esatta dell'invocazione nel linguaggio, nei termini, nella pronuncia e perfino in una precisa intonazione musicale. Il concetto induista di *mantra*, in quanto formula verbale, richiede appunto questa abilità a chi pronuncerà i *mantra*, e anche secondo parecchi zoroastriani solo l'esatta pronuncia delle preghiere liturgiche in lingua avestica potrà renderle efficaci.

Di conseguenza, l'esercizio più appropriato per un sacerdote induista è la memorizzazione dei testi vedici, e di quelli avestici per gli Zoroastriani. Questo allenamento può cominciare fin dall'infanzia e la preparazione viene spesso completata anche prima della pubertà. Ci si preoccupa, dunque, della conoscenza mnemonica del testo piuttosto che della sua comprensione. La capacità di memorizzazione nelle società premoderne è in certi casi sorprendente; il cognome indiano *Trivedi*, ad esempio, ha il significato etimologico di «uno che ha mandato a memoria tre dei Veda».

Un sacerdote, tuttavia, deve apprendere molto di più che le formule rituali: la collocazione degli oggetti cerimoniali e dell'officiante stesso, la determinazione del giusto tempo cerimoniale e così via. Se il tempo per la celebrazione di un rito dipende dall'osservazione diretta del sole, della luna o delle stelle, il sacerdote deve avere una certa cultura astronomica. Se la divinazione si serve di mezzi come ossa e interiora animali, il sacerdote deve essere, in pratica, un veterinario. È particolarmente interessante notare, nella storia della cultura, come molte professioni, divenute in seguito specializzazioni a sé stanti, abbiano avuto origine da un settore delle conoscenze sacerdotali. Con ciò non bisogna credere che una formazione del sacerdote basata sulla sola natura e diretta al solo rituale possa soddisfare le istanze del mondo moderno.

La così detta formazione teorica è solo l'ultimo di una serie di requisiti. Le maggiori tradizioni religiose hanno tutte subito, prima o poi, la sfida dell'indagine critica, spesso di natura filosofica. I loro studiosi hanno dovuto discutere le implicazioni epistemologiche e metafisiche delle cosmologie religiose e le implicazioni etiche e psicologiche contenute nella visione religiosa della natura e della personalità umana. Alcune religioni hanno finito per vedere nell'officiante non solo l'esperto di riti, ma anche il ministro della vita intellet-

tuale dei fedeli. Il sacerdote, quindi, dovrà possedere una buona preparazione storica e filosofica che gli consenta, come futura guida della comunità, di esporre, almeno in forma elementare, i risultati delle ricerche scritturali e dottrinali.

Generalmente questa necessità di competenza nella dottrina teorica ha portato la comunità religiosa a organizzare per i sacerdoti (o affini) corsi accademici di studi teologici. In tutto il mondo islamico questi studi religiosi fiorirono in una scuola chiamata *madrasah*, etimologicamente «luogo di studio». Per lo più modeste nei piccoli centri, queste istituzioni erano notevolmente ricche nelle città più importanti dell'Islam medievale e alcuni loro edifici sono ancora oggi annoverati fra i più bei monumenti dell'architettura islamica tradizionale. Nell'Europa medievale, l'istituzione delle università dipese spesso dalla necessità di istruire il clero cristiano, e nei paesi dell'Europa settentrionale, fin dal tempo della Riforma, la facoltà di teologia sia cattolica che protestante è sempre stata parte integrante delle università più antiche.

La fondazione di molte delle più antiche facoltà e università americane nel XVIII e XIX secolo partiva dallo stesso desiderio di assicurare un clero colto. Il principio americano di separazione fra Chiesa e Stato contribuì peraltro al sorgere nelle università statali di facoltà il cui piano di studi non includeva la teologia cristiana. Le diverse religioni istruivano il loro clero in seminari appositi, mentre la tendenza delle principali confessioni protestanti, a partire dalla fine del XIX secolo, era quella di richiedere una laurea universitaria per l'ammissione al seminario. Successivamente si istituì, dopo il baccalaureato, un corso triennale di preparazione al sacerdozio, dai ventuno ai ventiquattro anni di età. Un corso analogo venne introdotto alla stessa epoca per i rabbini, esempio di acculturazione ebraica all'ambiente americano. Con l'inizio di una più stretta collaborazione ecumenica, negli anni '60, anche per i futuri sacerdoti cattolici venne istituita una facoltà teologica triennale. La creazione di gruppi di lavoro fra seminari teologici cattolici e protestanti ha portato a un proficuo scambio di risorse e di esperienze nella preparazione culturale del clero cristiano.

Vi è un terzo aspetto della preparazione al sacerdozio. In diverse culture, da quelle tribali a quelle moderne, si richiede che il futuro sacerdote segua un regime di autoeducazione fisica e spirituale che lo renda più degno e più efficiente nella pratica del suo ruolo. [Vedi *DISCIPLINA SPIRITUALE*, vol. 3].

Il concetto di purezza viene associato a numerose pratiche disciplinari e si esprime in forme diverse. Frequente è la richiesta della pulizia fisica: in molti casi, il candidato, prima dell'ordinazione, o il celebrante, prima del rito, sono tenuti a lavarsi in tutto o in parte per allontanare ogni possibile impurità fisica. Il lavaggio del corpo può anche essere un'atto simbolico che implica la riduzione o la rimozione delle impurità di natura magica, mentale o spirituale. Alcuni popoli considerano impurità il liquido seminale in quanto prodotto di desiderio e di attività sessuale. Un esempio di questo concetto si riscontra nella preparazione dei sacerdoti zoroastriani, con una cerimonia il cui rituale si prolunga per parecchi giorni e, qualora il candidato dia segni di eccitazione sessuale, viene annullato per ripartire dall'inizio.

Sulla base di ragioni molteplici si richiede ai sacerdoti anche il celibato. Come già detto, una delle ragioni è il concetto di attività sessuale come impurità fisica. Oltre a ciò, può esservi una concezione cosmologica o metafisica caratteristica del pensiero gnostico e manicheo, secondo cui il perpetuarsi dell'esistenza fisica in questo mondo impedisce la liberazione finale del puro spirito dalla prigione della materia intrinsecamente malvagia. I primi cristiani, rifiutando l'insegnamento gnostico, vedevano nella procreazione un bene e un obbligo, ma solo nei riguardi dei laici. Altra ragione a sostegno del celibato dei sacerdoti è la rimozione di qualsiasi ostacolo alla totale dedizione a Dio: il sacerdote celibe, si pensa, può dedicare tutto il suo tempo ai doveri ecclesiastici, può spostarsi liberamente dove e quando sia richiesto il suo servizio, e può mettere a repentaglio se stesso per la causa della comunità, cosa che un marito e padre potrebbe sentirsi in dovere di evitare. Un'altra ragione è la disciplina per amore della disciplina: il solo fatto di affrontare una prova, fosse pure arbitraria, rende l'uomo più forte e più degno e, come tale, più degno e più accetto a Dio.

La disciplina forse più diffusa fra i sacerdoti di tutto il mondo è la meditazione. Per trattare questo argomento, si deve anzitutto considerare la possibilità di identificare nella meditazione un «nucleo» comune o alcune note comuni ben definite, tali da giustificare una trattazione interculturale. Tre sono le caratteristiche principali: una posizione fisica particolare (sedersi o genuflettersi), la sospensione della conversazione con gli altri (tranne il momento della preghiera o del canto in comune) e la concentrazione della coscienza sul potere divino o trascendente (a volte stimolata dalla contemplazione di un'immagine o di un simbolo del divino). Nello svolgimento della sua funzione il sacerdote deve guidare anche gli altri fedeli alla meditazione, che egli ha esercitato fin dalla sua preparazione. È un esercizio da cui può ricavarsi il vantaggio personale di una sensazione di benessere e di sicurezza; ma, in quanto disciplina spirituale, la meditazione non deve avere

alcuno scopo egoistico, bensì condurre al controllo di sé e alla dedizione della identità personale del sacerdote a un potere o a una causa al di là di se stesso.

A preparazione ultimata, il sacerdote viene introdotto all'esercizio del suo ufficio con una cerimonia spesso chiamata in Occidente col nome cristiano di *ordinazione*. Essenziale in questa circostanza è un'autorità ordinante, cioè un sacerdote anziano o un collegio religioso. Il risultato nel tempo è una successione di sacerdoti, che trasmettono il ruolo di generazione in generazione, derivando la propria autorità dalla legittimità del fondatore. Per i cristiani la nozione di «successione apostolica» implica che ogni sacerdote, tramite l'ordinazione, risale agli Apostoli, la prima generazione di seguaci di Gesù. Così pure nel sacerdozio buddhista, i cui monaci e discepoli fanno risalire la loro ordinazione a secoli addietro fino ai più antichi maestri.

L'ordinazione richiede generalmente una sorta di esame o prova rituale per accertare che il candidato sia debitamente preparato. Anche dove esistono scuole e corsi di studio regolari, raramente il diploma è in grado di attestare la preparazione del candidato, potendo trattarsi di scuola difforme o discutibile nei metodi e nelle materie. In tal caso l'autorità religiosa locale verifica con un proprio esame la competenza e la vocazione del candidato.

La cerimonia vera e propria dell'ordinazione, in alcuni casi, richiede che il candidato indossi per la prima volta un abito, un ornamento o un segno che distingue il sacerdote dagli altri. Normalmente si tratta di un simbolo del nuovo potere acquisito: quello che, ad esempio, è nell'ordinazione cristiana «l'imposizione delle mani», gesto con cui il clero pone le mani sul capo del nuovo sacerdote. Altro aspetto comune del rito dell'ordinazione è la prima celebrazione da parte dell'ordinato di un atto rituale riservato al clero, come officiare un sacrificio, invocare il perdono divino, benedire i fedeli.

Sacerdozio e Stato. Qualsiasi considerazione sul rapporto fra sacerdozio e potere politico deve includere culture diverse. In questo contesto, le diversità fra le varie epoche e fra i vari luoghi sono tali che le caratteristiche dei singoli casi sono forse più importanti di qualsiasi generalizzazione. Si possono tuttavia notare modelli particolari ricorrenti nelle diverse epoche storiche e in contesti sociali diversi. Per schematizzare, distingueremo il sacerdote di corte, il re-sacerdote, il sacerdote-re e il sacerdote censore.

Il «sacerdote di corte» è per lo più un funzionario legato alla sfera dominante, come dimostra, nelle società tribali, la frequente presenza del sacrificante, del danzatore, dell'indovino o del guaritore nella capanna del capo tribù. In questo caso, il sacerdote è chiamato spesso alla discussione e conduzione degli affari pubblici, ricevendo in cambio un contributo da parte del capo o di tutta la comunità. Una funzione sostanzialmente analoga ritroviamo in molti dei grandi regni antichi. I sacerdoti facevano parte del seguito reale, col duplice compito di assicurare al personale di corte il culto rituale o di trarre gli auspici e formulare presagi o, comunque, pronostici sull'operato della casa reale. La protezione reale poteva favorire il radicamento di una tradizione religiosa a spese di un'altra, come nell'Iran del III secolo d.C., quando un ambizioso alto prelato zoroastriano di nome Karter eliminò i rivali manichei. Le religioni organizzate hanno un clero sovvenzionato, come dimostrano le cappelle nei palazzi e nei castelli europei dal Medioevo all'Era moderna. Ciò suggerisce un'approvazione divina delle istituzioni nazionali, anche in contesti di relativa secolarizzazione. Benché la tradizione cristiana affermi, almeno teoricamente, la separazione fra ciò che è di Dio e ciò che è di Cesare, il clero cristiano ha spesso implorato la benedizione di Dio sul Cesare del momento. Un istruttivo esempio contemporaneo, in religioni diverse, è dato dalla preghiera che il sacerdote pronuncia per invocare l'attenzione divina su varie istituzioni pubbliche religiose, su cerimonie dello Stato, quali l'apertura della sessione legislativa o il conferimento delle lauree nelle università statali.

Nel gruppo dei «re-sacerdoti» possono situarsi quei casi in cui il capo dello Stato è anche l'esecutore cultuale. Alcune cerimonie religiose possono ricercare il vantaggio personale dell'esecutore stesso, ma per lo più lo scopo del rituale è il benessere di tutta la comunità; in questo caso il ruolo del re-sacerdote è chiaramente quello di intermediario cultuale fra il divino e la comunità. Ne sono un esempio, nell'antica Babilonia, le celebrazioni per il Nuovo Anno, in cui il re rievocava la creazione divina del mondo, richiamando la narrazione secondo cui il dio supremo uccide il mostro-caos (l'acqua) primordiale e, smembrandone il cadavere, struttura il mondo, col cielo circondato dalle acque al di sopra e la terra circondata dalle acque al di sotto. Il dramma diveniva simbolo della carta dei diritti e dei doveri del re, in quanto rappresentante del dio o suo intermediario, per il mantenimento dell'ordine nella società, in armonia con l'ordine divino dell'universo fisico. Non molto diversa era la funzione del rito praticato nell'antica Cina, nel santuario di Beijing (Pechino), noto come Tempio del Cielo. Qui il re eseguiva i sacrifici annuali su un altare all'aperto, come mediatore simbolico fra l'unità dell'ordine cosmico e l'ordine della società.

Quanto agli esempi di «sacerdote-re», pochi sono

quelli che non siano in qualche modo discutibili. A volte i capi arrivarono al potere politico dopo aver conquistato un seguito spirituale. Così si può dire della carriera di Maometto come profeta, ma la sua opera di negoziatore intertribale e di capo militare non può certamente definirsi sacerdotale. Il movimento americano per i diritti civili dei neri negli anni sessanta e la rivoluzione iraniana del 1979 offrono altri due esempi di capi religiosi postisi alla guida di gruppi ai margini del sistema; una volta ottenuto il potere, per conservarlo e ampliarlo, questi movimenti fecero leva su altri argomenti che quelli del culto. I re ebraici Asmonei, regnanti in epoca ellenistica, erano di discendenza sacerdotale, eppure, giunti al potere, si comportarono piuttosto da re che da sacerdoti. In generale i sacerdoti, nell'esercizio della loro funzione divennero più spesso degli addetti al culto che dei re, perdendo e non guadagnando potere politico e vantaggi economici, come nel caso dei brahmani in India. Forse l'idea che i sacerdoti possano conseguire il potere e divenire re è il sogno segreto di sacerdoti scrittori, allo stesso modo che per un filosofo il sovrano ideale è un re-filosofo.

Il «sacerdote-censore» è quello che alza la voce per richiamare alla penitenza e alla riforma. È una tendenza cristiana attuale quella di considerare il rinnovamento una componente della vocazione sacerdotale. Ne consegue, tuttavia, un problema semantico che richiede una risposta storica. Infatti, gli antichi critici e riformisti ebrei erano chiamati profeti, mentre i sacerdoti erano semplicemente gli addetti al culto ufficiale. Questo è vero per quanto riguarda la religione di Israele prima dell'esilio babilonese del VI secolo a.C. Dopo di allora la profezia, come istituzione, scomparve a poco a poco, e il compito di essere «profetico» in senso morale passò ad altri, in particolare al clero. Comunque, per quanto profeti e sacerdoti avessero funzioni nettamente differenziate nell'antichità, nel corso dei secoli il ruolo di profeta, in quanto voce della coscienza collettiva, è divenuto parte dei requisiti del sacerdote.

Da tutto il mondo cristiano giungono notizie di sacerdoti che, nelle lotte per la giustizia e nelle proteste per la pace, sfidano con coraggio il regime al potere, convinti di adempiere la vocazione sacerdotale. Analogamente si sono comportati a volte sacerdoti attivisti di altre comunità, per esempio i buddhisti.

Il futuro del sacerdozio. Difficile è il compito di mantenere viva una tradizione rituale antica in un'età secolare e tecnologica, quale la nostra. Per la maggior parte delle comunità religiose del mondo moderno il reclutamento dei sacerdoti è un problema pressante. È certo che, per esempio, il celibato scoraggia molte vocazioni fra i cattolici, come è chiaro che il desiderio del matrimonio spinge molti ad abbandonare il sacerdozio. Hanno il loro peso anche le ragioni di carattere economico: le offerte dei fedeli spesso sono insufficienti a garantire una vita confortevole a un sacerdote, a paragone di altre possibili attività. I sacerdoti sono stati ridotti al livello dei mendicanti anche in quelle comunità che non hanno mai considerata necessaria la povertà del sacerdote. In India i Parsi zoroastriani pagano i loro sacerdoti un tanto per ogni preghiera recitata, anziché passare loro uno stipendio; cosa che ha portato a un certo rifiuto da parte dei sacerdoti di passare per mercanti di servizi rituali, benché la comunità abbia lasciato loro ben poche alternative.

Un problema anche più preoccupante è il generale declino del rispetto intellettuale verso i sacerdoti. I fattori del fenomeno sono probabilmente sia filosofici che sociali. Dal punto di vista filosofico, la moderna critica secolare dei principi religiosi tradizionali ha, in un certo senso, messo in discussione la parola del sacerdote e, a volte, la reazione dal pulpito è stata purtroppo suggerita da oscurantismo pietistico. Ma di altrettanto peso è stato il fattore sociologico dello sviluppo di altre attitudini e professioni in tutto il mondo. In passato il sacerdote godeva spesso di una posizione sociale privilegiata in quanto unica persona colta, o una fra le più colte, in comunità ristrette; anzi, come detto più sopra, le capacità e le istituzioni del clero furono la base da cui si svilupparono in seguito altre professioni e istituzioni.

Oggi non è raro che la comunità religiosa guidata da un sacerdote comprenda scienziati, ingegneri e altri professionisti, le cui conoscenze specifiche sono ben più approfondite delle sue. Secondo alcuni studiosi, la vocazione al sacerdozio è in declino per essere entrata in un circolo vizioso, poiché la levatura di quanti sono oggi attratti dalla vocazione può difficilmente incoraggiare le menti migliori delle future generazioni. E tuttavia, persistendo l'urgenza dei problemi ultimi della vita, il sacerdozio riuscirà probabilmente a reclutare una quantità significativa e forse sufficiente di uomini capaci per le generazioni a venire.

BIBLIOGRAFIA

Gli studi generali sul sacerdozio sono relativamente scarsi. I due più autorevoli sono: E.O. James, *The Nature and Function of Priesthood*, London 1955; e L. Sabourin, *Priesthood. A Comparative Study*, Leiden 1973.

WILLARD G. OXTOBY

SACRAMENTO. Il significato del termine *sacramento* risulta pesantemente determinato dall'uso cristiano. Tale circostanza implica importanti vantaggi, ma anche alcune difficoltà per lo studio scientifico della religione. Da una parte, la familiarità del termine e dei riti a cui esso fa riferimento nel Cristianesimo rende possibile, almeno allo studioso di religioni occidentale, una progressione dal noto al meno noto, grazie all'aiuto di categorie già sviluppate utilizzate per scopi comparativi. D'altro canto, sussiste il pericolo che la derivazione della categoria del sacramento dal Cristianesimo comporti una visione distorta delle altre religioni, enfatizzando eccessivamente affinità o analogie e ignorando nel contempo, o tralasciando, i tratti caratteristici delle altre tradizioni.

Al fine di valerci dei vantaggi comparativi offerti dal termine e al tempo stesso di superare i limiti di una eccessiva fiducia nella prospettiva che ha determinato il suo significato consueto, il presente articolo indicherà in primo luogo alcuni degli antecedenti della tradizionale visione cristiana del sacramento. Un esame dei fenomeni paralleli o affini ai sacramenti cristiani sarà seguito da una breve analisi della possibilità di una definizione più strettamente formale della categoria.

I sacramenti nel mondo greco. Anche se l'uso cristiano ha in larga misura determinato l'accezione del termine *sacramento* che lo studioso di religioni comparate impiega nello studio della religione, è importante acquisire un minimo di consapevolezza di quella che era l'accezione precristiana del termine *sacramento* e del suo antecedente greco *mysterion*. Verranno presi in esame tre antecedenti dell'uso cristiano del termine: i culti misterici, il mistero apocalittico e la tradizione mistica o gnostica.

I culti misterici. Il termine greco *mysterion* è di etimologia incerta, ma è molto probabile che sia associato con *myein*, «chiudere» (la bocca), e pertanto «mantenere il segreto». Fu senza dubbio questa connotazione di segretezza a prevalere nell'uso tecnico del termine, impiegato per designare certi culti greci, specialmente quelli di Eleusi, noti di conseguenza come «culti misterici» o semplicemente come «misteri» (*mysteria*). Il termine *mysterion* designa la netta linea di demarcazione tra gli iniziati, per i quali la storia segreta del dio (nascita e matrimonio, oppure morte e rinascita, a seconda del tipo di culto) viene drammaticamente rappresentata, legando in tal modo il loro destino a quello del dio, e i non iniziati, che non possono aver parte a questo tipo di salvezza. Se il termine venisse impiegato nel suo primitivo senso tecnico, per scopi fenomenologici e comparativi, la sua applicazione si troverebbe necessariamente limitata a riti di iniziazione esoterica di confraternite cultuali come quelle presenti fra le popolazioni indigene delle Americhe (ad esempio, le confraternite del Serpente e dell'Antilope degli Hopi). Un uso in qualche modo più flessibile potrebbe includere quei riti di passaggio che mettono in particolare evidenza il carattere esoterico della conoscenza impartita.

Un siffatto uso, tuttavia, si rivelerebbe poco agevole per due ordini di ragioni: 1) perché escluderebbe molti riti per i quali il termine *sacramento* è divenuto tradizionale, in particolare riti cristiani e induisti; 2) perché duplicherebbe la terminologia già esistente dei rituali iniziatici e dei riti di passaggio.

Uso apocalittico. Nel Nuovo Testamento, il termine *mysterion* appare usato in una accezione che si fonda su una sensibilità apocalittica piuttosto che cultuale. Qui *mysterion* fa riferimento alla rivelazione del fine ultimo o escatologico di Dio. Il termine viene usato con una accezione abbastanza ampia per designare qualsiasi cosa prefiguri il compimento ultimo della volontà o del disegno divino. Pertanto la proclamazione cristiana, la tipologia biblica e l'inclusione degli Ebrei e dei gentili nell'elezione divina potrebbero essere designate con il termine *mysterion* (che in latino diventa *sacramentum*). È significativo il fatto che in questo periodo il termine non veniva affatto usato in senso specificamente cultuale.

Se questa accezione del termine, derivata dagli scritti apocalittici tardo-giudaici e cristiani primitivi, fosse stata predominante negli approcci fenomenologici o comparativi allo studio delle religioni, allora l'applicazione del termine sarebbe stata ristretta a gruppi fortemente orientati verso il compimento futuro. La *Ghost Dance* delle popolazioni indiane delle Pianure dell'America settentrionale e i complessi riti battesimali delle Chiese indipendenti africane sono esempi di esplicitazioni rituali di siffatte attese escatologiche.

Uso gnostico. In quanto derivate dalla teoria e dalla pratica dei culti misterici, certe tradizioni filosofiche mistiche e specialmente gnostiche del mondo ellenistico usarono il termine *mysterion* per designare la ricerca di una conoscenza trascendente. Anche se fecero a meno di forme esteriori di rito o di culto, nondimeno cercarono, attraverso la conoscenza, una unione salvifica con il divino. La tradizione religiosa che meglio illustra questa accezione di *mysterion*/sacramento è l'Induismo delle Upaniṣad e dello yoga. Mentre questi movimenti non rifiutano il rito o il culto, ma cercano di attribuirgli un significato più puro, interiore e «noetico», altri movimenti di riforma – in primo luogo il Buddhismo – rifiutano il legame con i riti vedici nella ricerca di una conoscenza ultima. Nella tradizione cristiana occidentale gli esempi di misticismo sacramentale spesso si accostano al modulo della trasformazione

yogica o gnostica del rito esteriore in disciplina interiore. Anche se questi fenomeni paralleli mostrano il modo in cui l'azione fisica del rito può diventare paradigma per una pratica interiore, è al sacramento inteso come una forma di azione fisica che la fenomenologia della religione si deve in primo luogo interessare.

Comparsa della prospettiva cristiana. Il latino *sacramentum* veniva in genere impiegato come termine tecnico per designare un giuramento militare, il voto di un soldato. La funzione iniziatica di questo voto, rapportata al voto di segretezza associato ai misteri greci, rese possibile l'appropriazione del termine *sacramentum* per designare quegli atti (specialmente il battesimo) in cui la dichiarazione cristiana di fede (che, come il voto dei soldati, metteva la persona in pericolo di morte) rivestiva un ruolo importante. In questo modo, nonostante il carattere tipicamente esoterico della dottrina e della pratica cristiane, idee e pratiche associate ai misteri greci vennero usate per interpretare riti cristiani. Il termine *sacramentum* perdette gradualmente il suo significato più ampio, apocalittico, fu sempre più usato in riferimento al battesimo e all'eucaristia e venne infine esteso per analogia alle connesse azioni rituali, compresa la confessione e la penitenza, la cresima, il matrimonio, l'ordinazione e l'unzione. Il primitivo senso latino di «voto» può ancora essere individuato nel battesimo, nella cresima, nel matrimonio e nell'ordinazione, ma è comunque prevalente il più antico senso greco di partecipazione cultuale alla salvezza. Il sacramento viene così a essere identificato con una serie di atti rituali, considerati al tempo stesso necessari ed efficaci per la salvezza.

Sacramenti e affini. Dal momento che lo studio scientifico della religione è una disciplina nata nell'ambito della cultura più profondamente influenzata dal Cristianesimo, è naturale che gran parte della sua terminologia derivi dal Cristianesimo. Proprio come, *mutatis mutandis*, il Cristianesimo ha preso a prestito la sua terminologia dalle culture in cui si è radicato.

Se definiamo esplicitamente il sacramento facendo riferimento alla serie di riti che portano tale nome nel Cristianesimo, allora ci dobbiamo porre il problema se limitarci ai due sacramenti accettati dalla maggior parte dei protestanti (Battesimo ed Eucaristia), oppure comprendere i cinque altri sacramenti (Cresima, Penitenza, Matrimonio, Ordine ed Unzione degli infermi) accettati dai cattolici. Appare evidente che Eucaristia e Battesimo rivestono un ruolo di fondamentale importanza in tutte le tradizioni cristiane; un approccio fenomenologico, tuttavia, prenderà in esame la gamma più vasta possibile di dati e pertanto accetterà provvisoriamente l'enumerazione più comprensiva.

I sacramenti si possono dividere in due specie: quelli che riguardano momenti di transizione (e pertanto non vengono ripetuti) e quelli che vengono regolarmente ripetuti.

Sacramenti di transizione. Il più antico e il più importante dei sacramenti di transizione è il Battesimo. Nel Cristianesimo primitivo questo rito rappresentava il passaggio dalla realtà mondana a quella escatologica, oppure, sotto l'influsso dei misteri greci, dalla sfera profana a quella cultuale della partecipazione al destino del dio. Questo tipo di rito di transizione è analogo all'iniziazione a certe confraternite cultuali, come quelle diffuse tra le popolazioni indiane delle Pianure dell'America settentrionale. È inoltre caratteristico delle Chiese indipendenti dell'Africa centrale e meridionale.

Via via che il Cristianesimo si diffuse nella cultura e nella società, la transizione venne sempre più ad essere identificata con la nascita o con la prima infanzia (uno sviluppo che dipende dall'interpretazione della penitenza e dell'eucaristia come perdono dei peccati e trasformazione della vita, interpretazione originariamente associata al Battesimo). In quanto rito associato all'infanzia, il Battesimo prese il posto del rito ebraico della circoncisione, che naturalmente non coinvolgeva le femmine. Riguardo alla funzione, esso appare simile al sacramento induista del Nāmakaraṇa, in cui il bambino riceve il suo nome.

Non appena il Battesimo divenne il «Battesimo dei bambini», l'aspetto catechetico del rito che introduceva gli individui nella piena appartenenza al gruppo di culto si spostò sulla cresima. Nella misura in cui la Cresima risulta associata all'adolescenza, potrebbe rientrare per omologia nei riti di iniziazione tribale – un tipo di rito estremamente diffuso e ben sviluppato tra le popolazioni indigene delle Americhe, dell'Africa e dell'Australia. [Vedi INIZIAZIONE]. In Africa e in Australia il sacramento dell'iniziazione assume la forma della segregazione di un gruppo di adolescenti maschi, che vengono sottoposti a una grande tensione (che spesso comprende la circoncisione), in modo da cancellare tra loro ogni differenza. La perdita dell'identità sociale e la violazione dell'integrità corporea viene affiancata da un'istruzione esoterica e da riti di grande forza emozionale, che spesso comprendono immagini di morte e di rinascita. Un buon numero di popolazioni, ad esempio i Bemba africani, possiedono riti di iniziazione di intensità analoga per le adolescenti femmine. Tra le popolazioni indigene dell'America settentrionale, i giovani maschi (e, raramente, le femmine) intraprendono la ricerca, fortemente individualizzata, di un sogno o di una visione, che può comportare un viaggio, il digiuno e altre prove. Questa iniziazione individuale è nettamente in contrasto con l'ini-

ziazione di gruppo dei giovani in Africa e in altre regioni.

Una ulteriore estensione del sacramento di transizione si verifica con lo sviluppo dell'Unzione degli infermi, la consacrazione della malattia. Questo sacramento può assumere la forma di un viatico, per mezzo del quale il ricevente viene abilitato a effettuare il passaggio da questa vita all'aldilà. Nella misura in cui il sacramento cristiano dell'Unzione ha il fine di guarire (come nella consacrazione della malattia), diventa ripetibile e analogo ai riti di guarigione presenti praticamente in tutte le tradizioni religiose. Raccolte di formule finalizzate allo stesso scopo costituiscono il libro egizio *Che il mio nome fiorisca*; nell'antico Iran, mentre si sussurravano formule alla persona morta, si somministrava anche l'*haoma*, la bevanda sacra.

Accanto al Battesimo, alla Cresima e all'Unzione, che sono destinati indifferentemente a tutti i cristiani, si sono sviluppati altri due sacramenti di transizione, l'Ordine e il Matrimonio (che per tradizione si escludono a vicenda). Riti di ordinazione si incontrano praticamente in tutte le culture in cui dalla società nel suo complesso viene tratta una casta sacerdotale. In talune società il sacerdozio è ereditario e i riti associati con l'accesso all'autorità cultuale possono coincidere con l'accesso all'età adulta. Questo si verifica, per esempio, nella classe brahmanica dell'Induismo. I riti matrimoniali, infine, sono ovviamente assai diffusi, anche se si possono comparare in modo corretto soltanto quelli che possiedono un carattere chiaramente sacro o religioso. I riti matrimoniali fungono spesso anche da riti per assicurare la fertilità.

Forse il sistema più altamente sviluppato di sacramenti di transizione si trova nell'Induismo. Il termine *saṃskāra*, solitamente tradotto con «sacramento», fa riferimento a qualsiasi rito di transizione, che può essere celebrato parecchie centinaia di volte. Nell'Induismo moderno, il numero risulta di certo inferiore (tra le dieci e le diciotto volte). Questi sacramenti cominciano con il concepimento (*Garbhādhāna*) e continuano durante la gravidanza (*Puṃsavana*, *Sīmanta*, *Jātakarman*). Oltre alla cerimonia del nome (*Nāmakaraṇa*), che ha luogo alcuni giorni dopo la nascita, ci sono sacramenti che segnano la prima comparsa del bambino fuori dalla casa, il suo primo passo sicuro, la tonsura e la perforazione delle orecchie. I sacramenti che segnano le tappe dell'educazione del maschio comprendono l'*Upanayana* e il *Vedārambha*. Il completamento degli studi richiede un ulteriore sacramento (*Samāvartana*). Il matrimonio (*Vivāha*) è l'unico sacramento permesso ai *sudra*, o caste inferiori. La transizione finale implicata dalla morte è segnata dal rito sacramentale dell'*Antyeṣṭi*.

Tutti questi sacramenti generalmente comprendono sacrifici, cerimonie del fuoco e dell'acqua, bagni rituali, recita di appropriati mantra e preghiere. Sia dal punto di vista individuale che da quello collettivo, questi sacramenti induisti sono di gran lunga più complicati della serie parallela dei riti cristiani e possono pertanto fornire allo studioso di religioni una serie più adeguata di categorie per lo studio dei sacramenti di transizione.

Sacramenti ripetibili. Mentre i sacramenti di transizione sono in linea di principio non ripetibili (con la possibile e limitata eccezione del matrimonio e dell'estrema unzione), due sacramenti di notevole importanza nella tradizione cristiana, la Penitenza e l'Eucaristia, richiedono una celebrazione ripetuta.

Nella tradizione cristiana, la Penitenza è connessa con il Battesimo, in quanto restaurazione della purezza battesimale, e con l'Eucaristia, in quanto necessaria preparazione ad essa. La confessione dei peccati riveste un ruolo di fondamentale importanza nella religione del Lago Handsome, praticata dagli Irochesi attuali degli Stati Uniti e del Canada. La confessione individuale rivolta a un sacerdote era di grande importanza nell'America centrale e meridionale, presso gli Inca e i Maya, così come assai importante era la confessione rivolta a uno sciamano presso, ad esempio, gli Inuit (Eschimesi).

Il rito che risulta più spesso associato alla sacramentalità è l'Eucaristia, la Messa o Comunione della comunità cristiana. La possibilità di selezionare riti analoghi dalla storia delle religioni dipenderà dall'accento che si porrà su uno dei seguenti aspetti: ringraziamento od offerta, pasto comune, oppure sacrificio della vittima divina.

Senza dubbio in gran parte della storia occidentale è stato enfatizzato soprattutto l'ultimo aspetto. Gli esempi più drammatici sono i sacrifici umani, che comprendono quello del greco *pharmakos*, alcuni riti africani e certe pratiche proprie delle civiltà superiori delle Americhe, come in particolare gli Aztechi. [Vedi *SACRIFICIO UMANO*]. Presso questi ultimi il dio del sole, Tezcatlipoca, era impersonato dal prigioniero di guerra più insigne per bellezza e per coraggio, che riceveva omaggio per un anno intero, prima di essere sacrificato. Molte delle vittime umane, comprese quelle sacrificate a Huitzilopochtli, il dio della guerra, venivano successivamente mangiate, secondo una forma di cannibalismo rituale.

Si trovano anche casi di sostituzione della carne della vittima divina: tra questi l'uso di offrire una immagine di pane del dio Huitzilopochtli, che dapprima veniva trafitta con una freccia e poi mangiata; un rito ana-

logo concerneva l'immagine di pane del dio dell'albero, Xocotl.

Il pasto comune è un tratto caratteristico di molti sacrifici. Al dio viene presentata una offerta di primizie, di animali o di cereali, offerta che poi viene utilizzata da tutti i partecipanti, così come nella Comunione cristiana il pane e il vino vengono dapprima offerti in rendimento di grazie e poi divisi fra i partecipanti. Dove questi riti si trovano associati a feste delle primizie o del raccolto, l'elemento del ringraziamento (eucaristico) risulta particolarmente pronunciato. Questi riti non sono presenti soltanto nelle società agricole. Diffusi tra i cacciatori e i raccoglitori, infatti, sono certi riti che comprendono un pasto comune in cui la preda della caccia, opportunamente consacrata, viene insieme lodata e mangiata. Ne è un esempio il rito che sulla costa pacifica dell'America settentrionale accompagna la prima pesca del salmone. Presso le popolazioni circumpolari, alcuni riti analoghi vengono celebrati dopo una fortunata caccia all'orso.

Dovremmo in questa sede far menzione anche della preparazione di sostanze sacre il cui uso rende possibile l'unione con il divino. Ne sono esempi l'*haoma* in Iran, il *soma* in India e le sostanze allucinogene così importanti per le popolazioni delle Americhe. I membri della *Native American Church*, che comprende molte delle popolazioni indigene dell'America settentrionale, usano il peyote come elemento sacramentale nell'ambito di una azione liturgica finalizzata a raggiungere l'unione con il divino.

Definizioni formali di sacramento. Il procedimento che abbiamo appena esemplificato, di trovare cioè affinità sostanziali con i sacramenti della tradizione cristiana nel campo degli studi religiosi, pur rivelandosi sotto certi aspetti chiarificatore, può legare troppo strettamente il termine alla tradizione cristiana e può pertanto non risultare autenticamente utile per scopi fenomenologici. Per questo, dobbiamo tentare di giungere per altra via a una definizione formale di *sacramento*, una definizione che possa essere utilizzata a fini comparativi.

Dal momento che la teologia cristiana ha speso notevoli energie per sviluppare una siffatta definizione formale, possiamo dapprima considerare le definizioni teologiche. Tali definizioni tuttavia, appaiono così *ad hoc* da scadere in definizioni palesemente contraffatte, oppure sono così generiche da comprendere in pratica ogni azione rituale. Se, ad esempio, il termine *sacramento* viene definito in base al principio dell'*ex opere operatum* (indicando l'azione, contemporaneamente la si realizza), sarà compreso qualsiasi rito che i praticanti credono efficace (incluse, naturalmente, tutte le forme di magia). Se, d'altro canto, si considerano sacramenti soltanto quelle azioni rituali effettivamente prescritte da Gesù, si perviene a una definizione che risulta generica (e che, d'altra parte, viene solitamente applicata in maniera arbitraria – in modo ad esempio da escludere la lavanda rituale dei piedi). Lo stesso vale per quelle definizioni di *sacramento* che insistono sull'unione di materia e forma. Secondo tale prospettiva, ad esempio, *forma* designa la dichiarazione solenne e decisiva, mentre *materia* può far riferimento, a seconda dei casi, all'acqua del Battesimo, all'olio dell'Unzione o al pane e al vino dell'Eucaristia. Inoltre, tale concetto di materia può essere arbitrariamente esteso anche ai sacramenti della Penitenza (il peccato del credente) e del Matrimonio (l'amore degli sposi).

Se vogliamo pervenire a una definizione formale, sembra che la teologia non possa esserci di grande aiuto. Sembra possibile, invece, proporre una definizione più strettamente fenomenologica. Su questa base, il sacramento può essere definito «un rito che esprime, sottolinea e concentra le credenze, gli atteggiamenti e le azioni caratteristiche di una qualsiasi tradizione religiosa». Anche se ogni rito può assolvere a questa funzione in una certa misura, sarà solitamente possibile individuare, nell'ambito del complesso rituale di una tradizione nel suo insieme, quel rito (o gruppo di riti) che funge da paradigma per un'altra azione rituale e può così considerarsi dotato di un rapporto privilegiato e normativo con il sistema articolato nel suo insieme. In genere, i sacramenti di questo tipo saranno reperibili all'interno della liturgia o del rituale prescritto.

In questa definizione sarebbero compresi anche i riti di iniziazione delle religioni misteriche, l'Eucaristia cristiana, la *Ghost Dance* e il rito del peyote degli Indiani dell'America settentrionale e molti altri dei riti già citati. Ma il principio per cui includerli in questa categoria non è quello della loro somiglianza con specifici riti cristiani, quanto piuttosto quello della loro posizione e della loro funzione nell'ambito della tradizione religiosa di cui sono parte.

Inoltre, quei riti che non appaiono sostanzialmente simili ai sacramenti cristiani e che pertanto vengono in genere trascurati, in base alla definizione consueta di sacramento, acquisiscono ora un carattere sacramentale. Così la cerimonia Shalako degli Indiani Zuni del Nuovo Messico, che mostra la forza e il valore degli Zuni, nonostante evochi la partecipazione e la benedizione degli dei, è un sacramento in forma di danza (che trova paralleli in molte tradizioni religiose, ma non in quella cristiana). Anche se nel Cristianesimo le normali occasioni di preghiera non hanno carattere sacramentale, possono averlo però nell'Islamismo, che in genere è diffidente nei confronti del rito e dei sacramenti cristiani in particolare. Infine, la pratica buddhi-

sta dello *zazen*, che prevede momenti di respirazione in posizione seduta alternati a momenti di cammino, può rivestire un ruolo di importanza e funzione analoghe a quelle dell'Eucaristia cristiana.

L'ulteriore perfezionamento di una definizione fenomenologica di sacramento, a corollario del suo uso nell'analisi della posizione e della funzione di particolari riti all'interno del più vasto complesso rituale di cui sono parte, si presenta come una questione di rilievo per lo studio delle religioni.

BIBLIOGRAFIA

Per un sintetico inquadramento storico, cfr. G. Bornkaum, s.v. *mysterion*, in G. Kittel e G. Friedrich (curr.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1933ss. (trad. it. *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1963ss.); e la voce *Mystery*, in K. Rahner (cur.), *Encyclopedia of Theology*, New York 1975.

La trattazione classica sui riti di passaggio analoghi ai sacramenti è A. van Gennep, *Les rites de passage*, Paris 1909 (trad. it. *I riti di passaggio*, Torino 1981). V. Turner, *The Ritual Process*, Chicago 1969 (trad. it. *Il processo rituale*, Brescia 1972), costituisce il contributo più importante alla comprensione di tali riti. Una fonte utile per i sacramenti nell'Induismo è Raj Bali Pandey, *Hindu Saṃskāras. A Socio-Religious Study of the Hindu Sacraments*, 2ª ed. rived. Delhi 1969. Å. Hultkrantz, *Religions of the American Indians*, Los Angeles 1979, contiene importanti informazioni e un'eccellente bibliografia. R.L. Grimes, *Beginnings in Ritual Studies*, Washington/D.C. 1982, suggerisce il rapporto tra *zazen* ed Eucaristia.

THEODORE W. JENNINGS, JR.

SACRARIO. Il sacrario è un luogo che racchiude in sé un significato e un potere sacri (cfr. latino *scrinium*, «scatola, ricettacolo»). Benché i sacrari possano essere abbastanza piccoli da essere trasportati o trainati in processione, come nel caso dell'Arca dell'Alleanza dell'antica religione di Israele, di solito essi sono collocati in luoghi fissi, spesso associati a fenomeni naturali come montagne, fiumi e caverne. I sacrari sono spesso strettamente collegati con importanti personalità o tradizioni religiose e sono in continuità con il passato: la Mecca deriva buona parte del suo potere sacro dall'essere stata il centro principale dell'attività profetica e dell'insegnamento di Maometto; il muro del Secondo Tempio di Gerusalemme rappresenta un sacrario in quanto è l'oggetto tangibile che lega la tradizione ebraica alla terra di Israele e alle sue antiche tradizioni relative al Tempio.

Il sacrario determina uno spazio sacro. Non soltanto il sacrario viene considerato un luogo sacro dai suoi devoti, ma sovente esso serve a rappresentare la geografia sacra di una certa tradizione religiosa. Esso in genere contrassegna il centro. La grande moschea della Mecca, per esempio, costituisce appunto il luogo centrale: tutte le altre moschee del mondo islamico sono rivolte verso la Mecca, disegnando così la mappa della geografia religiosa dell'Islam come un enorme cerchio che ha la Mecca al suo centro. Un sacrario, però, può anche segnare il limite estremo del perimetro della geografia religiosa, come nel caso delle quattro *dhām*, o «dimore» divine, della tradizione induista. Nell'estremo Nord, tra i monti dello Himalaya, vi è il sacrario di Badrināth, dedicato a Śiva; ad Oriente si trova il sacrario visnuita di Puri; all'estremo Sud il sacrario di Rāmeśvaram e infine ad Occidente il sacrario di Śiva a Dvārakā. Questi quattro sacrari segnano il confine dell'universo religioso induista e un pellegrinaggio che li tocchi tutti e quattro, in senso orario, costituisce una circumambulazione (*pradakṣiṇā*) attorno alla montagna sacra di Jambudvīpa (India), che si trova a sua volta al centro del cosmo. [Vedi *CENTRO DEL MONDO*, vol. 1].

Il sacrario costituisce un limite. Rivendicazioni eccezionali di speciali poteri circondano di frequente i sacrari e profonde aspettative (anche se di diverso genere) caratterizzano le speranze e gli stati d'animo dei pellegrini. Ai livelli più elevati dell'immaginazione religiosa, i sacrari vengono talora considerati i luoghi della perfetta e conclusiva realizzazione. Nella tradizione induista, per esempio, la letteratura sacra e la tradizione orale insegnano ai pellegrini che una visita al fiume Gange, a Benares, unita a certe offerte fatte ai templi della città sacra, porterà la liberazione dalle sofferenze e che la morte all'interno del recinto sacro porrà fine al ciclo delle rinascite. Gli induisti chiamano questi sacrari *tīrtha*, che significa «punti di incrocio», o «guadi». Questo termine riflette l'idea secondo la quale il sacrario è il luogo in cui si toccano questo mondo e il mondo (o il «non mondo») che si trova al di là dell'esistenza presente.

Ma il sacrario risponde anche a necessità più immediate. Esso può costituire, ad esempio, la sede degli antenati, quando la discendenza ancora in vita riconosce in modo implicito, costruendo il sacrario e praticando una comune venerazione dei progenitori del clan, della tribù o della società, che i suoi defunti sono stati divinizzati. Questo modello è ampiamente diffuso: lo si può ritrovare, per esempio, tra i Ganda dell'Uganda meridonale, dove i sacrari degli antenati della famiglia reale segnano l'identità, la solidarietà e il carattere particolare del popolo dei Ganda. Il medesi-

mo modello risulta evidente anche nei monumenti della cosiddetta «religione civile» americana, che sono in realtà sacrari che commemorano gli eroici sacrifici di chi ha lottato per la difesa della nazione e che ricevono un'attenzione particolare durante il Memorial Day o in occasione della festa nazionale del quattro luglio. Le strutture monumentali di Washington diventano spesso l'ambiente nel quale riaccendere l'orgoglio nazionale attraverso il ricordo dell'opera dei padri fondatori e degli altri eroi del passato. Perfino i giri turistici, in autobus, lungo le vie di Washington includono la visita a sacrari come quelli dedicati alla memoria di Washington, di Jefferson, di Lincoln, dei Veterani del Vietnam o al Cimitero nazionale di Arlington. In queste visite è implicita l'idea che, recandosi in prossimità di questi segni del carattere religioso e sociale del popolo, l'esistenza stessa del visitatore trarrà giovamento. Nella sua funzione di limite, dunque, il sacrario riunisce gli individui in una sorta di serbatoio del valore sociale e religioso e della solidarietà.

Il sacrario è un centro di guarigione. Spesso il sacrario racchiude sostanze che si crede apportino la guarigione o siano dotate di poteri trasformanti. Il sacrario di Lourdes, ad esempio, è costruito sopra una sorgente naturale le cui acque sono considerate in grado di guarire chi le beve o si immerge in esse. La sorgente e la sua capacità di guarigione si rivelarono in occasione di una apparizione della Vergine Maria, che si mostrò a Bernardette Soubirous nel 1858. I poteri miracolosi dell'acqua vengono percepiti in relazione alla fede religiosa e all'apparizione della Vergine. Il sacrario talora deriva il suo potere di guarigione dalla presenza mistica di una personalità sacra. [Vedi *RELIQUIA*]. In India, ad esempio, sia per gli induisti che per i musulmani, le guarigioni e gli esorcismi si realizzano spesso in prossimità dei sepolcri dei santi. Nelle occasioni stabilite dal calendario rituale, oppure anche in modo imprevisto, si crede che il potere dei santi si manifesti nel sacrario con benefiche conseguenze. Talora il sacrario costituisce il teatro di una sorta di «battaglia psichica». I pellegrini cadono molto facilmente in *trance* e i sacerdoti agiscono nei loro confronti come *medium*, cercando di risolvere i loro conflitti psichici.

Il sacrario contribuisce a regolare la vita religiosa. Poiché il potere e il significato del sacro sono spesso legati a un luogo particolare, l'atto di recarsi in un determinato luogo e di ritornare da esso contribuisce al suo significato religioso. Perciò recarsi in pellegrinaggio presso un sacrario è un modo di guadagnare meriti religiosi, compiendo un voto o adempiendo a un comandamento centrale della religione. Nel muoversi dal mondo familiare dell'abitazione e del villaggio verso il sacrario, i pellegrini tendono a sfuggire dalle loro quotidiane relazioni sociali per incontrarsi fra loro in una comunità umana meno ristretta e più generica. Questa attenuazione dei limiti sociali contribuisce, in parte, al mutamento dello stato d'animo collettivo, che può essere penitenziale e triste oppure estatico e gioioso e che dipende dal sacrario e dalle sue tradizioni. Spesso la struttura sociale viene addirittura sospesa nel corso del pellegrinaggio, dal momento che tutti i devoti si sentono uguali di fronte alla presenza divina, anche se la gerarchia sociale e religiosa in realtà si consolida nel sacrario, attraverso la celebrazione di riti che richiedono conoscenze, tecniche o poteri specializzati di sacerdoti o di *medium*.

Il sacrario è un centro di trasmissione delle tradizioni religiose. Molti sacrari derivano il proprio fascino dal fatto di essere associati a qualche evento della vita di una divinità o di un santo. Altri celebrano qualche evento importante dal punto di vista religioso, evento che ebbe luogo sul sito stesso del sacrario. Spesso viene affermato che il sacrario fu collocato proprio in quel luogo dal dio. Nella tradizione induista, per esempio, Kurukṣetra è sacro perchè in quel luogo avvenne la grande battaglia del *Mahābhārata*; Rāmeśvaram, sull'estrema punta meridionale dell'India, è il luogo dove Rāma eresse un *liṅga*, l'emblema di Śiva, dopo la traversata verso l'isola di Lanka per salvare sua moglie, Sītā; Mathura e la circostante regione di Vraja (Braj) sono cosparse di templi che richiamano l'attenzione sui principali momenti della vita e sulle imprese di Kṛṣṇa. In modo analogo, i sacrari medievali cristiani della Palestina indicano i luoghi in cui Maria allevò il piccolo Gesù o in cui fu allestito il cibo per l'Ultima Cena. I maggiori sacrari cristiani, a Gerusalemme e nei suoi dintorni, richiamano con tutta evidenza gli avvenimenti della vita di Gesù: il suo luogo di nascita a Betlemme, il giardino del Getsemani, il Cenacolo (dove si svolse l'Ultima Cena), e il Golgota, dove egli fu crocifisso. I pellegrini si recano a questi sacrari per vederli, per toccarli e per ricevere da essi vantaggi, sia spirituali che materiali. In questo modo i sacrari costituiscono, per così dire, dei luoghi di incrocio, in cui si uniscono le tradizioni narrative della religione con le esistenze dei devoti.

Spesso i fedeli portano qualcosa al sacrario e qualcosa da esso ricevono. Ciò che viene offerto può essere denaro, simboli degli antenati, emblemi della loro ascesi personale, preghiere, cibo o richieste agli esseri divini o agli antenati. Così come essi stessi ritornano a casa, i pellegrini riportano con sé dei ricordi dal sacrario. Questi ricordi possono essere dell'acqua, come al ritorno dal Gange e dal Giordano, oppure una reliquia, del cibo che è stato offerto alla divinità, oppure ancora un'udienza o una benedizione di una persona o

di un ministro sacro, oppure infine qualche specifica istruzione fornita da una divinità, da un antenato o da un demone interrogato attraverso un *medium*. Spesso i sacrari più grandi istituiscono dei centri di istruzione religiosa, con scuole e luoghi di ritiro. Numerosi sacrari, infine, si dedicano ad attività editoriali per la diffusione di opuscoli religiosi o di opere più genericamente letterarie.

Il sacrario attira una «clientela» particolare. Alcuni sacrari attraggono devoti da un capo all'altro della loro tradizione religiosa, ma altri hanno un seguito assai più limitato. Nel caso del Cristianesimo, Betlemme è un sacrario per tutti i cristiani, ma la Cattedrale di Canterbury attira soprattutto gli anglicani. Il sacro centro induista di Benares (chiamata Kāśī, «la splendente», dai fedeli) attira i suoi devoti da tutti gli strati della società e da tutte le caste. Invece il tempio di Śiva a Gaṅgotri, nello Himalaya, interessa soprattutto quanti provengono dalla casta dei brahmani e da quella dei mercanti: i primi a causa della loro tradizionale implicazione con gli affari religiosi, i secondi perché dispongono di più tempo e denaro per compiere il lungo viaggio verso quella remota località. Alcuni sacrari attirano una «clientela» ancora più particolare e locale, limitati come sono ad una specifica tribù, casta, gruppo linguistico o sesso.

Il sacrario è luogo di continuità sociale e religiosa. Sacrari o raggruppamenti di sacrari spesso sostengono dei funzionari religiosi, cioè dei sacerdoti, che si occupano della direzione dei sacrari stessi e che offrono alcuni servizi ai pellegrini in visita. Tali servizi possono comprendere la celebrazione di riti a beneficio dei pellegrini, la cura del vitto e dell'alloggio durante la permanenza nella sede del sacrario, oppure anche l'offerta di una istruzione religiosa. Questo genere di servizi può estendersi anche lungo parecchie generazioni. Nel caso dell'Induismo, per esempio, è frequente incontrare sacrari che conservano le testimonianze delle visite dei pellegrini e le genealogie dei «clienti» per molte generazioni. La particolare relazione che lega una famiglia ad un determinato sacrario, perciò, costituisce una sorta di fittizio legame di sangue con il sacrario stesso, attraverso la sua genealogia sacerdotale. I pellegrini sentono, dunque, di «tornare a casa» in quel sacrario; anche se in realtà non l'hanno mai visitato, l'hanno fatto i loro antenati e i nomi di questi ultimi sono debitamente registrati.

Il sacrario agisce per la modernizzazione. Anche se a prima vista si direbbe che i sacrari, con la loro mistica, provengono dal mondo premoderno, sembra in realtà più esatto il contrario, particolarmente nelle zone del Terzo Mondo. I moderni mezzi di comunicazione, infatti, rendono possibile a un numero sempre maggiore di fedeli di recarsi ai sacrari, per godere di tutto ciò che in quei luoghi si realizza a loro vantaggio. Nel caso del pellegrinaggio annuale ai sacrari islamici della Mecca e di Medina, l'affluenza a questi luoghi è stata grandemente incrementata dai trasporti aerei e dalle reti dei trasporti navali e automobilistici. Molti pellegrini, perciò, raggiungono questi centri sacri provenendo da grandi distanze: in questo modo si diffonde il senso della comunità islamica. Anche i governi «laici» spesso traggono vantaggio dai sacrari, che sono luoghi di attrazione per un grande numero di pellegrini, svolgendovi attività educative e politiche. In India, per esempio, i pellegrini possono visitare le mostre curate dal governo e costituiscono un pubblico già sensibilizzato per gli sforzi rivolti alla pianificazione familiare, alla cura della salute e alla tecnologia su piccola scala, adatta alle popolazioni agricole che dispongono di risorse limitate.

Il sacrario può essere considerato sotto molteplici aspetti. Il sacrario è luogo e contenitore di poteri e di significati religiosi. Esso unisce il mondo vissuto a livello umano con il mondo divino e con quello degli antenati. Esso definisce il centro e la periferia delle tradizioni religiose, delimitando spazialmente le tradizioni della geografia religiosa. Il sacrario fornisce l'ambientazione per i vari momenti sacri, sia per quelli che ricorrono secondo il disegno del calendario religoso, sia per quelli che sorgono spontaneamente grazie al carisma di mediatori religiosi. Esso è centro di circolazione sociale e religiosa. Serve come centro di educazione, di guarigione, di conservazione della famiglia e del gruppo degli antenati, di continuità politica e sociale. Costituisce, all'interno della varie tradizioni religiose, un luogo di influenza particolarmente efficace. Stabilito nello spazio, tenace nel legame con le tradizioni, il sacrario si rivolge indietro, agli eventi che hanno avuto luogo alle origini dell'universo o nei momenti paradigmatici della storia religiosa tradizionale: serve così a salvaguardare la vitalità delle tradizioni religiose delle quali esso stesso dà testimonianza.

[Vedi *CIRCUMAMBULAZIONE* e *PELLEGRINAGGIO*].

BIBLIOGRAFIA

Non è possibile separare il sacrario in quanto tale dalle risposte religiose associate ad esso: perciò lo studio del sacrario è anche lo studio del pellegrinaggio. Estremamente autorevoli dal punto di vista teorico sono: M. Eliade, *Das Heilige und das Prophane*, Hamburg 1957 (trad. it. *Il Sacro e il Profano*, Torino 1967), che analizza la nozione di «spazio sacro» come distinta realtà ontologica dell'esperienza religiosa dell'umanità; e V. ed

Edith Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, New York 1978, che esamina la dimensione sociale e simbolica del pellegrinaggio secondo schemi che possono utilmente applicarsi anche a religioni diverse dal Cristianesimo.

Le proposizioni teoriche generali devono, comunque, essere esaminate in relazione ai singoli sacrari: il lettore deve allora rivolgersi agli studi dedicati ai casi specifici. Su Lourdes, per esempio: Ruth Cranston, *The Miracle of Lourdes*, New York 1955; su Canterbury: R. Church, *Portrait of Canterbury*, London 1968; su Gerusalemme: J. Gray, *A History of Jerusalem*, New York 1969; su Medina e la Mecca: E. Esin, *Mecca, the Blessed. Madinah, the Radiant*, New York 1963; su Benares: Diana L. Eck, *Banaras. City of Light*, New York 1982; sui sacrari dell'India meridionale: D.D. Shulman, *Tamil Temple Myths. Sacrifice and Divine Marriage in the South India Śaiva Tradition*, Princeton 1980; su quelli dell'India settentrionale: S.M. Bhardwaj, *Hindu Places of Pilgrimage in India*, Berkeley/Calif. 1973. Sui sacrari scintoisti, infine: W.H.M. Creemer, *Shrine Shintō after World War II*, Leiden 1968.

PAUL B. COURTRIGH

SACRIFICIO. Il termine *sacrificio*, dal latino *sacrificium* (*sacer*, «sacro»; *facere*, «fare»), esprime il concetto di atto religioso nel suo senso più alto o più pieno; può anche essere interpretato come l'atto di santificare o consacrare un oggetto. *Offerta* viene usato come suo sinonimo (o come una categoria più ampia di cui il sacrificio costituisce una suddivisione) e significa presentazione di un dono. (Il termine *offerta* deriva dal latino *offerre*, «offrire, presentare»; dal verbo deriva il sostantivo *oblatio*). Le lingue romanze comprendono termini derivati da entrambe queste parole latine. Il tedesco *Opfer* viene generalmente considerato un derivato di *offerre*, ma alcuni lo fanno derivare dal Latino *operari* («compiere, effettuare»), evocando così ancora una volta l'idea di azione sacra.

Vengono operate varie distinzioni tra sacrificio e offerta, come ad esempio quella di Jan van Baal: «Definisco offerta ogni atto in cui si presenta qualcosa a un essere soprannaturale, sacrificio un'offerta accompagnata dall'uccisione rituale dell'oggetto dell'offerta» (van Baal, 1976, p. 161). La seconda definizione risulta tuttavia troppo angusta, dal momento che il verbo «uccidere» può essere riferito solo a esseri viventi, uomini o animali, e non copre in tal modo l'intera gamma di oggetti usati nel sacrificio secondo le testimonianze storico-religiose. Un elemento assolutamente essenziale, d'altra parte, è che il ricevente del dono sia un essere soprannaturale (dotato cioè di poteri soprannaturali), con il quale l'offerente cerca di entrare o di restare in comunione. Anche la distruzione, che può riferirsi pure a oggetti inanimati, viene considerata essenziale da alcuni autori, ma non da tutti; così, secondo l'*Encyclopaedia Britannica*, un sacrificio è «un atto cultuale in cui degli oggetti vengono messi da parte o consacrati e offerti a un dio o a qualche altra potenza soprannaturale» (1974, XVI, p. 128b). D'altra parte, è assolutamente essenziale al concetto che l'offerente umano prelevi qualcosa che è a sua disposizione e lo trasferisca a un ricevente soprannaturale. La differenza tra il vasto concetto di offerta e quello più limitato di sacrificio si può dire consista nel fatto che il sacrificio comprende un rito, una manifestazione esteriore più o meno solenne.

Il sacrificio si differenzia da altri atti di culto. Gli elementi esteriori della preghiera sono semplici parole e gesti (atteggiamenti del corpo), non oggetti esteriori paragonabili ai doni del sacrificio. I riti eliminatori, nonostante possano implicare l'uccisione di un essere vivente o la distruzione di un oggetto inanimato, non sono rivolti a un ricevente personale e non possono pertanto essere definiti come sacrifici. [Vedi *CAPRO ESPIATORIO*]. Lo stesso vale per le uccisioni rituali in cui non c'è un essere soprannaturale come ricevente, come nelle uccisioni in cui si procurano dei compagni al defunto (sepolture di gruppo) o che fanno parte di una rappresentazione drammatica di un evento dei tempi primordiali.

Secondo alcune teorie, la concezione del sacrificio come offerta di un dono deriva da uno sviluppo secondario o anche da un fraintendimento di riti che originariamente avevano un diverso significato. (Su questo punto, si veda più avanti «Teorie sull'origine del sacrificio»).

Morfologia (tipologia) del sacrificio

La varie forme di sacrificio presentano alcuni elementi comuni che rispondono alle seguenti domande: 1) Chi offre il sacrificio? 2) Cosa viene offerto? 3) Quali forme esteriori appartengono all'atto dell'offerta? 4) In quali luoghi e in quali occasioni si offrono sacrifici? 5) Chi è il ricevente del sacrificio? 6) Quali sono le ragioni per cui si offrono sacrifici? Le classificazioni derivanti da questi interrogativi spesso si sovrappongono (ad esempio, il tipo di materiale usato per il sacrificio può essere elemento distintivo della categoria del rito).

Il sacrificante. La maggior parte delle religioni prevede non solo sacrifici offerti da un gruppo o da una comunità, ma anche sacrifici individuali, per fini del tutto personali; in società non stratificate, pertanto, ognuno in linea di principio può offrire sacrifici. In realtà, tuttavia, i sacrifici puramente personali sono ra-

ri e non appena i sacrifici vengono messi in relazione con un gruppo, per quanto piccolo, non tutti i membri del gruppo, ma solo un rappresentante li può offrire. Il sacrificante può essere il capo di una famiglia o di un clan, un anziano o il capo di un gruppo di cacciatori; nelle società matrilineari, il sacrificante può essere una donna. Ciò avviene soprattutto nelle culture di cacciatori e di raccoglitori, come pure in quelle nomadi pastorali; anche quando in queste culture sono presenti individui con specifiche funzioni rituali (stregoni, maghi, indovini, sciamani), la funzione di offrire il sacrificio non è loro prerogativa. (Nelle culture pastorali a volte possiamo constatare che solo in un secondo momento gli sciamani sostituiscono i capi di famiglia in determinati sacrifici). Le culture di seminatori, d'altro canto, solitamente hanno ministri del culto a cui è riservata l'offerta del sacrificio (ad esempio, i «capi della terra» nelle culture dell'Africa occidentale). Nei sacrifici occasionati da qualche impresa o problema pubblico (ad esempio, un'epidemia, o prima o dopo una campagna militare) chi ha l'incarico di offrire il sacrificio è il capo della tribù o di un gruppo più ampio. Nelle culture superiori arcaiche la funzione si trova spesso connessa con la carica regale; frequentemente, tuttavia, diminuisce in importanza nel corso dell'evoluzione della cultura e diventa quindi reperibile solo in forme residuali.

Più in una società le divisioni sono articolate in modo completo, più è facile trovare in essa una classe di ministri del culto a cui è riservata l'offerta del sacrificio. In una situazione di tal genere, tra il sovrano e i sacerdoti possono sorgere tensioni e instaurarsi nuovi rapporti di potere, come nell'antico Egitto. Quando esiste una particolare classe sacerdotale, l'appartenenza ad essa è ereditaria oppure deve essere acquisita per il tramite di una consacrazione, spesso preceduta da un lungo tirocinio, oppure possono essere richiesti entrambi i requisiti: la discendenza da una certa famiglia, classe o casta e un tirocinio che porta alla consacrazione. Il funzionario consacrato che ha il compito di offrire il sacrificio deve spesso sottostare a un'ulteriore speciale preparazione (attraverso riti purificatori, ecc.) prima di poter esercitare il suo ufficio. Un sacerdote può avere altre funzioni cultuali o magiche oltre a quella di offrire sacrifici; può, ad esempio, fungere da oracolo, esorcista, guaritore o evocatore di pioggia, può essere fonte di tradizione e di conoscenza e può anche avere funzioni non cultuali.

A volte i miti parlano degli dei stessi come incaricati di offrire il sacrificio. Il sacrificio compiuto dagli esseri umani si configura allora come una semplice imitazione del sacrificio originario, che ebbe un ruolo nell'instaurazione dell'ordine cosmico.

Materiale dell'oblazione. A questo proposito gli studiosi tendono a generalizzare, affermando ad esempio: «Se consideriamo la storia delle religioni, scopriamo che esistono pochissime cose che non sono servite come offerta, in qualche tempo o in qualche luogo» (van Baaren, 1964, p. 7). Altri diranno che qualunque cosa abbia valore per gli esseri umani può costituire oggetto di sacrificio; il valore può essere simbolico e non necessariamente intrinseco (come ad esempio nei sacrifici di primizie dei raccoglitori). Forse si può affermare che in origine venivano sacrificati sia esseri viventi che elementi o simboli della vita; in altri termini, non era in sostanza il cibo a essere offerto, ma la vita stessa. Tuttavia tra i materiali per il sacrificio furono incluse anche cose inanimate. (Ma le culture arcaiche non consideravano forse viventi molte cose che per la moderna mentalità scientifica sono inanimate? Alcuni studiosi non pongono l'accento sulla vita, ma sul potere dell'oggetto). Solo includendo gli oggetti inanimati risulta possibile stabilire una certa classificazione degli oggetti sacrificali, come ad esempio, da un lato, piante e oggetti inanimati (offerte incruente) e, dall'altro, esseri umani e animali (offerte cruente). Ma una simile suddivisione non appare esaustiva, dal momento che un concetto pregnante di sacrificio deve comprendere, ad esempio, una consacrazione incruenta di esseri umani e di animali.

Offerte incruente. Le offerte incruente comprendono, in primo luogo, materiali vegetali. Così i raccoglitori offrono una porzione (simbolica) degli alimenti che hanno raccolto. I coltivatori offrono agli esseri superiori (che secondo loro hanno bisogno di nutrimento) sacrifici di cibi e di bevande: frutti, tuberi, cereali e alimenti prodotti con tali vegetali (farina, cibi cotti, olio) insieme a bevande, soprattutto birra e altri alcolici, che vengono versate come libazioni. Tra i pastori latte e prodotti del latte (ad esempio, il koumiss, una bevanda derivata dal latte leggermente fermentato, usata nell'Asia centrale) hanno una funzione analoga, soprattutto nei sacrifici di primizie (si veda più avanti). Nelle libagioni rituali (e soprattutto in altre usanze rituali) di acqua, il fine spesso non è il sacrificio, ma qualche altro tipo di rito (lustrazione, purificazione o espiazione) o di magia simpatetica (ad esempio, versare acqua per portare la pioggia). L'offerta di fiori o di una dolce fragranza di altra derivazione (come nell'uso diffuso dell'incenso, o, tra gli Indiani americani, del fumo del tabacco) serve anche a deliziare gli dei o altri esseri superiori.

Tra gli oggetti inanimati utilizzati nel sacrificio vi sono abiti, gioielli, armi, pietre e metalli preziosi, vasi sacrificali di metallo e, in civiltà più progredite, monete (soprattutto come sostituti). Nel sacrificio si trovano

impiegati anche tutti i tipi di oggetti che vengono offerti come doni votivi e che vengono conservati in un santuario, anche se è possibile che anche qui entri in questione la magia simpatetica, come quando, ad esempio, un individuo cerca di liberarsi da una malattia depositando immagini degli organi malati.

Offerte cruente. Quando i doni sacrificali sono costituiti da animali o da esseri umani, lo spargimento di sangue può diventare parte essenziale dell'azione sacrificale. Così l'uccisione *rituale* fa la sua comparsa tra coltivatori e pastori. (La pratica non è solitamente reperibile nelle culture di cacciatori, dove si offre una parte, piccola ma simbolicamente importante, dell'animale ucciso durante la caccia; l'uccisione così non fa parte dell'azione sacrificale, ma la precede. L'uccisione da parte degli Ainu di un orso allevato per questo fine probabilmente non costituisce un sacrificio, ma un rito di «congedo»).

Lo sviluppo più ampio dell'uccisione rituale si trova tra i coltivatori. Qui il sangue riveste il ruolo determinante di sostanza carica di potere che porta la fertilità; viene sparso sui campi per favorire il raccolto delle messi. [Vedi *SANGUE*, vol. 4]. La caccia di teste, il cannibalismo e il sacrificio umano fanno parte dello stesso complesso di idee e di riti; il sacrificio umano viene considerato anche un mezzo per mantenere l'ordine cosmico. [Vedi *CANNIBALISMO* e *SACRIFICIO UMANO*]. La combinazione di riti cruenti e di concezioni magiche della fertilità è più facilmente reperibile tra i coltivatori di tuberi che tra quelli di cereali (ma si trova anche tra i coltivatori di mais, come in Mesoamerica). L'affermazione che tutti i sacrifici di sangue hanno avuto origine tra i coltivatori per essere poi adottati in una fase successiva dai pastori nomadi, risulta unilaterale; l'uccisione rituale ha probabilmente fatto la sua comparsa tra questi ultimi in maniera indipendente.

I sacrifici di sangue consistono essenzialmente in animali domestici: tra i coltivatori, pecore, capre, bovini, maiali, polli; tra i nomadi, anche renne, cavalli e cammelli (mentre i maiali sono considerati come animali impuri e non vengono pertanto utilizzati; i polli di solito non sono invece allevati). Anche i cani possono fungere da animali sacrificali; vengono sacrificati soprattutto per procurare dei compagni al defunto. L'offerta di pesci, di uccelli diversi dai polli o dalle colombe domestiche e di animali selvatici è rara. Le caratteristiche dell'animale sacrificale risultano spesso determinate dal ricevente; così animali di colore vivace vengono offerti a divinità celesti, animali scuri a divinità dell'oltretomba e ai defunti o a temuti esseri demoniaci.

Non sempre gli animali sacrificali vengono uccisi con spargimento di sangue; a volte vengono strangolati (specie nell'Asia centrale) o affogati nell'acqua o in una palude. Inoltre, c'è anche la consacrazione incruenta di un animale, in cui l'animale non viene ucciso, ma trasferito vivo in possesso della divinità o di un altro essere superiore, dopo di che spesso trascorre la sua esistenza appartato in un recinto sacro. In questo caso si possono meglio definire gli animali come offerte, non come vittime.

Sostituti. I sacrifici cruenti, soprattutto quelli in cui vengono offerti esseri umani, furono spesso sostituiti in una fase successiva con altri doni sacrificali, come, ad esempio, i sacrifici della «parte per il tutto», quali l'offerta di dita, di capelli o di sangue prelevato da ferite autoinflitte. Alcuni autori vorrebbero includere in questa categoria i cosiddetti sacrifici della castità e far rientrare in questa definizione pratiche assai disparate e a volte addirittura opposte come, da un lato, l'abbandono sessuale (prostituzione sacra) e, dall'altro, la rinuncia sessuale, la castrazione e la circoncisione.

Sacrifici di animali possono sostituire sacrifici umani, come si può constatare in noti esempi del mito, dell'*epos* e della storia greca e nelle Scritture ebraiche (Antico Testamento; cfr. Gn 22,1-19). Questo spostamento può anche essere dovuto alla soppressione di una religione più antica (ad esempio, della religione Bon in Tibet da parte del Buddhismo) o a misure prese da un regime coloniale (ad esempio, il governo britannico in India) contro il sacrificio umano. Doni sostitutivi di esseri umani o di animali possono anche essere di tipo vegetale (ad esempio, focacce sacrificali) o consistere in pagamenti in denaro. Un'altra forma di sostituzione è quella operata tramite rappresentazioni, come le statuette di creta sostitutive di esseri umani che venivano seppellite con un individuo defunto di alto rango e mandate con lui nell'oltretomba. Statuette di questo tipo, che accompagnavano il morto, provengono dall'antico Egitto e dalla Cina; non è certo, tuttavia, che tale pratica in questi paesi sia stata preceduta da veri e propri sacrifici umani o che tali pratiche possano venir propriamente definite come sacrifici. Sono stati utilzzati anche altri tipi di raffigurazioni pittoriche, tra cui oggetti ritagliati nella carta. Molte offerte votive dovrebbero probabilmente essere classificate in questa categoria.

Che i sacrifici umani siano stati sostituiti da altri tipi di sacrificio è sicuro in molti casi, come nell'ultima fase della religione punica, quando sotto il governo romano i sacrifici umani furono sostituiti da altre offerte (ad esempio, da agnelli), come attestano le iscrizioni votive; in altri casi la sostituzione dei sacrifici umani con altri riti resta soltanto un'ipotesi. Così il cosiddetto sacrificio dei capelli è spesso un rito di iniziazione, sacralizzazione o desacralizzazione (un rito di passaggio) in cui i capelli non costituiscono propriamente

un'offerta sacrificale e non hanno necessariamente sostituito un sacrificio umano. La prostituzione sacra può anche essere interpretata come un rito magico di fertilità o come un atto simbolico di unione con una divinità, piuttosto che come sostituto di un sacrificio umano.

Offerte divine. Negli esempi forniti nel paragrafo precedente, un dono sacrificale viene sostituito da un altro di valore inferiore. Il contrario avviene quando il dono sacrificale stesso viene considerato divino. Questo status divino può derivare dall'idea che l'azione sacrificale ripeta un sacrificio mitico primordiale in cui un dio sacrificò se stesso o qualche altro dio a un terzo dio. In altri casi l'oggetto sacrificale diventa divinizzato nell'azione sacrificale stessa o nella preparazione dei doni. Così tra gli Aztechi il prigioniero di guerra che veniva sacrificato era identificato con il ricevente del sacrificio, il dio Tezcatlipoca; inoltre figure fatte di pane, intrise del sangue dell'essere umano sacrificato, venivano identificate col dio del sole Huitzilopochtli e consumate in un pasto rituale. Nella religione vedica si attribuiva carattere divino al *soma*, bevanda stupefacente, e nella religione iranica alla corrispondente bevanda *haoma* o alla pianta dalla quale veniva ricavata. Per i cristiani che considerano la celebrazione dell'Eucaristia come attualizzazione della morte di Cristo sulla croce, Cristo stesso è offerente e nel contempo dono sacrificale.

Rito (modalità e metodo) sacrificale. Il sacrificio non comprende soltanto un dono tangibile, ma anche un'azione o un gesto che esprime l'atto dell'offrire. Tale gesto può semplicemente consistere nel deporre il dono o nel sollevarlo al cielo, senza che nell'oggetto avvenga alcun effettivo cambiamento. La forma esteriore dell'offerta in molti casi risulta già determinata dal materiale del sacrificio; nel caso di fluidi, ad esempio, il modo naturale di offrirli è quello di versarli (libazione), che corrisponde a una sorta di distruzione. Se il dono è di esseri viventi (animali o esseri umani), la distruzione assume la forma dell'uccisione. È dubbio, tuttavia, se la distruzione possa essere considerata elemento essenziale del rito sacrificale, di qualunque tipo sia e in ogni occasione. È vero che in molti sacrifici l'offerta avviene sotto forma di uccisione rituale; in altri, tuttavia, l'uccisione si configura solo come un presupposto necessario o come un requisito tecnico per l'atto dell'offerta come tale. Così, tra gli Israeliti, la legge levitica prescriveva che l'uccisione non doveva essere compiuta dai sacerdoti; il loro ruolo cominciava solo dopo l'uccisione e includeva la libazione del sangue sacrificale sull'altare.

Quando il cibo in quanto tale è teoricamente il vero oggetto dell'offerta, l'uccisione diventa una premessa necessaria, se l'animale sacrificato deve presentarsi in una forma in cui può essere mangiato. Quando si crede che la divinità (o, più in generale, il ricevente) non si nutra di cibo materiale, ma riceva solo l'anima o la vita dell'animale sacrificale, allora questo può essere bruciato, di modo che la sua anima possa salire al cielo sotto forma di fumo («l'odore del sacrificio»; si veda anche, sull'uso dell'incenso, più avanti). Quando il sangue in particolare viene considerato come veicolo della vita, versare il sangue o levare al cielo parti sanguinanti della vittima, o anche il fiotto di sangue durante l'uccisione, possono costituire il vero atto di offerta. Un'altra categoria di riti cruenti serve ad applicare il potere insito nel sangue agli offerenti, ai loro congiunti e alla sfera in cui essi trascorrono la loro esistenza (abitazione, beni); questa applicazione può essere ad esempio effettuata macchiando col sangue.

Anche la concezione che gli offerenti hanno del ricevente e della sua collocazione contribuisce a determinare la forma del rito. Se si crede che il ricevente dimori in cielo, allora il fumo che sale da un oggetto che brucia diventa un simbolo particolarmente appropriato. Gli offerenti preferiranno l'aria aperta e sceglieranno luoghi alti, naturali (montagne, colline) o artificiali (tetti, torri di templi) o altrimenti appenderanno il dono sacrificale su un albero o su un palo. I sacrifici a divinità ctonie o dell'oltretomba vengono sepolti, oppure il sangue viene lasciato cadere in un buco. Per le divinità o gli spiriti dell'acqua il sacrificio viene calato in sorgenti, fontane, torrenti o in altre masse d'acqua (anche se l'interpretazione di sepolture preistoriche in paludi come «sacrifici di immersione» non è indiscussa), oppure gli offerenti riempiono barche in miniatura di doni sacrificali.

I sacrifici offerti ai morti vengono posti sulle loro tombe, oppure nelle tombe viene versato il sangue delle vittime. Infine, influisce sulla forma del rito anche l'intenzione dell'offerente o la funzione del sacrificio. Se il sacrificio stabilisce o rinnova un patto o se, più in generale, promuove la comunanza o la comunione di ricevente e di offerente, allora diventa solitamente parte indispensabile del rito un pasto sacrificale. Tale pasto può essere concepito come la condivisione di un pasto con il dio, o con il ricevente, o, più raramente, come l'ingerimento del dio; in quest'ultimo caso, la comunione assume un carattere mistico. Nel primo caso, l'accettazione da parte del ricevente rimuove il dono sacrificale dalla sfera profana e lo santifica; il ricevente diventa un ospite e celebra un banchetto con l'offerente, che si riappropria pertanto del dono sacrificale (o almeno di una parte di esso) come un veicolo ora carico di poteri superiori. Interpretato in questo modo, il pasto sacrificale può essere definito sacra-

mento. Il pasto stabilisce o rafforza anche la comunione reciproca tra gli offerenti, quando è un gruppo a compiere l'offerta. Più raramente, i celebranti hanno creduto di mangiare il dio stesso nella carne dell'animale sacrificale (come in alcuni misteri greci) o in immagini di pane (a volte intriso del sangue degli esseri umani sacrificati, come tra gli Aztechi). (Per la concezione cristiana dell'Eucaristia come pasto sacrificale, si veda oltre).

Anche altri riti esprimono comunione. Ad esempio, parte del sangue sacrificale viene versato sull'altare, mentre con il resto si aspergono i partecipanti (come nella stipulazione dell'alleanza sul Sinai, secondo Es 24,3-8). Oppure una persona passa attraverso le parti di un animale sacrificato che è stato tagliato a metà.

In altri casi la vittima viene completamente distrutta, come quando l'offerta viene bruciata in un olocausto, che può esprimere omaggio o totale sottomissione alla divinità, dalla quale gli offerenti ritengono di dipendere. La totale distruzione caratterizza anche un sacrificio espiatorio, in cui un pasto sacrificale viene previamente escluso per il fatto che l'animale sacrificale diventa il veicolo del peccato o di altre impurità e deve pertanto essere eliminato o distrutto (ad esempio, bruciato fuori dal campo).

Il rito sacrificale può assumere forme molto complesse, specialmente quando a compiere l'offerta sono dei professionisti (sacerdoti); il loro tirocinio comprende dunque l'acquisizione di una conoscenza precisa del rito. L'azione sacrificale si svolge in varie fasi: l'animale sacrificale viene spesso scelto con un po' di anticipo, marchiato e messo da parte; prima dell'atto sacrificale vero e proprio, viene ritualmente purificato e adornato; poi si procede all'uccisione dell'animale, a cui fa seguito l'offerta vera e propria o la consacrazione o il trasferimento dalla sfera o condizione profana a quella sacra. A volte, si presta attenzione a segni che si pensa manifestino l'accettazione del dono da parte del ricevente. La divisione dell'animale sacrificato può assumere varie forme: una lacerazione incontrollata del corpo della vittima da parte dei partecipanti, a imitazione dello smembramento narrato dal mito, oppure un'accurata dissezione, come quando la condizione di specifici organi esprime dei presagi (divinazione). In alcuni sacrifici le ossa possono anche non essere spezzate. Una particolare forma di divisione è lo squartamento in due, praticato non solo nei sacrifici veri e propri, ma anche in riti di purificazione e di espiazione (cfr. Henninger, 1981, pp. 275-85). Il sacrificio può concludersi con un pasto sacrificale, ma vi possono essere anche specifici riti di conclusione per sganciare i partecipanti dalla sfera del sacro. A volte c'è la prescrizione di non lasciare nulla del dono sacrificale e di non portar via nulla dalla sfera del sacro; tutti i resti devono essere seppelliti o bruciati (anche se quest'ultima azione non è la stessa cosa di un olocausto).

Luogo e tempo del sacrificio. Il luogo del sacrificio non sempre è un altare adibito a tale funzione. Ad esempio i sacrifici per i defunti vengono spesso offerti sulle loro tombe e i sacrifici agli spiriti della natura si compiono nei pressi di alberi o cespugli, in grotte, vicino a sorgenti e così via. Altari artificiali a forma di mensa sono relativamente rari; diventano il luogo consueto del sacrificio solo nelle civiltà superiori, dove solitamente vengono collocati in un tempio o nel suo cortile e a volte sono dotati di particolari accessori, come ad esempio canali di scolo per il sangue sacrificale. Molto più spesso fungono da altari pietre naturali o mucchi di pietre o tumuli di terra. Una pietra perpendicolare viene spesso considerata come sede della divinità e in tal caso il sacrificio viene offerto di fronte alla pietra, non su di essa. Anche tetti piatti e soglie possono essere luoghi privilegiati per il sacrificio.

Per quanto riguarda il tempo, si deve operare una distinzione tra sacrifici compiuti in tempo normale e sacrifici compiuti in tempo straordinario (occasionale o particolare). Il tempo per i sacrifici regolari risulta determinato dall'anno astronomico o vegetativo; vi saranno pertanto sacrifici giornalieri, settimanali e mensili (soprattutto nelle culture superiori in cui il servizio nel tempio è organizzato come quello di una corte reale). La semina e il raccolto e il passaggio da una stagione a quella successiva sono occasioni di sacrificio ampiamente diffuse; nelle culture nomadi questo vale soprattuto per la primavera, la stagione in cui nascono gli animali e il latte abbonda. La stagione del raccolto è spesso contraddistinta da sacrifici di primizie che sono considerati condizione necessaria per la desacralizzazione del nuovo raccolto, che solo allora può servire a un uso profano. La data della festa di Capodanno spesso non viene stabilita astronomicamente, ma in termini di anno vegetativo. [Vedi *FESTA DEL NUOVO ANNO*]. Nella vita dell'individuo, nascita, pubertà, matrimonio e morte sono spesso occasioni di sacrificio. La commemorazione annuale di un evento storico può anche entrare a far parte del calendario e diventare così un'occasione di sacrificio. [Vedi *CERIMONIE STAGIONALI*].

Occasioni straordinarie di sacrificio sono fornite da particolari ricorrenze nella vita della comunità o dell'individuo. Tali ricorrenze possono essere gioiose, come, ad esempio, la costruzione di un edificio (soprattutto di un tempio), l'assunzione al potere di un nuovo governante, la conclusione favorevole di una campagna militare o di altre imprese, o qualsiasi evento che venga interpretato come una manifestazione del favore

divino. Ancor più frequentemente, tuttavia, sono situazioni critiche a fornire l'occasione per sacrifici straordinari: malattie (specialmente epidemiche o del bestiame) e siccità o altre calamità naturali. In simili contesti vanno collocati anche molti sacrifici espiatori, offerti sia da singoli individui che dalla comunità (si veda oltre).

Van Baal (1976, pp. 168-78) opera una distinzione tra riti a bassa intensità e ad alta intensità; i primi ricorrono in situazioni normali, i secondi nel caso di calamità e disgrazie, considerate come segnali che i rapporti con gli esseri superiori sono stati turbati. Questa suddivisione coincide in gran parte con quella tra sacrifici normali e straordinari, ma non sottolinea a sufficienza che anche le occasioni gioiose possono determinare sacrifici straordinari.

Il ricevente del sacrificio. Molte definizioni di sacrificio indicano in esseri divini (in contesti sia monoteistici che politeistici) i riceventi del sacrificio, ma una simile prospettiva si rivela troppo angusta. Tutti i molteplici generi di esseri a cui gli uomini tributano venerazione religiosa, o anche quelli che essi temono, possono costituire i riceventi del sacrificio. Tali riceventi possono pertanto essere spiriti, esseri demoniaci e anche uomini, sebbene il sacrificio in senso stretto venga offerto a uomini solo dopo la loro morte, quando si crede abbiano acquisito un potere soprannaturale. I defunti a cui si offrono sacrifici comprendono in primo luogo gli antenati, ai quali viene attribuita (come in Africa e in Oceania) un'influenza decisiva sugli esseri umnai. La cura per i defunti (ad esempio, con doni di cibo e di bevande) non implica necessariamente un culto dei defunti; esiste un culto solo quando i defunti non vengono considerati derelitti e bisognosi di aiuto (come nell'antica Mesopotamia), ma piuttosto dotati di potere soprannaturale.

Intenzioni del sacrificio. I teologi solitamente distinguono quattro tipi di intenzioni: lode (riconoscimento, omaggio), ringraziamento, supplica ed espiazione; alcune o anche tutte queste quattro intenzioni, tuttavia, possono trovarsi combinate in un singolo sacrificio. Dal punto di vista della storia delle religioni questo schema deve essere in qualche modo dilatato, specialmente per quanto riguarda la terza e la quarta categoria.

Lode (omaggio). I sacrifici di pura lode, che non esprimono altro se non omaggio e venerazione e non contemplano nessun altro intento sono raramente reperibili. Si trovano principalmente quando si pratica un regolare culto sacrificale somigliante in larga misura al cerimoniale di una corte reale.

Ringraziamento. I sacrifici di ringraziamento appaiono più frequenti. Secondo l'interpretazione più valida dei sacrifici delle primizie, questi, nelle diverse forme che hanno assunto nelle varie culture, appartengono a tale categoria. (Per interpretazioni divergenti, si veda «Teorie sull'origine del sacrificio», più avanti). Appartengono analogamente a questa categoria anche i sacrifici votivi, in quanto l'adempimento di un voto rappresenta un atto di ringraziamento per la grazia ricevuta.

Supplica. I sacrifici di supplica sono ancora più diffusi. L'oggetto della supplica può spaziare dai beni puramente materiali alle benedizioni spirituali più sublimi (perdono dei peccati, grazia divina). La linea di demarcazione tra questi sacrifici e i sacrifici di espiazione e di propiziazione spesso appare confusa.

I sacrifici di supplica comprendono tutti quei sacrifici che, oltre a stabilire e a consolidare il legame con il mondo del sacro (funzione questa di ogni sacrificio), mirano a conseguire effetti particolari. Tali effetti includono il mantenimento dell'ordine cosmico; il rafforzamento dei poteri dai quali tale ordine dipende (ad esempio, per mezzo del dono del sangue, come nei sacrifici umani degli Aztechi); la sacralizzazione o la consacrazione di luoghi, oggetti ed edifici (sacrifici di costruzione, consacrazione di pietre di confine, di idoli, di templi), di singoli esseri umani e di comunità umane e dei loro rapporti (ratifica di trattati). Le attività edilizie vengono spesso considerate come un'intrusione nella sfera degli esseri soprannaturali (spiriti della terra e dell'acqua o divinità della terra e dell'acqua), che possono esserne offesi; per questo motivo, gli studiosi parlano a questo proposito di sacrifici finalizzati a pacificare o a placare. Sacrifici di tal genere si avvicinano ai sacrifici espiatori (nel senso più ampio del termine) nella misura in cui gli offerenti intendono prevenire la collera degli esseri superiori tramite un'azione preventiva, apotropaica (sacrifici protettivi).

Si offrono sacrifici anche per fini altamente specifici, ad esempio, per predire il futuro esaminando le viscere degli animali sacrificali.

Espiazione. In senso stretto, i sacrifici espiatori presuppongono la coscienza di una colpa morale che può essere punita da un essere superiore, il quale deve pertanto essere placato con opportune azioni da parte degli esseri umani interessati. Il concetto di espiazione (purificazione, lustrazione), tuttavia, viene spesso usato in un senso più ampio, per indicare la rimozione o la prevenzione di ogni tipo di male e di sventura. Secondo molti autori, il concetto etico di peccato fu uno sviluppo più tardo e pertanto i riti di purificazione e di eliminazione per la rimozione di ogni male (che non implicano alcun rapporto con esseri superiori personali) rappresenterebbero la prima forma di espiazione. Inoltre, quando esiste un rapporto tra uomini ed esseri

personali, è necessario operare una distinzione. Tali esseri (spiriti, demoni, ecc.) possono essere concepiti come indifferenti a considerazioni etiche, imprevedibili e capricciosi, o anche maligni, invidiosi, crudeli e assetati di sangue. In tal caso espiazione significa semplicemente rimozione di ciò che ha provocato (o potrebbe provocare) l'ira di tali esseri, di modo che lascino in pace gli uomini; non si crea né si persegue alcun rapporto di benevolenza o di amicizia. D'altra parte, gli esseri superiori possono essere considerati intrinsecamente benevoli, di modo che qualunque incrinatura di un rapporto amichevole con loro viene attribuita a una colpa umana; i normali buoni rapporti devono pertanto essere ripristinati tramite un sacrificio espiatorio o un'altra azione umana; in questi casi parliamo di espiazione, conciliazione o propiziazione. La colpa umana in questione può essere morale, ma anche puramente rituale, non intenzionale o perfino inconscia.

Certi fatti, tuttavia, rendono discutibile l'idea troppo schematica di uno sviluppo unilineare da una concezione non etica a una concezione etica, connessa con teorie generali sull'evoluzione della religione. Anche tra popoli molto «primitivi» si trovano concezioni di esseri superiori che sanzionano e sorvegliano il comportamento morale. Inoltre, non solo nelle culture superiori, ma anche nelle religioni primitive, il sacrificio espiatorio è spesso accompagnato da una confessione dei peccati. Una forma più evoluta delle concezioni che stanno alla base del sacrificio espiatorio può essere legata al concetto di rappresentazione o di sostituzione, specialmente quando il ruolo di sostituto viene assunto spontaneamente (autosacrificio). Questo, tuttavia, non costituisce il contesto più adatto a teorie speculative (elaborate specialmente da James G. Frazer e dai suoi seguaci) sull'uccisione rituale del re, che può essere rimpiazzato da un sostituto; Frazer parla soprattutto dall'influenza magica del re sul benessere generale della comunità e non delle perturbazioni dell'ordine comune per colpe di cui si deve far ammenda.

Teorie sull'origine del sacrificio

Molte e diverse risposte sono state fornite alla domanda su quale delle varie forme di sacrificio sopra esposte deve essere considerata la più antica e quale fu quella da cui scaturirono le altre, per evoluzione a un livello superiore o per degenerazione. In ogni caso, le teorie sul sacrificio sono state pesantemente influenzate dalle concezioni dei loro autori sull'origine e sullo sviluppo della religione. Gli studiosi oggi si accostano in genere a tutte queste spiegazioni con un certo scetticismo. Una breve rassegna delle principali teorie si rivela nondimeno opportuna, dal momento che ciascuna di esse sottolinea determinati aspetti del fenomeno e contribuisce in tal modo alla sua comprensione.

Sacrificio come dono. Prima che la storia delle religioni diventasse una disciplina autonoma, la concezione del sacrificio come dono era già diffusa tra i teologi; fu pertanto naturale che la storia delle religioni dovesse inizialmente utilizzare questo concetto. [Vedi *DONO*]. In questa disciplina, tuttavia, la concezione acquisisce due applicazioni completamente differenti: il dono sacrificale come allettamento e il dono sacrificale come omaggio.

Il dono come allettamento. La teoria del dono proposta da E.B. Tylor (1871) presuppone che le più alte forme di religione, compreso il monoteismo, si siano sviluppate gradualmente dall'animismo nella sua forma più primitiva. Poiché gli spiriti che risiedono nella natura sono indifferenti a considerazioni morali e hanno una sfera di potere soltanto limitata, possono essere arricchiti con dei doni e in tal modo influenzati; in altri termini, possono essere sedotti. Il sacrificio costituiva pertanto originariamente una semplice trattativa d'affari, di *do ut des* («Do perché tu mi dia in cambio»), un'azione priva di significato morale. Il sacrificio come omaggio e come abnegazione o rinuncia si sviluppò solo gradualmente dal sacrificio come allettamento; ma anche in seguito, l'idea del *do ut des* continuò ad operare per lungo tempo nelle fasi successive della religione, specialmente quando il sacrificio veniva concepito come un'offerta di cibo al ricevente.

Le critiche a questa concezione hanno sottolineato che nelle culture arcaiche l'offerta di un dono, anche tra esseri umani, non costituisce un affare puramente esteriore, ma instaura al tempo stesso un rapporto personale tra chi dà e chi riceve. Secondo alcuni studiosi, l'offerta di un dono implica anche un trasferimento di poteri magici, per il quale usano spesso, in senso molto generalizzato, il termine *mana*. Questo rapporto personale diventa ancora più importante quando il dono viene offerto a esseri soprannaturali. Risulta così comprensibile come doni sacrificali di scarso valore materiale possano essere pienamente accettabili; non è necessario interpretare tali doni come sforzi per circuire gli esseri superiori e il loro influsso. Alla luce di questa considerazione, le successive teorie sul sacrificio hanno attribuito alla formula *do ut des* un significato più profondo e hanno valutato l'interpretazione commerciale di essa come una versione degenerata.

Il dono come omaggio. Wilhelm Schmidt (1912-1955, 1922) interpretò il dono sacrificale in modo completamente diverso da Tylor. Assunse come punto di partenza il principio che il significato originario del sacrificio può essere individuato con maggior chiarez-

za nei sacrifici di primizie dei cacciatori e dei raccoglitori primitivi. Questi sono sacrifici di omaggio e di ringraziamento all'Essere supremo, a cui ogni cosa appartiene e che pertanto non può essere arricchito da doni-sacrifici al donatore di cibi, che gli esseri umani non producono, ma di cui semplicemente si appropriano attraverso la caccia e la raccolta. Tali sacrifici consistono nell'offerta di una parte di cibo, che spesso è quantitativamente piccola, ma simbolicamente importante. Nelle culture di pastori nomadi questo sacrificio di omaggio e di ringraziamento assume la forma di offerta delle primizie del gregge (giovani animali) o di prodotti del gregge (ad esempio, latte). Nelle culture di agricoltori la fertilità del suolo viene spesso attribuita ai defunti, soprattutto agli antenati; essi diventano pertanto i riceventi del sacrificio dei primi frutti. Quando ciò accade, tuttavia, il carattere del sacrificio risulta alterato, dal momento che i riceventi hanno ora bisogno dei doni (di cibo) e possono pertanto essere influenzati. Secondo Anton Vorbichler (1956), quel che viene offerto nei sacrifici delle primizie non è il cibo, ma la vita stessa; poiché, tuttavia, la vita viene fatta derivare dall'Essere supremo considerato come creatore, l'attitudine di fondo di omaggio e ringraziamento permane immutata.

La ricostruzione storica di Schmidt, secondo cui i sacrifici di primizie costituiscono la prima forma di sacrificio, non è stata dimostrata sufficientemente. Da un punto di vista fenomenologico, tuttavia, questo tipo di sacrificio, in cui il dono possiede un valore simbolico più che reale e risulta ispirato da una consapevole dipendenza e dal ringraziamento, esiste e deve pertanto essere preso in considerazione in ogni definizione generale di sacrificio.

Sacrificio come pasto comune (totemico). W. Robertson Smith (1889) elaborò una teoria del sacrificio per il mondo semitico che egli ritenne universalmente applicabile. Si rese conto della debolezza della teoria di Tylor, che prestava insufficiente attenzione all'elemento sacrale e alla funzione di fondazione o di mantenimento di una comunità. Sotto l'influsso di J.F. McLellan, che aveva svolto un lavoro d'avanguardia nello studio del totemismo, Smith propose una teoria del sacrificio per cui la forma più antica di religione (tra i Semiti e altrove) fu la credenza in una divinità tribale teriomorfica, con la quale la tribù aveva un legame di sangue. In circostanze ordinarie, questo animale totem non doveva essere ucciso, ma c'erano riti in cui veniva ucciso e mangiato per rinnovare la comunità. In questo rito, ricevente, offerente e vittima erano tutti della stessa natura; il sacrificio fu così in origine un pasto in cui gli offerenti entravano in comunione con il totem. Come significativo esempio di questo genere di cerimonia, Smith cita una storia narrata da Nilus, del sacrificio di un cammello offerto dai beduini del Sinai. Furono il passaggio alla vita sedentaria e i mutamenti sociali provocati da tale passaggio che diedero vita alla concezione del sacrificio come dono paragonabile al tributo pagato a un sovrano, dove il rapporto con il sovrano veniva assunto come modello per il rapporto con la divinità. L'olocausto, in cui le offerte vengono bruciate, costituì del pari uno sviluppo più tardo.

La teoria di Smith è apprezzabile per la sua critica alla teoria grossolanamente meccanicistica di Tylor e per l'enfasi che pone sull'aspetto di comunione (comunità) del sacrificio; nel complesso, tuttavia, si rivela inaccettabile per una serie di ragioni. In primo luogo, l'idea di sacrificio come dono è già presente nei sacrifici di primizie offerti nelle società ugualitarie di cacciatori e di raccoglitori primitivi; non presuppone, pertanto, il modello dell'offerta di tributo a un sovrano. In secondo luogo, non è certo che il totemismo sia esistito tra i Semiti; inoltre, il totemismo non ricorre universalmente come fase della storia dell'evoluzione umana, come si presuppose inizialmente nel XIX secolo quando il fenomeno venne scoperto per la prima volta, ma rappresenta piuttosto un tipo specifico di evoluzione. In terzo luogo, le cerimonie dell'*intichiuma* (cerimonie dello sviluppo) delle tribù dell'Australia centrale sono riti magici che mirano a moltiplicare la specie dell'animale totem. Furono utilizzate dai primi teorici del totemismo, ma in realtà non sono conformi al modello originario di sacrificio postulato da Smith. Infine, il presunto racconto di Nilus non è il resoconto attendibile di un eremita che viveva nella Penisola del Sinai, ma un falso di autore ignoto; ha in comune con il romanzo greco tardo certi stereotipi impiegati nella raffigurazione dei barbari e non può essere considerato una fonte storica attendibile (si veda Henninger, 1955). La teoria di Smith sul sacrificio contribuì anche alla concezione di Freud sull'uccisione del padre primordiale, che Freud considerò origine del sacrificio e di altre istituzioni, specialmente del tabu dell'incesto; questa concezione va pertanto soggetta alle medesime critiche.

Sacrificio come legame tra mondo profano e mondo sacro. Henri Hubert e Marcel Mauss (1897-1898) rifiutarono la teoria di Tylor per il suo carattere meccanicistico. Rifiutarono anche la teoria di Smith perché assumeva arbitrariamente il totemismo come punto di partenza universalmente applicabile e ricostruiva l'evoluzione delle forme di sacrificio solo per analogia e senza un'adeguata base storica e, inoltre, perché l'offerta è un elemento essenziale nel concetto di sacrificio. Gli stessi Hubert e Mauss partono da un'analisi dei riti sacrificali vedici ed ebraici e, alla luce di questi,

definiscono il sacrificio come «un atto religioso che, tramite la consacrazione di una vittima, modifica la condizione della persona morale che lo compie, o quella di determinati oggetti ai quali la persona è interessata» (*Encyclopaedia Britannica*, 1974, XVI, p. 129a). La vittima non è sacra per sua natura (come nella teoria di Smith); la consacrazione viene conseguita con la distruzione, e la connessione con il mondo sacrale viene completata da un pasto sacro. È implicita qui la visione (che risale a Émile Durkheim) della scuola sociologica francese, che il mondo sacrale rappresenta semplicemente una proiezione della società. «Gli dei sono rappresentazioni di comunità, sono società pensate in maniera ideale e immaginaria... Il sacrificio è un atto di abnegazione per mezzo del quale l'individuo riconosce la società; esso richiama alle singole coscienze la presenza di forze collettive, rappresentate dai loro dei» (Evans-Pritchard, 1965, p. 70).

Contro questa interpretazione venne sollevata l'obiezione che conclusioni universalmente valide per la comprensione del sacrificio in quanto tale, specialmente nelle società «primitive», non possono essere tratte da un'analisi di due forme altamente sviluppate di sacrificio, anche se differenti tra loro. Così E.E. Evans-Pritchard, dopo aver definito il lavoro di Hubert e Mauss «un'analisi magistrale del sacrificio vedico ed ebraico», aggiunge immediatamente: «ma per quanto sia magistrale, le sue conclusioni sono un pezzo scarsamente convincente di metafisica sociologica... Sono conclusioni che non appaiono come conseguenze, ma come premesse di una brillanti analisi del meccanismo del sacrificio, o forse si potrebbe dire della sua struttura logica, o forse anche della sua grammatica» (Evans-Pritchard, 1965, pp. 70s.).

Sacrificio come magia. Hubert e Mauss consideravano il ricevente del sacrificio una semplice ipostatizzazione della società stessa. Altri autori si sono spinti ancora oltre, non ritenendo l'idea del ricevente essenziale al concetto di sacrificio. Essi presuppongono, in maniera più o meno esplicita, che l'idea di una forza o potere impersonale, a cui il nome di *mana* viene attribuito più frequentemente di altri, sia più antica dell'idea di anima o di spirito nella sua accezione animistica. Per questo motivo, l'idea del sacrificio come azione magica puramente oggettiva (l'attivazione di una forza magica che si crede concentrata soprattutto nel sangue), accompagnata dalla distruzione di un dono sacrificale (ad esempio, l'uccisione di un animale), deve costituire la forma fondamentale, o almeno una delle forme fondamentali, del sacrificio. I sacrifici di questo tipo vengono definiti «predeistici». Espressioni di tal genere, che implicano una successione temporale, vengono utilizzate anche dai fenomenologi, che teoricamente affermano di descrivere semplicemente dei fenomeni, senza voler delineare alcun tipo di sviluppo. In questa visione il concetto di sacrificio come dono rappresenta uno sviluppo secondario in cui i doni ai defunti avevano un importante ruolo (Loisy, 1920). Secondo Gerardus van der Leeuw (1920-1921), il sacrificio concepito come dono rappresenta un trasferimento di forza magica; la formula del *do ut des* non indica una trattativa commerciale, ma la liberazione di una corrente di forza (*do ut possis dare*, «Io do potere a te perché tu possa rendermelo»). Il ricevente viene rafforzato dal dono; i due partecipanti, la divinità e gli esseri umani, sono contemporaneamente donatori e riceventi, ma il ruolo centrale appartiene al dono stesso e alla corrente di forza che mette in moto. Questa teoria, allora, si combina in una certa misura con la teoria del dono e con quella della comunione, ma lo fa dal punto di vista della magia.

In effetti esistono riti di uccisione e di distruzione in cui non è coinvolto nessun ricevente personale e che vengono considerati automaticamente operativi; non è provato, tuttavia, che tali riti siano più antichi del sacrificio nel senso prima specificato. Gli esempi costantemente addotti provengono in larga parte dalle culture superiori (ad esempio, la religione romana). Una forma particolarmente tipica si trova nella speculazione brahmanica, dove il sacrificio viene considerato come una forza che assicura la continuazione di un processo cosmico a cui anche gli dei sono soggetti. Altri esempi provengono dalle culture di agricoltori. Quando gli esseri umani contribuiscono con la loro attività alla produzione di cibo, la loro coscienza di dipendere da poteri superiori è inferiore che in un'economia basata sull'appropriazione di cibi non prodotti dagli uomini. Risulta così più agevole adottare l'idea che le potenze superiori possano essere influenzate e persino forzate per mezzo dei sacrifici e di altri riti. Per questo motivo, i sacrifici di primizie dei cacciatori e dei raccoglitori non si adattano a speculazioni che danno priorità alla magia, né tali speculazioni prendono in considerazione questi sacrifici; l'estensione completa del fenomeno del sacrificio viene pertanto persa di vista. Sacrificio e magia dovrebbero piuttosto essere considerati come fenomeni di natura differente; essi si sono effettivamente influenzati reciprocamente in vari modi, ma nessuno dei due può essere derivato dall'altro. Il rapporto personale che si instaura grazie a un dono risulta pienamente intelligibile anche senza introdurre un elemento magico (cfr. van Baal, 1976, pp. 163s., 167, 177s.). [Vedi *MAGIA*, vol. 1].

Sacrificio come rappresentazione di eventi primordiali. Secondo Adolf E. Jensen (1951), il sacrificio non può essere interpretato come dono; il suo signifi-

cato originario va piuttosto individuato in certi miti presenti nelle culture di coltivatori, specialmente in Indonesia e in Oceania. Secondo questi miti nel tempo primordiale non esistevano ancora esseri umani mortali, ma solo esseri divini o semidivini (esseri *dema*); questo stato di cose ebbe termine con l'uccisione di una divinità *dema*, dal corpo della quale derivarono le piante utili agli uomini. L'uccisione rituale di uomini e di animali, la caccia di teste, il cannibalismo e altri riti cruenti sono ripetizioni cerimoniali di quell'uccisione avvenuta ai primordi; essi affermano e garantiscono l'ordine cosmico presente, con la sua continua distruzione e ricreazione, che altrimenti non potrebbe funzionare. Una volta che il mito venne in larga parte dimenticato o non veniva più visto in connessione con il rito, i riti che comportavano un'uccisione furono reinterpretati come offerta di un dono alle divinità (che in origine non avevano alcun ruolo in questi riti, dal momento che l'essere divino primordiale era stato ucciso); i sacrifici di sangue divennero così «sopravvivenze prive di significato» dei «significativi riti di uccisione» delle antiche culture di coltivatori. Le azioni magiche rappresentano analogamente frammenti dell'insieme originariamente dotato di significato costituito dai riti di uccisione miticamente fondati.

Questa teoria presenta alcuni punti in comune con la teoria di Freud sull'uccisione del padre primordiale e con la teoria secondo la quale il sacrificio ebbe origine dall'autosacrificio di un essere divino nel tempo primordiale del mito. La comune debolezza di queste teorie consiste nel fatto che esse prendono in considerazione solo sacrifici di sangue. Ma questi si svilupparono soltanto nelle culture di agricoltori e anche posteriori, mentre nei sacrifici di primizie dei cacciatori e dei raccoglitori non c'è uccisione rituale, e le offerte incruente sono diffuse anche in altre culture.

Sacrificio come reazione all'ansia. Nelle teorie che abbiamo diffusamente discusso, tranne che nella teoria del sacrificio come dono in omaggio, i sacrifici di primizie ricevono insufficiente attenzione, o non ne ricevono affatto. Vittorio Lanternari (1976), d'altro canto, ne fornisce una trattazione formale, ma la sua interpretazione è completamente diversa da quella di Schmidt. Il punto di partenza di Lanternari è l'analisi di una determinata forma di nevrosi desunta da alcuni psicologi; secondo tale analisi, questo tipo di nevrosi trova espressione nella distruzione di successi precedentemente ottenuti ed è alla base di certe delusioni religiose. Lanternari sostiene che un'analoga crisi psichica si manifesta tra i «primitivi» quando si trovano di fronte a dei successi (i cacciatori dopo una caccia fortunata, i coltivatori dopo il raccolto) e che tale crisi li porta a intraprendere una distruzione almeno simbolica di quel che hanno guadagnato. Per Lanternari, quindi, un sacrificio di primizie è conseguenza di ansia, mentre per Schmidt costituisce un'espressione di gratitudine. I cacciatori sentono che l'uccisione degli animali è un sacrilegio e questo spiega i riti di quelle popolazioni siberiane che cercano una riconciliazione con l'animale ucciso e un ripudio dell'uccisione. Per i coltivatori il sacrilegio consiste nella violazione della terra, che è la dimora dei morti, attraverso la coltivazione del suolo; provano ansia pensando ai morti e si preoccupano della futura fertilità, anche se il raccolto è buono. È una questione di secondaria importanza se la distruzione simbolica del profitto venga compiuta offrendo del cibo a un essere superiore o semplicemente eliminandone una parte.

I critici dell'interpretazione psicopatologica hanno sottolineato le differenze essenziali che sussistono tra il comportamento dei nevrotici e il comportamento religioso che si esplica nei sacrifici delle primizie. Nella malattia psichica (coloro che sono sconfitti dal successo) gli sforzi di liberazione sono puramente individuali; non fanno parte di una tradizione storica, non risultano organicamente integrati in un contesto culturale e non portano a una liberazione interiore. Nella vita religiosa, al contrario, gli sforzi per superare la crisi appaiono organicamente inseriti in una tradizione e in una cultura, tendono a ristabilire l'equilibrio psichico e di fatto riescono a conseguire tale equilibrio. Per questo motivo i popoli «primitivi» in questione non sono sconfitti dalla vita, come i nevrotici; al contrario, il loro stile di vita ha superato la prova del tempo. Qualunque giudizio si possa formulare sul valore o non valore delle visioni religiose di fondo e dei modi di comportamento di tali popoli, non si può caratterizzarli come patologici; per questo motivo si deve rifiutare anche un'interpretazione psicopatologica del sacrificio.

Non si intende negare che la paura o l'ansia abbiano una parte significativa in certe forme di sacrificio; sentimenti di tal genere derivano essenzialmente dalle idee degli offerenti sul carattere del ricevente in questione (cfr. Henninger, 1968, pp. 176-80).

Sacrificio come meccanismo per stornare la violenza. Mentre Jensen faceva derivare i riti che implicavano un'uccisione, in seguito reinterpretati come «sacrifici», da taluni miti delle culture di agricoltori, René Girard (1972, 1978) ha proposto una teoria più completa, che spiega non soltanto il sacrificio, ma il sacro stesso come risultante di una focalizzazione di impulsi violenti su un oggetto sostitutivo, un capro espiatorio. Secondo Girard, la coesistenza pacifica degli esseri umani non può essere data per scontata; quando i desideri degli uomini si concentrano sul medesimo og-

getto, sorgono le rivalità e con esse una tendenza alla violenza che mette in pericolo l'ordine esistente e le sue norme. Tale tendenza può essere neutralizzata, tuttavia, se le aggressioni reciproche vengono focalizzate su un oggetto marginale, il capro espiatorio. Il capro espiatorio viene pertanto reso sacro: è considerato maledetto ma anche portatore di salvezza. Così la focalizzazione della violenza su di un oggetto determina la nascita del sacro e di tutto quel che deriva da esso (tabu, un nuovo ordine sociale). Mentre la violenza veniva originariamente focalizzata su di un oggetto scelto a caso, nel sacrificio la concentrazione assume una forma strettamente rituale; di conseguenza, le aggressioni pericolose vengono costantemente deviate all'esterno e non possono operare un'azione distruttiva all'interno della comunità. In fondo, dunque, il sacrificio risulta privo di qualsiasi carattere morale. Alla fine venne eliminato dalla critica del sacrificio che ebbe inizio nelle Scritture ebraiche e, in maniera più totale, dal fatto che Gesù fece spontaneamente di se stesso un «capro espiatorio» e in tal modo trascese l'intera sfera del sacrificio. Girard sostiene la sua tesi facendo appello al fenomeno del sacrificio di sangue, che (soprattutto nella forma del sacrificio umano) rappresenta una costante della storia delle religioni, e citando gli esempi di rivalità e di violenza, che portano anche al fratricidio, forniti dalle tradizioni mitiche (in particolare dai miti sull'origine delle cose) a anche dalla storia (persecuzioni di minoranze come capri espiatori, ecc.).

Chi voglia criticare questa teoria, può in parte ripetere le argomentazioni già avanzate contro Jensen. A parte il fatto che Girard non distingue tra sacrificio e riti eliminatori, il suo concetto di sacrificio risulta troppo angusto, dal momento che nell'elaborarlo fa riferimento solamente a società stratificate e a culture superiori. Tale teoria potrebbe al massimo spiegare i sacrifici di sangue che comprendono un'uccisione, ma non il sacrificio come tale e certamente non il sacro come tale, dal momento che l'idea di sacro esiste anche tra popoli (ad esempio, in Australia) che non praticano il sacrificio. Come abbiamo sottolineato in precedenza, i sacrifici di primizie (dei quali Girard non parla) hanno presupposti intellettuali ed emotivi assai lontani dei concetti chiave di Girard di «assassinio primordiale» e di «meccanismo del capro espiatorio».

Il valore delle teorie che abbiamo passato in rassegna è che ciascuna di esse sottolinea un determinato aspetto del sacrificio. È improbabile che riusciremo mai a trovare una risposta sicura al quesito se ci fu un'unica forma originaria di sacrificio o, al contrario, varie forme che si svilupparono in maniera indipendente.

Il sacrificio nella storia

Non sarà mai possibile scrivere una storia completa del sacrificio. In ogni caso, il sacrificio è presente nella maggior parte delle religioni a noi note. In che misura la mente umana abbia dato per scontato il fenomeno del sacrificio risulta evidente, ad esempio, dal ruolo che esso ricopre in molti miti sul tempo primordiale. Va probabilmente classificato fra questo tipo di sacrifici quello che Utanapishtim, l'eroe della narrazione mesopotamica del diluvio, offre dopo il diluvio, come anche quello che Noè offre nella narrazione biblica del diluvio (Gn 9,20-21). In tempi ancora più antichi, la Bibbia narra del sacrificio offerto da Caino l'agricoltore e da Abele il pastore (Gn 4,3-5); i loro vengono espressamente definiti come sacrifici di primizie. Anche Aristotele riteneva che il sacrificio di primizie (del campo e del gregge) costituisse la forma più antica di sacrificio. Come oggi sappiamo, questi sacrifici venivano compiuti anche da popoli – cacciatori e raccoglitori – che avevano un'economia di pura appropriazione.

Culture arcaiche. Gli studiosi non concordano nell'individuare la presenza di chiari indizi di sacrificio nel Paleolitico. Sulla base della comparazione con le pratiche di popolazioni più recenti di cacciatori, vari studiosi hanno interpretato la sepoltura di crani e di ossa lunghe di orsi nelle grotte come parte di sacrifici di primizie; questa teoria, tuttavia, è andata incontro ad aspre critiche. Nondimeno, Hermann Müller-Karpe (1966, pp. 224-29) insiste nell'affermare che nel Paleolitico inferiore vi sono chiari indizi di sacrificio. Nel Neolitico esistono prove incontestabili di sacrificio (Müller-Karpe, 1968, pp. 334-48; cfr. anche pp. 348-71 sul trattamento dei defunti).

Il sacrificio si trova anche in tutti i tipi di culture non letterate, che conosciamo grazie agli etnologi. Non è però reperibile tra alcuni cacciatori e raccoglitori primitivi, ad esempio in Australia, dove non è neppure certo che esistesse in tempi anteriori. D'altro canto, risulta ampiamente attestato tra i pastori nomadi dell'Asia e dell'Africa e tra le popolazioni di agricoltori, dai primitivi coltivatori di tuberi fino ai più evoluti coltivatori di cereali, che segnano una transizione alle culture superiori (come ad esempio le antiche culture di coltivatori di riso del Giappone e della Cina). È tipico di molte culture di agricoltori (ad esempio, in Africa) che, pur credendo in un dio supremo creatore, difficilmente gli assegnano un ruolo nel culto. I sacrifici vengono essenzialmente o anche esclusivamente offerti a divinità minori, spiriti della natura e antenati che in alcuni casi vengono considerati come mediatori e intercessori presso il dio creatore supremo.

Culture storiche superiori. Nello Scintoismo, l'antica religione naturale del Giappone, i sacrifici veniva-

no offerti alle divinità della natura e ai defunti; erano in parte sacrifici che si celebravano regolarmente, determinati dal ritmo dell'anno agricolo, e in parte sacrifici di supplica o sacrifici di adempimento di voti fatti in circostanze straordinarie. Nonostante in origine fosse offerto solamente da individui, il sacrificio alla fine divenne prerogativa della comunità e veniva pertanto offerto dall'imperatore o dai sacerdoti da lui incaricati. Si compivano anche sacrifici umani.

In Cina il sacrificio che l'imperatore offriva al cielo e alla terra nel periodo del solstizio d'inverno aveva un'importante funzione. Oltre ai sacrifici determinati dall'anno agricolo, erano soprattutto i sacrifici agli antenati ad assumere notevole importanza nella vita degli individui. Venivano offerti sulle tombe dei defunti, nella sala degli antenati del clan o davanti alle lapidi degli antenati di famiglia. L'imperatore sacrificava ai suoi antenati in templi appositamente innalzati in loro onore.

Per quanto riguarda l'antico Egitto, le testimonianze archeologiche, epigrafiche e letterarie indicano un culto sacrificale rigidamente ritualizzato, amministrato da un clero minuziosamente organizzato, con sacrifici giornalieri nei templi, dove la divinità veniva trattata come un sovrno nel suo palazzo.

Lo stesso valeva per l'antica Mesopotamia, dove già i Sumeri avevano un clero professionista e un calendario di festività piuttosto nutrito, con relativi sacrifici prescritti. Sia il clero che il calendario furono in larga misura rilevati e perfezionati dagli invasori Semiti. Il rito e quindi il culto sacrificale degli Ittiti subì un forte influsso da parte delle popolazioni preindoeuropee dell'Anatolia (la cui lingua continuò ad essere ampiamente utilizzata nel rito), ma subì anche l'influsso mesopotamico. I testi mitologici e rituali di Ugarit testimoniano un culto sacrificale che in parte era stato influenzato dalla Mesopotamia e in parte mostrava caratteristiche tipicamente cananee; alcuni dei termini connessi con il sacrificio sono imparentati con termini ebraici.

Le testimonianze relative agli altri Semiti risultano imprecise. Nelle culture superiori dell'Arabia meridionale, che conosciamo attraverso iscrizioni risalenti al I millenio a.C., il culto sacrificale veniva amministrato da un clero professionista e veniva tributato essenzialmente alle tre principali divinità astrali (Sole, Luna, Venere). La documentazione relativa all'Arabia settentrionale e centrale comincia più tardi; a parte iscrizioni su pietra che contengono dettagli isolati sulla religione, le fonti principali sono letterarie, per lo più del periodo islamico, e forniscono dati piuttosto disorganici sui pellegrinaggi ai templi delle divinità locali e sui sacrifici che vi venivano offerti.

Nella religione vedica e nel tardo Induismo, il sacrificio, controllato dai brahmani, era ritualizzato fino ai minimi particolari e fornito di un'interpretazione speculativa teologica completa. Nel sacrificio del cavallo (l'Aśvamedha) e in altre pratiche cultuali, come, ad esempio, il sacrificio del burro e della sacra bevanda inebriante *soma*, ci sono elementi comuni al mondo indo-iranico, ma dopo l'immigrazione degli Indoeuropei in India, questi furono in certa misura amalgamati con riti preindoeuropei. Il Buddhismo, d'altro canto, rifiutò programmaticamente il sacrificio; tendenze a una spiritualizzazione del sacrificio e alla sua sostituzione con l'ascetismo sono reperibili anche in alcune correnti dell'Induismo.

Sacrifici animali venivano praticati anche nella forma più antica della religione iranica, che li aveva ereditati dal periodo indo-iranico. Durante la sua riforma Zarathustra (Zoroastro) abolì queste pratiche. In tempi successivi tali sacrifici in una certa misura ricomparvero; venivano offerti, tuttavia, non ad Ahura Mazda, ma a esseri celesti inferiori. I sacrifici incruenti, connessi soprattutto con la bevanda inebriante *haoma*, continuarono ad avere particolare importanza.

La religione greca storica combinava la religione degli invasori indoeuropei con quella della popolazione preindoeuropea; la stessa combinazione contraddistinse il culto sacrificale. C'erano sacrifici incruenti di cibi e bevande. Nei sacrifici di sangue venne operata una distinzione, basata sul rapporto tra oggetti e rito, tra quelli offerti agli dei celesti (*hiereia*, *thusiai*), che terminavano con un pasto sacrificale, e quelli offerti agli dei ctonii (*sphagia*), in cui non c'era pasto sacrificale e la vittima spesso veniva completamente cremata o sepolta (sacrifici di distruzione). Agli dei celesti venivano sacrificati maiali e bestiame, mentre le principali offerte agli dei ctonii erano animali non commestibili (cavalli, asini, cani). Il sacrificio umano in seguito venne sostituito da altri sacrifici. Il sacrificante nei tempi più antichi era colui che governava; in seguito furono sacerdoti professionisti.

Nella sua forma più primitiva, anteriore a un contatto intenso con la religione greca, la religione romana aveva un carattere spiccatamente agreste. Le occasioni per i sacrifici pertanto risultavano determinate essenzialmente dall'anno agricolo e solo in seguito da particolari occasioni della vita civica. L'influenza etrusca nella divinazione (*haruspicia*) mostra di essere connessa con il sacrificio; gli animali sacrificati erano in primo luogo maiali, pecore e bestiame (*suovetaurilia*). Come la religione romana in genere, il culto sacrificale possedeva un carattere spiccatamente giuridico.

I sacrifici a noi noti attraverso le Scritture ebraiche (Antico Testamento) appaiono, nella loro forma este-

riore, per lo più identici a quelli presenti nel mondo circostante, specialmentre tra i Cananei. In base alle modalità del rito, venne operata una distinzione soprattutto tra l'offerta bruciata, od olocausto (*'olah*), in cui l'animale sacrificale veniva completamente bruciato e il sacrificio di salvezza o di pace (*zevah shelamim*). In quest'ultimo venivano bruciate solo alcune parti dell'animale sacrificale; il sangue, poiché era considerato veicolo della vita, non doveva essere consumato dagli uomini e veniva pertanto versato (in molti sacrifici veniva sparso sull'altare); il rito terminava con un pasto sacrificale. I sacrifici espiatori costituivano una categoria particolare, che comprendeva l'*asham*, il «sacrificio della colpa» e l'*ḥaṭ'aṭ*, il «sacrificio per il peccato», la distinzione tra i quali non risulta del tutto chiara. In questi sacrifici l'animale doveva essere bruciato, probabilmente perché diventava veicolo di impurità. *Minḥah* significava sacrificio incruento (di vegetali), ma il termine veniva impiegato anche in senso più ampio. C'erano, inoltre, sacrifici di incenso e libazioni. Il culto sacrificale era ritualizzato in maniera assi dettagliata, soprattutto nel periodo successivo all'esilio babilonese. In questo rito le tre festività principali, quelle che prescrivevano un pellegrinaggio al santuario centrale, erano contraddistinte da elaborati sacrifici. Si offrivano inoltre nel tempio sacrifici quotidiani. C'erano anche occasioni individuali per sacrificare, alcune delle quali prescritte, altre ispirate da voti fatti spontaneamente. Dopo la distruzione del secondo tempio nel 70 a.C., il culto sacrificale ebbe termine e venne sostituito da altre attività religiose.

L'Islamismo si oppone programmaticamente al sacrificio. «Non è la loro carne e il loro sangue [cioè degli animali sacrificali] che arriva a Dio, ma la pietà del tuo cuore» (Corano, sura 22,38). Il sacrificio non ha così alcun ruolo nel culto ufficiale. I sacrifici di sangue preislamici continuano a sopravvivere, nella loro forma esteriore, nelle grandi ecatombi che si compiono durante il pellegrinaggio rituale al monte Arafat vicino alla Mecca e similmente in quasi tutti i paesi del mondo islamico, il decimo giorno del mese Dhū al-Ḥijjah. Queste ecatombi vengono però interpretate come commemorazioni del sacrificio di Abramo e come un'elemosina, dal momento che la carne viene distribuita ai poveri o a chiunque la desideri. I sacrifici di sangue (e anche quelli incruenti) fanno parte anche della religiosità popolare, specialmente della venerazione dei santi; ma non sono approvati dall'Islamismo ortodosso.

Secondo l'insegnamento del Nuovo Testamento, sviluppato soprattutto nella *Lettera agli Ebrei*, i sacrifici dell'Antico Testamento erano solo temporanei e dovevano aver fine con la nuova alleanza. Il sacrificio di sé che Cristo offrì sulla croce viene interpretato come il sacrificio definitivo e perfetto che ha in sé il potere di attuare l'espiazione e la redenzione e che pertanto rende superflui tutti i sacrifici precedenti. Nella Chiesa cattolica e nelle Chiese orientali la celebrazione dell'Eucaristia viene considerata come un rendere attuale (non come un ripetere) il sacrificio della croce e pertanto viene a costituire essa stessa un autentico sacrificio in cui Gesù Cristo, sommo sacerdote, attraverso il ministero dei sacerdoti consacrati che lo rappresentano, offre se stesso come perfetto dono sacrificale. I riformatori del XVI secolo rifiutarono il sacerdozio ufficiale e la dimensione sacrificale dell'Eucaristia (Calvino assunse a questo proposito la posizione più radicale); la celebrazione della Cena del Signore divenne così una semplice commemorazione di Gesù e, per quanto restasse un sacramento, non aveva più carattere sacrificale. In tempi recenti, si è manifestata una tendenza nella Chiesa luterana ad attribuire in una certa misura un carattere sacrificale alla Cena del Signore. Ancora più esplicita tuttavia si rivela l'enfasi posta sul carattere sacrificale della Cena del Signore dalla Chiesa anglicana. Nel Protestantesimo in genere il termine *sacrificio* fa riferimento a un'attitudine puramente interiore.

Conclusione

Nel corso della sua storia, che può essere tracciata attraverso vari millenni, il sacrificio ha subito molti cambiamenti, in tutti i suoi aspetti: cambiamenti nella materia del sacrificio (causati da cambiamenti economici ma anche da considerazioni di ordine etico, ad esempio, nella soppressione del sacrificio umano); cambiamenti relativi al luogo e al tempo (centralizzazione del culto, regolamentazione delle festività e pertanto delle occasioni di sacrificio); cambiamenti relativi all'offerente (la nascita di classi di sacrificanti ufficiali); cambiamenti nel rito e nel movente. Questi sviluppi, tuttavia, non riflettono un «avanzamento» unidirezionale. I motivi egoistici e magici non sempre furono eliminati da motivi più nobili; spesso in realtà si consolidarono in maniera ancora più decisa in connessione con manifestazioni di degenerazione religiosa. Nello stesso contesto va considerato anche un incremento quantitativo dei sacrifici; così in alcune culture tarde il numero dei sacrifici umani divenne particolarmente ingente (ad esempio, tra i Cartaginesi e gli Aztechi).

La disapprovazione e la critica del sacrificio potevano scaturire da un'attitudine scettica, antireligiosa che condannava il sacrificio come uno spreco privo di significato. Potevano tuttavia essere motivate anche da

una riflessione più profonda sul significato del sacrificio alla luce dell'interiorità religiosa, che portava a un'accentuazione della convinzione interiore (il sacrificio di sé dell'essere umano alla divinità), che trova espressione simbolica nel sacrificio e senza la quale il rito esteriore risulta privo di valore religioso. Questa *forma mentis* poteva portare all'abolizione completa del rito esteriore, ma anche a un accordo consapevolmente instaurato tra azione esteriore e attitudine interiore.

Tendenze alla spiritualizzazione e all'eticizzazione del sacrificio erano già presenti nella religione indiana, dove originarono un misticismo del sacrificio; nei filosofi dell'antichità classica, che consideravano il comportamento etico come il valore più alto; e soprattutto nelle religioni bibliche. Nelle più antiche scritture ebraiche si trovava espressa l'idea che l'obbedienza ai comandamenti di Dio vale di più del sacrificio (1 Sam 15,22) e la critica profetica del sacrificio era diretta a un culto esteriore non accompagnato da attitudini interiori e da un comportamento etico. Anche la letteratura sapienziale sottolinea ripetutamente il valore superiore delle disposizioni religiose e del comportamento morale. Questa concezione si fece ancora più accentuata nell'Ebraismo postbiblico, dopo che la distruzione del Tempio di Gerusalemme nel 70 d.C. aveva posto fine al culto sacrificale. Fin dai suoi inizi, il Cristianesimo non ha sottolineato soltanto la continuità del sacrificio cultuale nella celebrazione dell'Eucaristia, ma anche la necessità di un abbandono di sé che trova espressione esterna anche in altri modi; così, anche nel Nuovo Testamento, preghiere, inni di lode, opere buone e specialmente l'amore del prossimo vengono definiti come «sacrifici». Queste tendenze divennero particolarmente marcate nel Protestantesimo, che non riconobbe più il carattere sacrificale dell'Eucaristia.

Infine, l'idea di rinuncia, connessa con l'offerta di un dono, venne accentuata soprattutto dal Cristianesimo, in modo tale che qualunque tipo di ascetismo e di abnegazione finì con l'essere chiamato sacrificio (uno sviluppo analogo si trova nel Buddhismo). Un'enfasi unilaterale su questo aspetto portò alla fine a un uso molto ampio e metaforico del termine *sacrificio*. Così abbandonare i propri beni o dedicare se stessi a un'idea o al conseguimento di determinate mete, specie se richiede uno sforzo ingente, viene definito come sacrificio nel senso attivo del termine. Parliamo anche di vittime di guerra, di epidemie, di calamità naturali e così via come se fossero, in senso passivo, vittime sacrificali. Così il termine *sacrificio* è diventato in definitiva un termine profano di uso comune; tuttavia le origini del sacrificio nella sfera religiosa restano evidenti.

BIBLIOGRAFIA

J. van Baal, *Offering, Sacrifice and Gift*, in «Numen», 23 (1976), pp. 161-78.

T.P. van Baaren, *Theoretical Speculations on Sacrifice*, in «Numen», 11 (1964), pp. 1-12.

A. Bertholet, *Der Sinn des kultischen Opfers*, Berlin 1942.

A. Closs, *Das Opfer in Ost und West*, in «Kairos», 3 (1961), pp. 153-61.

E.E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, Oxford 1965 (trad. it. *Teorie sulla religione primitiva*, Firenze 1971).

R.L. Faherty, *Sacrifice*, in *Encyclopaedia Britannica*, Chicago 1974, 15ª ed.

R. Girard, *La violence et le sacré*, Paris 1972 (trad. it. *La violenza e il sacro*, Milano 1980).

R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris 1978 (trad. it. *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Milano 1983).

L.H. Gray et al., *Expiation and Atonement*, in J. Hastings (cur.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, v, Edinburgh 1912.

F. Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion.*, vol. I di *Die Religionen der Menschheit*, Stuttgart 1961 (trad. it. *Le religioni dell'umanità*, Milano 1985).

J. Henninger, *Ist der sogenannte Nilus-Bericht eine brauchbare religionsgeschichtliche Quelle?*, in «Anthropos», 50 (1955), pp. 81-148.

J. Henninger, *Primitialopfer und Neujahrsfest*, in *Anthropica. Studia Instituti Anthropos*, XXI, Sankt Augustin/Germania 1968.

J. Henninger, *Les fêtes de printemps chez les Sémites et la Pâque israélite*, Paris 1975.

J. Henninger, *Arabica Sacra: Aufsätze zur Religionsgeschichte Arabiens und seiner Randgebiete*, Fribourg 1981.

H. Hubert e M. Mauss, *Essai sur la nature et la fonction sociale du sacrifice*, in «L'année sociologique», 2 (1897-1898), pp. 29-138 (e in H. Hubert e M. Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, Paris 1909).

E.O. James, *Sacrifice and Sacrament*, London 1962.

E.O. James et al., *Sacrifice*, in J. Hastings (cur.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, XI, Edinburgh 1920.

A.E. Jensen, *Mythos und Kult bei Naturvölker*, 1951, Wiesbaden 1960 (2ª ed.).

C.M. Kerr et al., *Propitiation*, in J. Hastings (cur.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, x, Edinburgh 1918.

V. Lanternari, *'La Grande Festa'. Vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali*, Bari 1976 (2ª ed.).

G. van der Leeuw, *Die do-ut-des-Formel in der Opfer-theorie*, in «Archiv für Religionswissenschaft», 20 (1920-1921), pp. 241-53.

G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, 1933, Tübingen 1956 (2ª ed.) (trad. it. *Fenomenologia della religione*, Torino 1975).

A. Loisy, *Essai historique sur le sacrifice*, Paris 1920.

H. Müller-Karpe, *Handbuch der Vorgeschichte*, I-II, München 1966-1968.

Le sacrifice, I-V, nn. 2-6 di *Systèmes de pensée en Afrique noire*, Ivry 1976-1983.

W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, I-XII, Münster 1912-

1955. Si veda soprattutto il volume VI, pp. 274-81 e 444-55; il volume VIII, pp. 595-633; e il volume XII, pp. 389-441, 826-36 e 845-47.

W. Schmidt, *Ethnologische Bemerkungen zu theologischen Opfertheorien*, in *Jahrbuch des Missionshauses St. Gabriel*, I-II, Mödling 1922.

W.R. Smith, *Lectures on the Religion of the Semites: The Fundamental Institutions*, 1899, rist. New York 1969 (3ª ed.).

E.B. Tylor, *Primitive Culture*, I-II, 1871, rist. New York 1970.

A. Vorbichler, *Das Opfer auf den uns heute noch erreichbaren ältesten Stufen der Menschheitgeschichte. Eine Begriffsstudie*, Mödling 1956.

G. Widengren, *Religionsphänomenologie*, Berlin 1969 (trad. it. *Fenomenologia della religione*, Bologna 1984).

Letteratura supplementare è reperibile nelle opere qui citate, specialmente in quelle di Hubert e Mauss, Loisy, Schmidt, Bertholet, van der Leeuw, Henninger, Lanternari, Heiler, James e Widengren, come pure in *Le Sacrifice*, soprattutto nel volume I.

JOSEPH HENNINGER

SACRIFICIO UMANO. Il sacrificio umano, definito come uccisione di uomini o come uso di carne, sangue o ossa del corpo umano a scopi rituali, è stato un fenomeno complesso e diffuso durante tutta la storia. Gli studiosi più vicini a noi tentano di spiegare il sacrificio umano nei termini delle più antiche teorie sul sacrificio in generale. Benché le spiegazioni proposte per gli scopi del sacrificio siano state varie quasi come lo stesso fenomeno, esse possono essere ridotte a nove temi comuni tratti da quattro lavori classici sul sacrificio. Questi temi possono essere illustrati con descrizioni delle pratiche sacrificali umane in differenti contesti culturali.

E.B. Tylor (1832-1917) propose la teoria secondo la quale l'origine della religione risiede nella tendenza primitiva ad «animare» l'intero mondo con «animespiriti». Il sacrificio umano libererebbe queste animespiriti, così che esse possano unirsi ai loro antenati, ed ha la funzione di un dono che serve ad ottenere scopi particolari, come l'omaggio ad una divinità, o come una forma di rinuncia.

Prospettive teoriche. Secondo W. Robertson Smith (1846-1894), il sacrificio ha avuto origine dal totemismo. Il sacrificio consisteva in un pasto comune che veniva condiviso dal popolo e dal suo dio, il quale era nello stesso tempo suo animale totemico e suo parente. Smith postulò l'esistenza di due tipi di sacrifici. Il primo, onorifico, era un dono fatto o sulla base di uno scambio amichevole o come parte di un omaggio ad una potente divinità. Il pasto in comunione divenne un banchetto cannibalico quando una tribù, come la tribù del lupo, offrì al dio del cibo appropriato – i membri della tribù della pecora, per esempio. Il secondo, il sacrificio espiatorio, assunse un aspetto mistico, sacramentale, quando l'animale totemico della propria tribù venne offerto come riscatto per un'azione malvagia. L'animale, che in quanto parente rappresentava anche lo stesso popolo, era ucciso e diviso in una comunione nella quale il popolo otteneva l'espiazione attraverso l'assimilazione fisica nel proprio corpo della sua stessa forma totemica. L'animale sacrificato rinasceva dall'essere assimilato all'interno del corpo vivente del popolo che lo mangiava, e poiché questo popolo era identificato con l'animale totemico, anche esso rinasceva tramite questo rituale.

James G. Frazer (1854-1941) sviluppò una teoria sulla rigenerazione della fertilità, secondo la quale l'offerta sacrificale possedeva una potenza tremenda. I re sacri e le divinità umane della vegetazione erano uccisi affinché trasmettessero il loro potere ad un successore più giovane, per incorporare la loro potenza nell'uomo vivo che consumava i loro corpi, e per prevenire il loro deperimento in età avanzata, poiché il deperimento avrebbe danneggiato la fertilità dell'esistenza terrena. Frazer inoltre suggerì l'ipotesi che alla fine animali e piante fossero usati come sostituti delle primitive offerte sacrificali umane, a causa del timore inerente all'uccisione di esseri umani.

Nel loro saggio sul sacrificio vedico ed ebraico (1898), Henri Hubert e Marcel Mauss considerarono il sacrificio come un atto religioso il quale, attraverso la consacrazione di un'offerta, modificava o trasformava la condizione della persona che compiva quest'atto con l'unione del divino e del mortale per mezzo del sacrificio. Inoltre, l'autosacrificio di un dio in forma umana costituiva l'abnegazione ideale, perciò esisteva un'offerta della propria vita.

Nove scopi principali del sacrificio umano sono stati comunemente citati da questi antichi studiosi: 1) gli uomini sono sacrificati per liberare anime destinate al servizio degli antenati defunti; 2) il sacrificio umano costituisce un dono che lega le divinità al popolo in uno scambio o serve a propiziare gli dei sia come omaggio sia come rinuncia; 3) il sacrificio umano è un pasto di comunione nel quale il potere della vita è assimilato e così rigenerato; 4) l'offerta di un sacrificio umano serve come espiazione di passate trasgressioni ad ha un carattere redentivo; 5) esso apporta espiazione, 6) la rigenerazione della fertilità terrena, o 7) l'immortalità; 8) esso trasforma le condizioni umane; e 9)

unifica il divino ed il mortale. Benché alcuni nuovi approcci siano stati aggiunti prendendo in considerazioni fattori come il ruolo giocato dalle credenze cosmologiche o le capacità di ordinamento del sacrificio umano, gli interpreti contemporanei del sacrificio umano trovano ancora questi temi fruttuosi in una varietà di ambienti culturali.

Prove storiche. Le sepolture a Chan Chan (XIV-XV secolo) in Perù dimostrano chiaramente il tema della liberazione dell'anima e della parentela con i morti. In questa capitale dell'impero Chimu, molte ragazze adolescenti furono sacrificate e sepolte con il loro re. È noto che in seguito, durante la dominazione inca (XV-XVI secolo), il re era considerato ancora vivo dopo la morte e lo si trattava come partecipante agli affari dei parenti che gli erano sopravvissuti. Una parentela era stabilita tra i morti ed i vivi anche in Cina, nel periodo Shang (circa 1500-1000 a.C.). Secondo David N. Keightley (1978), nel sistema politico Shang i morti insieme ai vivi formavano una burocrazia. I morti ricevevano «salari» nella forma di sacrifici umani per la loro opera di intercessione tra il re ed il dio elevato Ti. Senza di loro, la prosperità terrena non avrebbe potuto continuare. Ad Anyang (circa 1500-1400 a.C.) è stata riportata alla luce la sepoltura di un'intera compagnia di soldati, di quattro auriga, dei loro compagni, cavalli e carri. [Vedi *ALDILÀ*, vol. 4].

I temi relativi all'espiazione, alla redenzione ed alla comunione erano centrali nella tradizione sacrificale della Chiesa cristiana primitiva. Gli antichi martiri credevano che le loro sofferenze mettessero in evidenza il fatto che il millennio era vicino alla fine. Nel ricapitolare la morte di Cristo, essi prendevano parte alla sua resurrezione ed erano immediatamente condotti alla sua presenza. Ignazio di Antiochia (Antakya, Turchia) riecheggiava questi temi della comunione redentiva quando dichiarava gioiosamente che desiderava essere macinato dai denti delle bestie feroci così da poter diventare farina per il pane di Dio.

I temi della redenzione e dell'abnegazione si possono trovare anche nell'autosacrificio dei samurai in Giappone. Attingendo ad una tradizione guerriera risalente all'XI secolo, che metteva in risalto parentela ed estrema lealtà di fronte alla sconfitta, il culto Bushido sorse durante il pacifico periodo Tokagawa (1600-1867). Poiché vi erano poche guerre da combattere per i samurai, gli ideali di Confucio furono uniti con l'antica etica guerriera per creare un culto marziale nel quale il guerriero offriva una completa lealtà al suo signore nel rendergli servizio nel compimento del dovere piuttosto che in guerra. Se era richiesto il *seppuku* (suicidio rituale), il samurai doveva compierlo senza discussioni. Le ragioni per il *seppuku* potevano includere l'espiazione di qualche colpa, l'evitare la cattura in guerra, la morte del proprio signore, o una protesta finale nei confronti di un signore che aveva mancato di seguire i buoni consigli del samurai – un atto di altruismo che intendeva riportare alla saggezza il signore privo di ragione. Il *seppuku* divenne un'arte raffinata nella quale il samurai, con un tremendo autocontrollo, fendeva il proprio addome. Poi sovente un assistente lo decapitava, in modo tale che la testa fosse lasciata pendere da un lembo di carne. In un caso quarantasette samurai scelsero questo rituale per vendicare la disonorevole morte del loro signore. Anche i piloti kamikaze della seconda guerra mondiale seguirono questa antica tradizione guerriera.

Nelle isole Hawaii, il sacrificio rappresenta la trasformazione, la comunione e la capacità di riordinare ciò che era stato messo in disordine. Secondo la teologia hawaiana, gli dei, gli uomini e gli animali costituiscono una sola specie umana. Gli dei non sono altro che manifestazioni differenziate dell'indifferenziato Pō cosmico (del quale gli uomini e la natura sono estensioni), così che l'intero mondo è unito da relazioni di parentela. Il rito sacrificale inizia con la percezione di qualche mancanza, che è intesa come un tipo di disordine. L'offerta è consacrata al dio, che mangia una parte del sacrificio, così da assimilare in sè stesso il suo mana (potenza effettiva). Il sacrificio ritorna poi ai partecipanti, che lo assimilano. In questa spartizione comune, la vita è riordinata e quindi rigenerata attraverso la reciproca assimilazione del sacrificio – un'assimilazione resa possibile dalla parentela comune di dei e di uomini. Viene operato un riordinamento trasformativo.

Le testimonianze sul sacrifico umano nell'India vedica (circa 1500-1600 a.C.) sono tuttora largamente contestate. Tuttavia, basandosi sia sulle fonti testuali che sui reperti archeologici, Asko Parpola ha suggerito che i rituali che furono i precursori dell'Agnicayana (il sacrificio vedico del fuoco) includessero l'uccisione di esseri umani. Questi riti più antichi facevano parte di un ciclo annuale di due stagioni dedicate alla guerra ed alla agricoltura, le due divisioni segnate da sacrifici nei quali l'Aśvamedha (il sacrificio del cavallo) era eguagliato al *puruṣamedha* (sacrificio umano). Morte e rigenerazione costituivano i concetti centrali in questi due sacrifici, come li costituivano nell'Agnicayana. Ancora oggi, l'Agnicayana comprende in modo simbolico il sacrificio umano: il mitico smembramento sacrificale di Puruṣa (l'Uomo Cosmico) viene richiamato dalla costruzione mattone su mattone dell'altare del fuoco, un atto che riordina sia Puruṣa che il cosmo.

Cinque teste erano originariamente sepolte sotto l'altare – quella di un uomo, di un cavallo, di un bue, di una pecora e di una capra. Oggi viene sepolta una tartaruga viva, a causa del suo simbolismo cosmico e rigenerativo. Il primo strato di mattoni rappresenta i mille occhi di Puruṣa, e l'altare finito ha la forma di un uccello di fuoco che porterà il sacrificio in cielo. J.C. Heesterman ha suggerito che il sacrificio umano fu eliminato nei Brāhmana (circa 900-700 a.C.), che lo sostituirono con animali e con torte di riso, nel tentativo di controllare la paura di disordine inerente all'uccisione rituale di esseri umani.

I temi relativi all'ordine ed al disordine giocano un ruolo anche nel sacrificio azteco, come anche il tema dello scambio sacrificale. Un mito centrale degli Aztechi narra della nascita e della distruzione di quattro età precedenti al Quinto Sole, l'età degli Aztechi. Ogni età precedente prende il nome dal modo nel quale il sole fu completamente distrutto. Il Quinto Sole, chiamato «l'età del movimento», fu a sua volta condannato alla distruzione per mezzo di terremoti e carestia. Il sole di questa età fu generato dal volontario autosacrificio degli dei, e così il popolo sacrificherà se stesso agli dei per contraccambio. In uno scambio cosmico, gli dei sono il mais dell'esistenza del popolo, mentre il popolo costituisce le tortillas per nutrire gli dei. Ma come tutte le persone nascono, si nutrono col cibo, crescono, invecchiano e muoiono, così anche il Quinto Sole va incontro alla sua morte, indipendentemente da quanto sia nutrito. L'universo azteco era così instabile – oscillante tra due periodi di ordine e di disordine. Solo il sacrificio umano poteva trattenere la fine, e solo temporaneamente. In questa ambientazione escatologica, erano celebrati massicci riti sacrificali che potevano offrire al popolo una possibilità di assumere un certo controllo sulla propria inevitabile distruzione, una possibilità per controllare l'incontrollabile.

Il sacrificio umano può sembrare lontano dalla sensibilità delle popolazioni civilizzate. Nondimeno, in quanto atto umano, deve essere almeno in parte comprensibile agli altri esseri umani. Il 18 novembre 1978, a Jonestown in Guyana, 914 membri del People's Temple persero la propria vita per mezzo di una bevanda a base di cianuro e frutta. La maggior parte di essi lo fece volontariamente. Le complesse ragioni di questo massiccio sacrificio di vite umane sono tali da turbare e da sfidare la capacità di comprensione del singolo. Tuttavia, si possono riconoscere alcuni temi familiari. La popolazione di Jonestown, come i martiri cristiani, credeva in un mondo utopico sull'«altra sponda». Come i samurai, essi scelsero la morte come un «atto rivoluzionario» per protestare contro il razzismo che essi non erano riusciti a superare e, come gli Aztechi, essi preferirono scegliere il tempo ed il luogo della propria morte. Come Jim Jones affermò durante la «bianca notte»: «Io non ho ancora conosciuto nessuno che non sia morto. Ed io preferisco scegliere il mio proprio modo di morire tanto per cambiare».

[Vedi *SUICIDIO*, vol. 3].

BIBLIOGRAFIA

Le teorie di E.B. Tylor sul sacrificio e sull'animismo come liberazione delle anime sono discusse nel suo *Religion in Primitive Culture* (1871), Gloucester/Mass. 1970, II, pp. 1-87. La sezione sul sacrificio (pp. 461-96) descrive questo fenomeno nei termini delle concezioni di Tylor nei suoi tratti, meccanismi, cambiamenti e sopravvivenze. Il breve articolo *Sacrifice*, nell'*Encyclopaedia Britannica*, Boston 1886 (9ª ed.), contiene l'iniziale e concisa spiegazione di W. Robertson Smith delle sue teorie sul sacrificio in generale, incluse quelle sul sacrificio umano. Per la teoria di J.G. Frazer sul sacrificio, vedi il suo lavoro in dodici volumi *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, London 1911-1915 (3ª ed. riv. e ampl.). Lo studio di H. Hubert e M. Mauss, *Essai sur la nature et la fonction sociale du sacrifice*, in «L'année sociologique», 2 (1897-98), pp. 29-138, riguarda la struttura e la funzione dei riti sacrificali vedici ed ebraici, ed è un lavoro classico che ha avuto vasta influenza.

Un breve articolo di D.N. Keightley, *The Religious Commitment: Shang Theology and the Genesis of Chinese Political Culture*, in «History of Religions», 17 (1978), pp. 211-25, offre un conciso esame della prospettiva religiosa che può aver fornito una base, fra le altre cose, ai sacrifici umani nel periodo Shang dell'Antica Cina. Jacquetta Hawkes, *Atlas of Ancient Archeology*, New York 1974, presenta una breve descrizione del sito di Anyang e comprende una bibliografia. Un'ampia discussione sul martirio e sulla sua teologia sacrificale nel Cristianesimo primitivo si può trovare in W.H.C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Oxford 1965. Il libro di H.P. Varley, *The Samurai*, London 1970, scritto insieme a I.I. Morris e a N. Morris, è un accessibile trattato sul culto del guerriero e sui suoi mutamenti concettuali attraverso la storia del Giappone dal IV al XX secolo. Il libro di V. Valeri, *Kingship and Sacrifice. Ritual and Society in Ancient Hawaii*, Chicago 1985, è un ampio studio della struttura e della funzione dei riti sacrificali hawaiani, con particolare attenzione al ruolo del re. Valeri include anche una sottile discussione sulla teologia hawaiana.

Un esauriente trattato sulla celebrazione contemporanea dell'antico rito vedico del fuoco si può trovare nei due volumi di F. Staal, *Agni. The Vedic Ritual of the Fire Altar*, Berkeley 1983. Questo libro comprende anche materiale che costituisce una fonte per il sostrato storico della possibilità del sacrificio umano nell'antica India. Esso include anche un articolo di A. Parpola, *The Pre-Vedic Indian Background of the Srauta Rituals*, II, pp. 41-75, che esamina la relazione tra il sacrificio del cavallo ed il sacrificio umano.

Una fonte di informazioni straordinariamente ricca sugli Aztechi fu compilata da un padre francescano del XVI secolo, Ber-

nardino de Sahagún, nella sua *Historia general de las cosas de la Nueva España*, tradotto da A.J.O. Anderson e da C.E. Dibble come *Florentine Codex. A General History of the Things of New Spain*, I-XIII, Santa Fe/N. Mex. 1950-1982. I volumi II, III e VII sono particolarmente interessanti per le fonti rituali e mitiche sul sacrificio umano.

KAY A. READ

SANTUARIO. Come suggerisce l'etimologia, un santuario è un luogo sacro, un luogo separato dallo spazio dell'esistenza ordinaria (latino *sanctuarium*, da *sanctus*, «sacro, santo»; analogamente a *sacrarium*, «tempio», da *sacer*). Il termine implica quindi una distinzione tra «il sacro» e «il profano», una distinzione che peraltro non può essere universale. Di conseguenza possiamo trovare «santuari», in senso proprio, soltanto in un numero limitato, anche se significativo, di tradizioni religiose.

Ogni luogo, almeno virtualmente, può servire da santuario. È essenziale, comunque, che il santuario sia delimitato, ossia che la distinzione tra sacro e profano sia indicata in modo percettibile, o attraverso mezzi naturali (come, ad esempio, nel caso di una grotta) oppure attraverso mezzi artificiali. In questo secondo caso si può passare da mezzi tecnologicamente assai semplici (un cerchio di pietre) a mezzi tecnologicamente elaborati (come nel caso degli *stupa* buddhisti, riccamente decorati). In genere, inoltre, le forme costruttive del santuario posseggono alcuni significati simbolici, che rappresentano in modo opportuno le concezioni sul sacro proprie della comunità che ha costruito il santuario. Le cattedrali europee, per esempio, hanno assunto la forma della croce, le ziggurat mesopotamiche rappresentano la montagna sacra, e così via.

Ma al termine santuario sono in genere collegati altri due (o almeno uno di questi altri due) significati più specifici, l'uno relativo al culto, l'altro relativo all'ambito sociale. Nel primo caso, il santuario è il luogo destinato alla venerazione: il luogo in cui il sacro abita o si manifesta diventa il luogo in cui gli uomini lo incontrano. Santuari di questo genere possono essere utilizzati da gruppi di diversa estensione, da singoli nuclei familiari (i sacrari domestici dei Nuer, la stanza per la *pūjā* nell'Indusimo), fino alle comunità più ampie, come nel caso delle città templari. Se il santuario si trova anche ad essere separato, esso può essere chiamato, in modo per la verità troppo etnocentrico, la *domus dei* («casa di Dio»). Harold W. Turner distingue quattro dimensioni della *domus dei*: essa è il centro in riferimento al quale è orientata l'esistenza, il punto nel quale si incontrano il cielo e la terra, un microcosmo rispetto al regno celeste, e infine il luogo della presenza divina, indicata in genere dal culto di un oggetto o di un'immagine.

Il santuario in quanto *domus dei* porta a una grande varietà di specializzazioni e di elaborazioni. Può risultarne, per esempio, un grande edificio o un complesso di edifici che contengono aree differenziate per santità, comprendenti uno o più santuari (in senso proprio). In particolare, si tratta talvolta di aree o sale isolate, in cui il sacro è presente nella sua massima potenza: è il caso, ad esempio, del Santo dei Santi del Tempio di Gerusalemme o dell'*adyton* dei templi greci. L'accesso a questo speciale santuario è in genere limitato ai più alti funzionari religiosi (il «gran sacerdote») e a tempi particolari, significativi dal punto di vista cultuale.

Ma accanto alla *domus dei* esiste un diverso tipo di santuario religioso: non si tratta del luogo in cui il sacro dimora, ma del luogo in cui la comunità religiosa (anch'essa, peraltro, sacra) venera il divino. Questo secondo tipo di santuario, che è privo delle quattro caratteristiche della *domus dei* evidenziate da Turner, può essere indicato con il termine parallelo *domus ecclesiae* («casa dell'assemblea riunita»). La sua forma esemplare è la sinagoga ebraica, sulla quale si sono modellate sia la moschea musulmana che numerose sale di preghiera usate dai cristiani (come per esempio il luogo di riunione dei Quaccheri).

Il santuario, inoltre, è spesso un luogo di rifugio o di asilo, un luogo separato dalle regole dei rapporti sociali ordinari. È assai frequente, infatti, incontrare luoghi di asilo posti in connessione con santuari religiosi. Secondo la mitologia greca, per esempio, Oreste rimase al sicuro dalle Erinni (le Furie) fino a quando rimase in contatto con l'*omphalos* («ombelico»), la pietra sacra di Delfi. Così come intere città possono essere distinte e separate in quanto santuari religiosi (come ad esempio Kasi/Benares in India), allo stesso modo intere città sono state distinte e separate in quanto santuari «sociali», come le città-asilo nell'antico Israle. Nel mondo occidentale, il diritto d'asilo attribuito al santuario fu determinato per legge intorno alla fine del IV secolo; col tempo le norme e le condizioni divennero sempre più complesse. In seguito si impose la necessità di limitare i diritti del santuario: alla fine del XVIII secolo tali diritti erano praticamente scomparsi nell'Europa occidentale.

Il santuario come luogo d'asilo garantito dalla legge possiede il suo «antitipo» quasi perfetto nel penitenziario, una istituzione che sorse appunto quando scomparve il diritto d'asilo del santuario. All'inizio del XIX secolo, infatti, il penitenziario si sviluppò in una forma religiosamente valorizzata, come luogo separato dai rapporti sociali ordinari. Ma nel penitenziario i

condannati non erano protetti dalla punizione grazie alla presenza del sacro; al contrario, essi dovevano venire a patti con loro stessi e con i loro misfatti. Essi dovevano pentirsi (da cui il nome) e «convertirsi» (per questo erano costretti ad ascoltare in continuazione sermoni), prima di ritornare alla vita civile come nuove persone.

BIBLIOGRAFIA

Per una presentazione generale sui luoghi sacri, cfr. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949 (trad. it. *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1954), specialmente il cap. 10. H.W. Turner, *From Temple to Meeting House*, The Hague 1979, esamina a fondo sia la *domus dei* che la *domus ecclesiae*, ma con lo scopo di indurre alla riflessione teologica. Sul santuario come asilo: Ed.A. Westermarck, *Asylum*, in J. Hastings (cur.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, II, Edinburgh 1909 (preziosa raccolta di informazioni su diverse culture, da utilizzare, tuttavia, con una certa cautela). Per uno studio più dettagliato su una cultura particolare, cfr. J.Ch. Cox, *Sanctuaries and Sanctuary Seekers of Medieval England*, London 1911. Per la storia del penitenziario: M. Foucault, *Surveiller et punir*, Paris 1975 (trad. it. *Sorvegliare e punire*, Torino 1976).

GREGORY D. ALLES

SCIAMANISMO. [Al fine di indagare la natura dell'estasi sciamanica, della vocazione sciamanica e del ruolo dello sciamano nella società, questa trattazione è suddivisa in quattro parti:

Panoramica generale;
Lo sciamanismo in Siberia e nell'Asia centrale;
Lo sciamanismo nell'America settentrionale;
Lo sciamanismo nell'America meridionale.

La prima parte discute l'origine e la storia del termine e la sua applicabilità ai fenomeni di diverse tradizioni religiose. Le parti seguenti riguardano tre aree specifiche del mondo, dove lo sciamanismo occupa una posizione centrale nella vita religiosa delle culture tradizionali].

Panoramica generale

Lo sciamanismo in senso stretto è soprattutto un fenomeno religioso della Siberia e dell'Asia centrale. Il termine deriva, attraverso il russo, dal tunguso *šaman*. In tutta l'immensa area che comprende le regioni centrali e settentrionali dell'Asia, la vita magico-religiosa della società ha il suo fulcro nello sciamano. Questo, naturalmente, non significa che egli è l'unico e il solo manipolatore del sacro, né che l'attività religiosa è completamente svolta dallo sciamano. In molte tribù il sacerdote addetto ai sacrifici coesiste con lo sciamano, senza contare che ogni capo famiglia è anche il capo del culto domestico. Nondimeno, lo sciamano resta la figura dominante, poiché in tutta la vasta area dell'Asia in cui l'esperienza estatica è considerata l'esperienza religiosa per eccellenza, lo sciamano, ed egli solo, è il grande signore dell'estasi. Una prima definizione del complesso fenomeno dello sciamanismo – e forse la meno azzardata – è quella di una tecnica estatica.

Come tale, lo sciamanismo venne documentato e descritto dai primi viaggiatori nelle varie regioni della Siberia e dell'Asia centrale. In seguito, fenomeni magico-religiosi simili furono osservati anche nell'America settentrionale e meridionale, in Indonesia, in Oceania e altrove. Per le loro caratteristiche comuni, ci sono tutte le ragioni per studiarli insieme allo sciamanismo siberiano e dell'Asia centrale. Ma la presenza di un complesso sciamanico nell'una o nell'altra regione non significa necessariamente che la vita magico-religiosa del popolo in questione si cristallizzi intorno allo sciamanismo. Questo può anche verificarsi (come, per esempio, in certe zone dell'Indonesia), ma non è la situazione più comune. Generalmente, lo sciamanismo coesiste con altre forme di magia e di religione. Come è risaputo, la magia e i maghi si trovano più o meno in tutto il mondo, mentre lo sciamano esibisce una particolare specialità magica, come la padronanza sul fuoco o il volo magico. In virtù di questo fatto, anche se lo sciamano è (tra le altre cose) un mago, non ogni mago può essere propriamente definito uno sciamano. La stessa distinzione va operata a proposito della guarigione sciamanica; ogni stregone è un guaritore, ma lo sciamano utilizza un suo metodo caratteristico. Per quanto riguarda le tecniche sciamaniche di estasi, esse non esauriscono tutte le varietà dell'esperienza estatica documentata nella storia delle religioni e dell'etnologia religiosa. [Vedi *ESTASI*, vol. 3]. Pertanto non ogni estatico può essere considerato uno sciamano; lo sciamano «si specializza» nello stato di *trance*, durante il quale si crede che la sua anima lasci il corpo per ascendere al cielo o per discendere agli Inferi.

Una distinzione analoga si rivela necessaria anche per definire il rapporto dello sciamano con gli spiriti. In tutto il mondo primitivo e in tutto il mondo moderno troviamo individui che dichiarano di essere in rapporto con gli spiriti, di esserne posseduti o di controllarli. [Vedi *POSSESSIONE SPIRITICA*, vol. 3]. Ma lo sciamano controlla i suoi spiriti, che lo aiutano, nel senso che è in grado di comunicare con i defunti, con i demoni e con gli spiriti della natura senza per questo diventare un loro strumento. Talora, per la verità, si

trovano sciamani posseduti, ma sono casi abbastanza insoliti. Nell'Asia centrale e nordorientale i principali metodi di reclutamento degli sciamani sono: 1) trasmissione ereditaria della professione sciamanica; e 2) spontanea vocazione («chiamata» o «elezione»). Ci sono anche casi di individui che diventano sciamani per loro libera scelta (come, ad esempio, tra le popolazioni altaiche turche) o per volere del clan (come nel caso dei Tungusi), ma questi sciamani «fatti da sé» sono ritenuti meno potenti di quelli che hanno ereditato la professione o che hanno obbedito alla chiamata degli dei e degli spiriti.

Per quanto selezionato, uno sciamano non viene riconosciuto come tale finché non ha ricevuto due tipi di insegnamento: 1) estatico (sogni, *trance*, ecc.); e 2) tradizionale (tecniche sciamaniche, nomi e funzioni degli spiriti, mitologia e genealogia del clan, linguaggio segreto, ecc.). Questo duplice corso di istruzione, impartito dagli spiriti e dai vecchi maestri sciamani, equivale a una iniziazione. A volte l'iniziazione è pubblica e costituisce di per se stessa un rito autonomo. Ma l'assenza di questo tipo di rito non implica assolutamente la mancanza di una iniziazione; quest'ultima può benissimo compiersi in un sogno o nell'esperienza estatica del neofita. La sindrome della vocazione mistica dello sciamano appare facilmente riconoscibile. Presso molte tribù della Siberia e dell'Asia centrale, il giovane chiamato a essere uno sciamano attira l'attenzione per il suo strano comportamento: egli cerca la solitudine, la sua mente diventa assente, ama vagare nei boschi o in luoghi poco frequentati, ha visioni e canta durante il sonno. In alcuni casi questo periodo di incubazione è contraddistinto da sintomi abbastanza seri; tra gli Iakuti, ad esempio, il giovane ha attacchi di collera e perde facilmente coscienza, si nasconde nella foresta, si nutre di corteccia d'alberi, si getta nell'acqua e nel fuoco, si ferisce con delle lame. I futuri sciamani, tra i Tungusi, quando raggiungono la maturità attraversano crisi isteriche o isteroidi, ma a volte la loro vocazione si palesa in più giovane età, e allora il ragazzo scappa sulle montagne e vi resta per una settimana e più, cibandosi di animali, che sbrana con i denti. Egli torna al villaggio sudicio, imbrattato di sangue, con le vesti lacere e i capelli arruffati ed è soltanto dopo dieci o più giorni che comincia a balbettare parole sconnesse.

Anche nel caso di sciamanismo ereditario, l'elezione del futuro sciamano è preceduta da un mutamento del suo comportamento. Le anime degli antenati sciamani di una famiglia scelgono tra i loro discendenti un giovane; questi diventa pensoso, con la mente assente, si compiace della solitudine, ha visioni profetiche e a volte subisce attacchi che gli fanno perdere coscienza. Durante questo periodo, credono i Buriati, l'anima del giovane viene portata via dagli spiriti; ricevuta nel palazzo degli dei, viene istruita dai suoi antenati sciamani nei segreti della professione, sulle forme e sui nomi degli dei, sul culto e sui nomi degli spiriti. È soltanto dopo questa prima iniziazione che l'anima del giovane ritorna e riprende il controllo del suo corpo (si vedano gli esempi citati in Eliade, 1951, pp. 13ss.). Questa forma ereditaria di trasmissione della vocazione è nota anche in altre parti del mondo (*Ibid.*, pp. 21ss.).

Un uomo può diventare uno sciamano anche a seguito di un incidente o di un evento del tutto insolito – ad esempio, tra i Buriati, i Soyot e gli Inuit (Eschimesi), dopo essere stato colpito da un fulmine o dopo essere caduto da un alto albero o dopo aver superato una prova assimilabile a una prova di iniziazione, come nel caso di un Inuit che trascorse cinque giorni nell'acqua ghiacciata senza che i suoi indumenti si bagnassero.

Sciamanismo e psicopatologia. Lo strano comportamento del futuro sciamano non ha potuto non attirare l'attenzione degli studiosi e a partire dalla metà del secolo scorso sono stati compiuti vari tentativi per spiegare il fenomeno dello sciamanismo come disturbo mentale. Ma il problema veniva posto in maniera errata. Da un lato, non è vero che gli sciamani sono sempre, o devono sempre essere, neuropatici; dall'altro lato, quelli che sono stati malati sono diventati sciamani proprio perché sono riusciti a guarire. Molto spesso, in Siberia, quando la vocazione sciamanica si manifesta come qualche forma di malattia o come attacco epilettico, l'iniziazione equivale a una guarigione. L'ottenimento del dono di essere sciamano presuppone proprio la soluzione della crisi psichica provocata dai primi sintomi di elezione o di chiamata.

Ma se lo sciamanismo non può essere identificato semplicemente con un fenomeno psicopatologico, risulta nondimeno vero che la vocazione sciamanica implica spesso una crisi così profonda che a volte si trova al confine con la pazzia. E, dal momento che il giovane non può diventare uno sciamano finché non ha risolto la crisi, è chiaro che tale crisi riveste il ruolo di iniziazione mistica. Lo shock provocato nel futuro sciamano dalla scoperta di essere stato scelto dagli dei o dagli spiriti è proprio per questo considerato come una «malattia iniziatica». Le sue sofferenze appaiono del tutto simili alle torture dell'iniziazione. Proprio come, nei riti della pubertà o nei riti di ingresso in una società segreta, il novizio viene «ucciso» da esseri semidivini o demoniaci, così il futuro sciamano vede in sogno il suo corpo smembrato dai demoni. I riti di iniziazione caratteristici dello sciamanismo della Siberia e dell'Asia centrale comprendono un'ascesa simbolica al Cielo, su di un albero o un palo. In un sogno o in una serie di sogni ad occhi aperti, il malato scelto dagli dei o dagli

spiriti intraprende il suo viaggio celestiale sull'albero del mondo. La psicopatologia della vocazione sciamanica non è profana; non appartiene alla sintomatologia ordinaria. Ha una struttura e un significato iniziatico; in breve: riproduce un modello mistico tradizionale.

Una volta guarito dalla crisi psicopatologica di iniziazione, il nuovo sciamano mostra una costituzione sana e robusta, una intelligenza acuta e maggior energia degli altri maschi del gruppo. Tra i Buriati gli sciamani sono i principali custodi della ricca letteratura orale. Il vocabolario poetico di uno sciamano iakuto comprende dodicimila parole, mentre il linguaggio comune – l'unico linguaggio conosciuto dal resto della comunità – ne comprende soltanto quattromila. La stessa osservazione vale per gli sciamani di altre regioni, come quelli dell'America settentrionale e meridionale, dell'Oceania e dell'Australia (si vedano alcuni esempi in Eliade, 1951, pp. 29ss.).

Prove iniziatiche degli sciamani siberiani. Narrando le loro iniziazioni estatiche, gli sciamani siberiani affermano di «morire» e di giacere inanimati dai tre ai sette giorni nelle loro iurte (tende in feltro tronco-coniche aperte alla sommità) o in luoghi solitari. Durante questo periodo, vengono fatti a pezzi dai demoni o dagli spiriti dei loro antenati; le loro ossa vengono spolpate, la carne strappata, i fluidi corporei eliminati e gli occhi cavati dalle orbite. Secondo un informatore iakuto, gli spiriti conducono l'anima del futuro sciamano agli Inferi e la rinchiudono in una casa per tre giorni. Lì comincia la sua iniziazione; gli spiriti gli tagliano la testa (che pongono di lato, perché il novizio deve assistere con i suoi occhi al suo smembramento) e sminuzzano il suo corpo in pezzettini, che poi vengono distribuiti tra gli spiriti delle varie malattie. È solo a queste condizioni che il futuro sciamano otterrà il potere di guarire. Le sue ossa vengono poi ricoperte di nuova carne e in alcuni casi gli viene infuso anche nuovo sangue. Secondo un altro informatore iakuto, diavoli neri smembrano il corpo del futuro sciamano e scagliano i pezzi come offerta in diverse direzioni, poi gli conficcano una lancia nel capo e gli spezzano l'osso mandibolare. Uno sciamano iurak samoiedo disse a Toivo Lehtisalo che gli spiriti l'avevano attaccato e l'avevano fatto a pezzi, tagliandogli anche le mani. Giacque al suolo privo di coscienza per sette giorni e sette notti, mentre la sua anima era in Cielo.

Da una lunga e movimentata autobiografia confidata da uno sciamano avam samoiedo ad A.A. Popov, trasceglierò alcuni episodi significativi. Colpito dal vaiolo, il futuro sciamano restò privo di sensi per tre giorni, così simile a un morto che il terzo giorno per poco non venne sepolto. Si vide scendere all'Inferno e dopo molte avventure fu portato su di un'isola, in mezzo alla quale c'era un giovane albero di betulla, che giungeva sino al Cielo. Era l'albero del Signore della Terra, che gli diede un suo ramo per farsi un tamburo. Poi giunse a una montagna. Passando attraverso una apertura, incontrò un uomo nudo che soffiava col mantice su un fuoco immenso, sul quale era posta una pentola. L'uomo lo catturò con un uncino, gli tagliò la testa, triturò il suo corpo a pezzettini e li mise nella pentola. Fece bollire il suo corpo per tre giorni, poi su una incudine gli forgiò una testa. Infine prelevò le ossa, che galleggiavano in un fiume, le mise insieme e le ricoprì di carne. Durante le sue avventure nell'oltretomba, il futuro sciamano incontrò vari personaggi semidivini, in forma umana o animale, ciascuno dei quali lo istruì nei segreti dell'arte della guarigione. Quando si risvegliò nella sua iurta, era ormai stato iniziato e poté cominciare ad esercitare la professione di sciamano.

Uno sciamano tunguso narra che, durante la sua malattia iniziatica, i suoi antenati sciamani lo trafissero con delle frecce, finché non perse coscienza e cadde al suolo; poi gli tagliarono la carne, gli estrassero le ossa e le contarono davanti a lui; se ne fosse mancata una, non avrebbe potuto diventare uno sciamano. Secondo i Buriati, il candidato viene torturato dai suoi antenati sciamani, che lo percuotono, fanno a pezzi il suo corpo con un coltello e cuociono la sua carne. Una donna teleut divenne una sciamana dopo aver avuto una visione in cui uomini sconosciuti tagliavano a pezzi il suo corpo e lo facevano bollire in una pentola. Secondo le tradizioni degli sciamani altaici, gli spiriti dei loro antenati aprono il loro ventre, mangiano la loro carne e bevono il loro sangue (si vedano esempi in Eliade, 1951, pp. 42ss.).

L'esperienza estatica dello smembramento iniziatico del corpo seguito da un rinnovamento degli organi è noto anche presso altre società illetterate. Gli Inuit credono che un animale (orso, tricheco, ecc.) ferisca il candidato, lo faccia a pezzi o lo divori; e che poi intorno alle sue ossa cresca nuova carne. Nell'America meridionale, durante l'iniziazione dello sciamano degli Araucani, il maestro fa credere agli spettatori di cambiare gli occhi e la lingua del novizio con altri e infila un bastoncino nel suo addome. A Malekula, nel Pacifico meridionale, l'iniziazione dello stregone include, tra le altre cose, lo smembramento del novizio: il maestro taglia le sue braccia, i suoi piedi e la sua testa e poi li rimette al loro posto. Tra i Dayaki, i *manang* (sciamani) dicono di tagliare la testa del candidato, di togliergli il cervello e di lavarlo, per dargli una mente più limpida. Infine, lo smembramento del corpo e il cambio delle viscere sono riti essenziali in alcune iniziazioni di stregoni australiani (*Ibid.*, pp. 59ss.). [Vedi *SMEMBRAMENTO*].

Una delle caratteristiche peculiari delle iniziazioni sciamaniche, a parte lo smembramento del candidato, è la sua riduzione allo stato di scheletro. Troviamo questo motivo non solo nei racconti delle crisi e delle malattie di coloro che sono stati scelti dagli spiriti per diventare sciamani, ma anche nelle esperienze di coloro che hanno acquisito i loro poteri sciamanici grazie al loro impegno personale, dopo una lunga e ardua ricerca. Così, ad esempio, presso il gruppo inuit noto come Ammasilik, l'apprendista trascorre lunghe ore di meditazione nella sua capanna di neve. A un certo punto, cade «morto» e resta senza vita per tre giorni e per tre notti; durante questo periodo un enorme orso polare divora tutta la sua carne e lo riduce a uno scheletro. È solo dopo l'esperienza mistica che l'apprendista riceve il dono di essere sciamano. Gli *angakkoq*, o sciamani, degli Inuit Iglulik hanno il potere di strappare col pensiero la carne dal loro corpo, di levarle il sangue e di contemplare il proprio scheletro per lunghi periodi di tempo. Visualizzare la propria morte nelle mani dei demoni e la propria finale riduzione allo stato di scheletro sono le meditazioni preferite nel Buddhismo indo-tibetano e mongolico. Infine, vale la pena osservare che lo scheletro molto spesso appare rappresentato sul costume dello sciamano siberiano (*Ibid.*, pp. 62ss., 158ss.).

Riti pubblici di iniziazione sciamanica. Tra le cerimonie di iniziazione pubblica degli sciamani siberiani, quelle dei Buriati sono tra le più interessanti. Il rito principale comprende una ascensione. Un robusto albero di betulla viene innalzato nella iurta, con le radici sulla terra e la chioma che sporge dal camino. La betulla è chiamata *udesi burkhan*, «il custode della porta», poiché apre allo sciamano la porta del Cielo. La betulla resterà per sempre nella sua iurta, fungendo da segno distintivo della residenza dello sciamano. Il giorno della sua consacrazione, il candidato si arrampica fino in cima alla betulla (in alcune tradizioni con una spada in mano) e, fuoriuscendo dal camino, grida per invocare l'aiuto degli dei. Poi il maestro sciamano, l'apprendista e tutto il pubblico vanno in processione in un luogo distante dal villaggio, dove, alla vigilia della cerimonia, numerose betulle sono state rizzate sul terreno. La processione si ferma a una particolare betulla, si sacrifica una capra e al candidato, spogliato fino alla vita, si ungono la testa, gli occhi e le orecchie di sangue, mentre gli altri sciamani suonano i loro tamburi. Il maestro sciamano sale ora su una betulla e intaglia nove tacche in cima al tronco. Poi vi sale il candidato, seguito da altri sciamani. Mentre salgono, cadono tutti – o dicono di cadere – in estasi. Secondo G.N. Potanin, il candidato deve arrampicarsi su nove betulle, le quali, come le nove tacche intagliate dal maestro sciamano, simbolizzano i nove cieli (*Ocherki severo-zapadnoi Mongolii*, I-IV, Sankt Petersburg 1881-1883).

Nel rito di iniziazione dello sciamano buriato, si crede che il candidato ascenda al Cielo per essere consacrato. La salita al Cielo per mezzo di un albero o di un palo è anche il rito fondamentale nelle sedute spiritiche degli sciamani altaici. La betulla o il palo viene assimilato all'albero o pilastro che sta al centro del mondo e che unisce tra loro le tre zone cosmiche – Terra, Cielo e Inferno. Lo sciamano può raggiungere il centro del mondo anche percuotendo il suo tamburo, poiché si crede che il corpo del tamburo sia fatto con un ramo dell'albero cosmico. Ascoltando il suono del proprio tamburo, lo sciamano cade in estasi e vola fino all'albero, cioè al centro del mondo (cfr. Eliade, 1951, pp. 115ss.). [Vedi *VOLO*, vol. 4].

Tecniche dell'estasi. Che sia scelto da esseri sovrumani o che cerchi egli stesso di attirare la loro attenzione e di ottenere i loro favori, lo sciamano è un individuo che riesce ad avere esperienze mistiche. Nella sfera dello sciamanismo l'esperienza mistica si esprime nella *trance* sciamanica, reale o simulata. L'estasi sciamanica consiste nel volo dell'anima al Cielo, nei suoi vagabondaggi sulla terra o nella sua discesa nel mondo sotterraneo, tra i morti. Lo sciamano intraprende questi viaggi estatici per quattro motivi: 1) per incontrare di persona il dio celeste e recargli un'offerta della comunità; 2) per cercare l'anima di un malato, che presumibilmente si è allontanata dal corpo o è stata rapita dai demoni; 3) per guidare l'anima di un defunto alla sua nuova dimora; 4) per accrescere la sua conoscenza frequentando esseri sovrumani superiori.

Attraverso l'iniziazione, lo sciamano apprende quel che deve fare quando la sua anima abbandona il corpo e, prima di tutto, come orientarsi nelle ignote regioni in cui entra durante l'estasi. Egli impara a esplorare i nuovi livelli di esistenza che gli vengono dischiusi dalle sue esperienze estatiche. Egli conosce la via che porta al centro del mondo: il buco nel cielo attraverso il quale può volare al cielo più alto, o l'apertura nella terra attraverso la quale può discendere agli Inferi. Egli viene avvertito degli ostacoli che incontrerà nei suoi viaggi e impara come superarli. In breve, viene a conoscere i sentieri che conducono al Cielo e all'Inferno. Ha imparato tutto questo durante il suo apprendistato in solitudine o sotto la guida dei maestri sciamani.

Grazie alla sua abilità nel lasciare il proprio corpo impunemente, lo sciamano se vuole può agire come uno spirito: vola nell'aria, diventa invisibile, percepisce le cose a grande distanza; ascende al Cielo o discende all'Inferno, vede le anime dei defunti e le può catturare, è inattaccabile dal fuoco. L'esibizione di certe qualità simili a quelle dei fachiri durante le sedute

rituali, specialmente i cosiddetti trucchi del fuoco, mira a convincere gli spettatori che lo sciamano ha assimilato il modo di essere degli spiriti. Anche la capacità di trasformarsi in un animale, di uccidere a distanza e di predire il futuro rientrano fra i poteri degli spiriti; esibendo tali poteri, lo sciamano rivela di partecipare della condizione degli spiriti.

Ascensione celeste e discesa agli Inferi. I Buriati, gli Iakuti e altre tribù siberiane parlano di sciamani «bianchi» e di sciamani «neri»: i primi sono in relazione con gli dei, i secondi con gli spiriti, in particolare con gli spiriti maligni. I loro costumi sono diversi (ad esempio, tra i Buriati, bianco per i primi e blu per i secondi). Lo sciamano «bianco» altaico sacrifica egli stesso il cavallo offerto al dio del cielo; successivamente, in estasi, conduce con sé l'anima dell'animale nel suo viaggio al trono di Bai Ülgen, signore del mondo superiore. Indossando il costume cerimoniale, lo sciamano invoca una moltitudine di spiriti, percuote il suo tamburo e comincia l'ascesa celeste. Egli mima con impegno il difficile passaggio di cielo in cielo fino ad arrivare al nono e, se è veramente potente, fino al dodicesimo o anche oltre. Quando è giunto tanto in alto quanto i suoi poteri gli consentono, si ferma e umilmente si rivolge a Bai Ülgen, implorando la sua protezione e la sua benedizione. Lo sciamano viene a sapere dal dio se il sacrificio è stato accettato e riceve predizioni relative al tempo e al prossimo raccolto. Questo episodio rappresenta il momento culminante dell'estasi: lo sciamano collassa, spossato, e resta inerte e muto. Dopo un po' si sfrega gli occhi, simile a chi si sveglia da un sonno profondo e saluta i presenti come se fosse stato assente per lungo tempo. [Vedi *ASCENSIONE*, vol. 4].

L'ascesa al Cielo dello sciamano altaico ha la sua controparte nella discesa nell'oltretomba. [Vedi *DISCESA AGLI INFERI*, vol. 4]. Tale cerimonia è di esecuzione assai più difficile e, nonostante possa essere intrapresa sia da sciamani «bianchi» che da sciamani «neri», costituisce naturalmente la specialità di questi ultimi. Lo sciamano compie una discesa verticale attraverso i sette successivi livelli, o regioni, sotterranei, chiamati *pudak*, «ostacoli». Egli viene accompagnato dai suoi antenati defunti e dai suoi spiriti protettori. Al settimo «ostacolo» vede il palazzo di Erlik Khan, signore dei defunti, costruito in pietra e argilla nera e difeso da ogni parte. Lo sciamano recita una lunga preghiera a Erlik, poi ritorna alla sua iurta e riferisce al suo uditorio i risultati del viaggio.

Lo sciamano come psicopompo. Queste discese nell'oltretomba vengono intraprese specialmente per trovare e riportare indietro l'anima di un individuo malato, o per scortare l'anima del defunto al regno di Erlik. Nel 1884, V.V. Radlov pubblicò la descrizione di una seduta spiritica organizzata per scortare l'anima di una donna nell'oltretomba, quaranta giorni dopo la morte. La cerimonia si svolge di sera. Lo sciamano inizia a girare intorno alla iurta, battendo il suo tamburo; poi entra nella iurta e, avvicinandosi al fuoco, invoca il defunto. Improvvisamente la voce dello sciamano muta; inizia a parlare in un acuto falsetto, poiché è in realtà la donna defunta a parlare. Si lamenta di non conoscere la strada, di aver paura a lasciare i suoi parenti e così via, ma alla fine consente allo sciamano di guidarla e i due si avviano insieme verso il regno sotterraneo. Quando arrivano, lo sciamano trova che i morti si rifiutano di lasciar entrare il nuovo venuto. Dal momento che le preghiere si rivelano inefficaci, offre dell'acquavite; la seduta si fa via via più animata, fino ad arrivare al grottesco: le anime dei morti, infatti, attraverso la voce dello sciamano, iniziano ad azzuffarsi e a cantare tutte insieme; infine acconsentono ad accogliere la donna defunta. La seconda parte del rito rappresenta il viaggio di ritorno; lo sciamano danza e grida fino a cadere al suolo in stato di incoscienza (*Aus Siberien. Lose Blätter aus dem Tagebuche eines reisenden Linguisten*, Leipzig 1884).

Cure mediche. La funzione principale dello sciamano in Siberia e nell'Asia centrale è quella di guaritore. In tale area sono reperibili diverse concezioni sulle cause di malattia, ma quella del «rapimento dell'anima» risulta di gran lunga la più diffusa. La malattia viene attribuita allo smarrimento dell'anima o al suo rapimento e la cura si riduce in teoria al trovarla, catturarla e costringerla a riprendere il suo posto nel corpo del paziente. Lo sciamano buriato tiene una seduta spiritica preliminare per stabilire se l'anima del paziente si è smarrita da sé oppure è stata rapita e si trova prigioniera nella prigione di Erlik. Lo sciamano inizia la ricerca dell'anima; se la trova vicino al villaggio, il suo ritorno nel corpo risulta facile. In caso contrario, perlustra le foreste, le steppe e anche il fondo del mare. Se non riesce a trovarla, allora significa che è prigioniera di Erlik e l'unica possibilità è quella di offrire ricchi sacrifici. Erlik a volte esige un'altra anima in cambio di quella che ha imprigionato; il problema diventa allora trovarne una disponibile. Con il consenso dèl paziente, lo sciamano decide chi sarà la vittima. Mentre quest'ultima sta dormendo, lo sciamano, assumendo la forma di un'aquila, discende su di essa, le strappa l'anima e la porta al regno dei morti, per presentarla a Erlik, che gli permette allora di portarsi via l'anima del paziente. La vittima in breve muore e il paziente guarisce. Ha tuttavia ottenuto soltanto una proroga: anch'egli dovrà morire, nel giro di tre, sette o nove anni.

Sopravvivenze e metamorfosi di alcune tradizioni sciamaniche. Il simbolismo e le pratiche sciamaniche erano ben conosciute in Tibet, in Cina e in Estremo Oriente (si veda Eliade, 1949, pp. 428ss.). Si credeva che gli sciamani bon usassero i loro tamburi come veicoli per muoversi nell'aria. La loro cura comprendeva la ricerca dell'anima del malato, cerimonia sciamanica conosciuta anche dagli esorcisti tibetani. Nel rito tantrico denominato Gcod, il praticante offre la sua carne in pasto ai demoni: essi lo decapitano, lo tagliano a pezzettini, quindi divorano la sua carne e bevono il suo sangue. Dal momento che la malattia viene interpretata come fuga dell'anima, gli sciamani lolo dello Yunnan meridionale, così come i «medici» karen della Birmania, leggono una lunga litania, implorando l'anima del paziente di ritornare dalle lontane montagne, foreste o campi. Tra i Lolo e i Mea dell'Indocina, gli sciamani salgono su una doppia «scala di coltelli», che simboleggia l'ascesa al Cielo. Un grande numero di simboli e di riti sciamanici è reperibile tra i Moso (o Na-hsi) tibeto-birmani, che abitano la Cina sudoccidentale: l'ascesa al Cielo, l'accompagnamento dell'anima del defunto e così via. In Cina, il «volo magico» o il «viaggio nello spirito», come anche molte danze estatiche, presentano una struttura specificamente sciamanica (si vedano gli esempi citati in Eliade, 1951, pp. 447-61). In Giappone lo sciamanismo viene praticato quasi esclusivamente da donne. Esse evocano l'anima della persona defunta dall'aldilà, espellono la malattia e ogni altro male e chiedono al loro dio il nome della medicina che devono usare. Secondo Charles Haguenaur, le funzioni essenziali di uno sciamano donna consistono nel far discendere un'anima dentro il sostegno di una casa (un pilastro o qualunque altro tipo di sostegno) e nell'incarnare un'anima, affinché possa fungere da intermediario tra i morti e i vivi, per poi rimandarla indietro (citato in Eliade, 1951, p. 464).

Alcune concezioni e tecniche sciamaniche sono state individuate nella mitologia e nel folclore degli antichi Germani (*Ibid.*, pp. 379ss.). Per citare solo un esempio: Odino scende a Hel sul suo cavallo dagli otto zoccoli, Sleipnir, e ordina a una profetessa morta da lungo tempo di sorgere dalla tomba e di rispondere alle sue domande. Nell'antica Grecia, Abaris volava nell'aria sulla sua freccia. Ermotimo di Clazomene aveva il potere di lasciare il suo corpo «per molti anni»; nella sua lunga estasi viaggiava per grandi distanze (si vedano altri esempi: *Ibid.*, pp. 389ss.). Le pratiche sciamaniche si ritrovano anche nell'India antica, come pure nelle tradizioni degli Sciti, dei Caucasici e degli Iranici (*Ibid.*, pp. 394-421). Fra le tribù aborigene dell'India, risulta di particolare interesse lo sciamanismo di Savara (Saura), caratterizzato da un «matrimonio iniziatico» con uno «spirito fanciulla», simile alla pratica dei Nanay siberiani (Goldi) e degli Iakuti (*Ibid.*, pp. 72ss., 421ss.).

Alcune conclusioni. È fino ad ora impossibile ricostruire la preistoria e la storia più antica dei diversi tipi di sciamanismo. Siamo tuttavia in grado di valutare l'importanza religiosa e culturale degli sciamani in quelle società arcaiche dominate da una ideologia sciamanica. Tanto per cominciare, gli sciamani hanno rivestito un ruolo essenziale nella difesa dell'integrità psichica della comunità. Essi rappresentano soprattutto i difensori dai demoni; non combattono solamente i demoni e le malattie, ma anche i maghi «neri». In linea generale, si può affermare che lo sciamanismo difende la vita, la salute, la fertilità e il mondo della «luce», contro la morte, la malattia, la sterilità, le calamità e il mondo delle «tenebre».

Come ulteriore conseguenza della sua abilità a viaggiare nei mondi soprannaturali, vedendo gli esseri sovrumani (dei, demoni, spiriti dei defunti, ecc.), lo sciamano è stato in grado di apportare un contributo decisivo alla conoscenza della morte. Con tutta probabilità, molte caratteristiche della geografia infernale, così come alcuni temi della mitologia della morte, sono il risultato delle esperienze estatiche degli sciamani. Le terre che lo sciamano vede e i personaggi che incontra durante i suoi viaggi estatici nell'aldilà vengono minuziosamente descritti dallo sciamano stesso, durante o dopo la sua *trance*. Il mondo sconosciuto e terribile della morte prende forma e si organizza in base a particolari schemi; infine, rivela una sua struttura e, col passare del tempo, diventa familiare e accettabile. A loro volta, gli abitanti sovrumani del mondo della morte diventano visibili; presentano una forma, rivelano una loro personalità e anche una biografia. A poco a poco il mondo dei defunti diventa conoscibile e la morte stessa viene valutata essenzialmente come un rito di passaggio a una modalità spirituale di esistenza. In ultima analisi, i resoconti dei viaggi estatici degli sciamani contribuiscono a una «spiritualizzazione» del mondo dei morti e al tempo stesso lo arricchiscono di forme e di figure meravigliose.

Vi sono alcune somiglianze tra i resoconti di estasi sciamaniche e alcuni temi epici della letteratura orale (si veda Eliade, 1951, pp. 213ss., 311ss., 368ss.). Le avventure dello sciamano nell'oltretomba, le prove che egli supera nelle discese estatiche agli Inferi e nelle ascese al Cielo, ricordano le avventure delle figure dei racconti popolari e degli eroi della letteratura epica. Probabilmente un grande numero di soggetti o di motivi epici, come pure molti personaggi, immagini e *cliché* della letteratura epica, sono, alla fine, di origine estatica, nel senso che sono derivati dai racconti di

sciamani che descrivevano i loro viaggi e le loro avventure nei mondi sovrumani.

È del pari probabile che l'euforia pre-estatica costituisse una delle fonti della poesia lirica. Preparandosi alla *trance*, lo sciamano suona il tamburo, invoca i suoi spiriti protettori, parla un linguaggio segreto o «linguaggio degli animali», imitando i versi degli animali e in particolare il canto degli uccelli. Egli finisce con l'acquisire una «seconda condizione», che gli fornisce l'impulso per la creazione linguistica e gli ispira i ritmi della poesia lirica.

Qualcosa va detto anche a proposito della struttura delle sedute spiritiche sciamaniche. La rappresentazione a volte assai complessa di queste sedute esercita ovviamente un influsso benefico sul paziente. Inoltre, ogni seduta spiritica che sia veramente sciamanica termina come uno spettacolo ineguagliabile nel mondo dell'esperienza quotidiana. I trucchi del fuoco, i «miracoli» del tipo del trucco della fune o del trucco del mango, l'esibizione di atti magici, rivelano un altro mondo – il mondo favoloso degli dei e dei maghi, il mondo in cui tutto sembra possibile, dove i morti ritornano in vita e i vivi muoiono soltanto per poi tornare a vivere, dove si può scomparire e ricomparire istantaneamente, dove le leggi di natura risultano abolite e una sorta di libertà sovrumana da tali strutture appare esemplificata e resa attuale in modo lampante.

Riesce difficile a noi, uomini moderni quali siamo, immaginare le ripercussioni di un tale spettacolo in una comunità «primitiva». I «miracoli» sciamanici non solo confermano e rafforzano gli schemi della religione tradizionale, ma stimolano e alimentano anche l'immaginazione, abbattono le barriere tra sogno e realtà presente e aprono uno spiraglio sui mondi abitati dagli dei, dai morti e dagli spiriti.

BIBLIOGRAFIA

Una presentazione generale delle iniziazioni, delle mitologie e delle pratiche sciamaniche in Siberia e nell'Asia centrale, nell'America settentrionale e in quella meridionale, nell'Asia sudorientale, in Oceania e nell'Estremo Oriente è reperibile nella mia opera *Le Chamanisme et les techniques de l'extase*, Paris 1951 (trad. it. *Lo Sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Roma 1954). Alla bibliografia là citata vanno aggiunti soltanto alcuni lavori generali e alcuni contributi allo studio dello sciamanismo nell'Asia sudorientale, in Oceania e in Estremo Oriente. Le bibliografie relative all'Asia centrale e all'America settentrionale e meridionale sono contenute negli articoli successivi.

M. Hermann, *Schamanen, Pseudoschamanen, Erlöser und Heilbringer*, I-III, Wiesbaden 1970, risulta utile per la documentazione, specialmente a proposito delle aree indo-tibetane. Presentazione assai chiara in J.A. Grim, *The Shaman. Patterns of Siberian and Ojibway Healing*, Norman/Okla. 1983. M.J. Harner, *The Way of the Shaman*, New York 1980 (che comprende un'apprezzabile bibliografia); e M.J. Harner (cur.), *Hallucinogens and Shamanism*, Oxford 1973, sono stimolanti e originali, come del resto C.-M. Edsman (cur.), *Studies in Shamanism*, Stockholm 1967. Tra i recenti studi comparativi, cfr. A. Closs, *Interdisziplinäre Schamanismusforschung an der indogermanischen Völkergruppe*, in «Anthropos», 63/64 (1968-1969), pp. 967-73; e ancora *Die Ekstase des Shamanen*, in «Ethnos», 1969, pp. 70-89.

Sullo sciamanismo in Asia sudorientale e in Oceania, cfr. il mio volume citato sopra. In aggiunta, si può consultare R.L. Jones, *Shamanism in South Asia. A Preliminary Survey*, in «History of Religions», 7 (1968), pp. 330-47; J. Sterly, *"Heilige Männer" und Medizinmänner in Melanesien*, Köln 1965 (specialmente pp. 437-553 e la bibliografia); G. Moréchand, *Le chamanisme des Hmong*, in «Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient», 54 (1968), pp. 53-294; A. Lommel, *Shamanism. The Beginning of Art*, New York 1966, con ricca bibliografia. Sulla struttura sciamanica dello stregone australiano, cfr. M. Eliade, *Australian Religions. An Introduction*, Ithaca/N.Y. 1973, pp. 131-60 (trad. it. *La creatività dello spirito*, Milano 1979).

Per le fonti sul simbolismo e sulle tecniche sciamaniche in Tibet, in Cina e in Estremo Oriente, si veda, oltre al mio lavoro generale, H. Hoffmann, *Symbolik der tibetischen Religionen und des Schamanismus*, Stuttgart 1967 (specialmente la bibliografia); P.J. Thiel, *Schamanismus im Alten China*, in «Sinologica», 10 (1968), pp. 149-204; I. Hori, *Penetration of Shamanic Elements into the History of Japanese Folk Religion*, in E. Haberland et al. (curr.), *Festschrift für Ad.E. Jensen*, München 1964, I, pp. 245-65; Carmen Blacker, *The Catalpa Bow. A Study of Shamanistic Practices in Japan*, London 1975 (con la recensione di H.B. Earhart, *The Bridge to the Other World*, in «Monumenta Nipponica», 31, 1976, pp. 179-87); J.Y. Lee, *Concerning the Origin and Formation of Korean Shamanism*, in «Numen», 20 (1973), pp. 135-60.

Sullo sciamanismo tra i Turchi e i Mongoli, cfr. l'originale ed erudita sintesi di J.-P. Roux, *La religion des Turcs et des Mongols*, Paris 1984, pp. 59ss.

MIRCEA ELIADE

Lo sciamanismo in Siberia e nell'Asia centrale

Lo sciamanismo è una caratteristica fondamentale e peculiare delle culture siberiane e dell'Asia centrale. Le religioni di tali regioni sono state pertanto definite come sciamaniche. Lo sciamanismo in sé non costituisce, tuttavia, una religione, ma piuttosto un complesso di riti e di credenze diverse che fanno da contorno alle attività dello sciamano, connesse con sistemi religiosi fra loro assai differenti. Lo sciamanismo si fonda su una speciale tecnica per raggiungere l'estasi, per mezzo della quale lo sciamano entra in uno stato alterato di coscienza, e sull'idea che lo sciamano sia accompagnato da spiriti protettori che lo assistono quando si trova

in tale stato. Si ritiene che lo sciamano, mentre è in stato di *trance*, sia capace di comunicare direttamente con i rappresentanti dell'aldilà, viaggiando nel mondo soprannaturale o invocando gli spiriti nel corso di una seduta spiritica. Egli è così capace di aiutare gli individui che si trovano in una delle tante crisi che si ritengono causate dagli spiriti e di agire come mediatore concreto tra questo e l'altro mondo, accompagnando un'anima all'oltretomba o sottraendola al dominio degli spiriti. Lo sciamano funge da guaritore e da patrono della caccia e della fertilità, ma anche da indovino, da custode dei mezzi di sussistenza e così via.

L'origine dello sciamanismo. Le differenze ecologiche e culturali esistenti tra i popoli della Siberia e quelli dell'Asia centrale sono notevoli. Le modalità di sussistenza dei cacciatori di mammiferi marini dell'Artico e degli allevatori di renne si differenziano considerevolmente da quelle dei nomadi della steppa o dei cacciatori e dei pescatori della taiga. Ne consegue che, nonostante certe analogie di fondo, i complessi sciamanici non sono affatto uniformi. Variano le condizioni dello sciamano all'interno della comunità, così come ci sono differenze, ad esempio, nei suoi accessori rituali o nelle credenze tradizionali che egli rappresenta. Delineare una storia dello sciamanismo si rivela, pertanto, una questione assai complicata. Si pensa generalmente che lo sciamanismo si fondi sulle concezioni animistiche dei popoli di cacciatori settentrionali. D'altro canto il volo dell'anima, cioè la capacità dello sciamano di viaggiare nell'oltretomba, che costituisce la caratteristica peculiare dei complessi sciamanici occidentali, ha indotto gli studiosi a considerare una concezione dualistica dell'anima come fondamento ideologico dello sciamanismo. Secondo questa credenza, l'uomo possiede un'anima confinata nel corpo e una seconda anima, o una parte distinta dell'unica anima, capace di lasciare il corpo liberamente durante il sonno, la *trance* o la malattia.

Il termine *sciamano* proviene, per il tramite di fonti russe, dal tunguso *šaman* (*xaman*). Esiste peraltro in Siberia e nell'Asia centrale una tale varietà di nomi per indicare lo sciamano che tali nomi non possono venire utilizzati per far luce sulle origini dello sciamanismo. Nel XIX secolo fu avanzata una teoria secondo la quale il termine derivava dal pali *samaṇa* (sanscrito *śramaṇa*) e dal cinese *sha-men*. Nonostante tale teoria sia stata confutata (Németh, 1913-1914; Laufer, 1917), i fondamenti storico-culturali dello sciamanismo sono stati cercati nel Buddhismo o in altre grandi tradizioni scritturali dell'Estremo Oriente. È un dato di fatto che il Buddhismo e il Lamaismo esercitarono un significativo influsso sullo sviluppo dello sciamanismo tra gli Evenki (una popolazione tungusa), i Mongoli e i Buriati. L'ampia diffusione dello sciamanismo e la presenza endemica di alcune tra le sue idee di fondo – il volo dell'anima, il dualismo dell'anima, il legame con il ritualismo animale – nelle culture artiche e subartiche, confermano tuttavia che le radici dello sciamanismo vanno individuate nelle culture paleolitiche di cacciatori. Nella sua opera fondamentale sullo sciamanismo (1951), Mircea Eliade considera le nozioni di esperienza estatica e di volo dell'anima come fondamento dello sciamanismo e sostiene che lo sciamanismo si sviluppò dall'eredità del Paleolitico antico, fertilizzata dal Buddhismo, dal Lamaismo e da vari influssi provenienti dall'Asia orientale e meridionale.

Lo sciamano nella comunità. Le piccole comunità di cacciatori e di pescatori della Siberia settentrionale hanno fornito un quadro dello sciamanismo completamente diverso da quello delle culture agricole (e dunque sedentarie) dell'Asia centrale. Sia la condizione dello sciamano nella comunità che le sue funzioni dipendono dalla cultura che fa da sostegno, dalla sua economia, dalla natura della struttura sociale e dalla pratica della religione nel suo insieme. Le differenze nella condizione dello sciamano e nell'importanza dello sciamanismo come istituzione scaturiscono dal rapporto che intercorre tra lo sciamano e il gruppo di sostegno, come pure dalla natura particolare del gruppo.

Lo sciamano del clan. Gli Iukagiri e gli Evenki hanno mantenuto il loro sistema sociale fondato sui clan fino a tempi relativamente recenti e il loro sciamanismo risulta chiaramente connesso con questo tipo di organizzazione. Ancora alla fine del XIX secolo gli Iukagiri, una popolazione tribale siberiana, viveva sulla caccia al cervo e sull'allevamento delle renne, attività quest'ultima assimilata dagli Evenki. La popolazione, costituita dai resti di clan originariamente più ampi, viveva in campi o in villaggi di famiglie imparentate. Lo sciamano, che doveva essere imparentato con il clan attraverso legami di sangue, era uno dei capi del clan e fungeva da protettore generale. Era anche suo compito mantenere i contatti tra i membri vivi e quelli morti del clan e predisporre l'attività sciamanica connessa con i riti di caccia periodici. Nel corso di questi riti, lo sciamano rintracciava le anime degli animali che sarebbero stati cacciati e le sottraeva al Signore di quella specie, che le custodiva nei depositi dell'oltretomba. Lo sciamano aiutava i membri del suo clan guarendo malattie e sterilità, profetizzando e impedendo che le disgrazie minacciate dagli spiriti si realizzassero.

Un sistema di clan molto avanzato esisteva tra gli Evenki, che erano diffusi su una vasta area e si distinguevano per le attività economiche: cacciatori e pescatori, allevatori di renne e cacciatori che allevavano cavalli e bestiame. La loro principale unità sociale era il

clan, che aveva una propria area o un proprio «fiume»; i clan a loro volta si raggruppavano in tribù più ampie. Uno dei capi del clan era lo sciamano. Tale condizione particolare tra gli Evenki che vivono lungo il Tunguska Podkamennaia risulta esemplificato dalla credenza che i capelli dello sciamano non possono essere tagliati, poiché in essi risiedono le anime dei membri del clan. In quanto protettore e guida del suo clan, lo sciamano innalzava un *marylya* (un recinto di spiriti) intorno alle terre del clan; egli possedeva anche la conoscenza del mitico fiume del clan che conduceva all'oltretomba. Lo sciamano del clan teneva sedute spiritiche a favore dei suoi sostenitori, esercitando l'attività sciamanica nel corso di riti di caccia e aiutando individualmente i membri del clan. Alla fine del XIX secolo c'erano anche sciamani evenki professionisti, che esercitavano la loro attività a favore di membri di altri clan dietro compenso. A questi «falsi» sciamani, tuttavia, non veniva riconosciuta l'importante e prestigiosa posizione di sciamano del clan.

Lo sciamano di piccoli gruppi. Gli sciamani che agivano all'interno di piccoli gruppi di vicini e di parenti, tra i cacciatori della Siberia nordoccidentale e settentrionale, avevano con i loro sostenitori un rapporto paragonabile a quello dello sciamano del clan. Gli Nganasani (popolazione samoieda), ad esempio, erano diffusi sopra un'area così vasta che il clan non aveva alcun significato come unità economica o locale. Conservava il suo significato principalmente in campo religioso, ad esempio in occasione dei riti annuali. In una occasione quale la Festa della pulizia delle tende degli Nganasani, celebrata in febbraio, quando il sole inziava a sorgere di nuovo, lo sciamano poteva fungere da rappresentante del clan. Egli non acquisiva, tuttavia, uno statuto speciale, tale da simboleggiare l'unità e il benessere del clan. Egli veniva sostenuto dalla sua piccola comunità, la comunità della tenda o del villaggio i cui membri egli assisteva in qualità di guaritore, di portatore di successo nella caccia, di assistente durante i parti difficoltosi e così via.

Lo sciamano professionista del nord. Il rapporto tra lo sciamano del nord e i suoi seguaci non era così stretto come quello che abbiamo definito per la Siberia nordorientale. I Chukchi e i Koriaki – piccole popolazioni tribali indigene della Siberia – si dividevano in due categorie professionali che interagivano strettamente fra loro: allevatori di renne e cacciatori di mammiferi marini. Non presentavano indizi di un chiaro sistema di clan e le loro unità sociali fondamentali erano le comunità di cacciatori e i campi di nomadi costituiti di vicini e di parenti. I riti annuali di gruppo venivano praticati dalla famiglia o dall'unità professionale; caratteristica tipica era lo sciamanismo familiare, che non può essere considerato sciamanismo in senso stretto, poiché chiunque partecipasse alla festa poteva suonare il tamburo e danzare alla maniera di uno sciamano. Dal momento che i riti professionali e altri riti importanti venivano praticati nell'ambito della famiglia o della parentela, lo sciamano non risultava legato a un gruppo di seguaci chiaramente definito. Era un guaritore, uno che risolveva le diverse crisi che potevano capitare. La condizione dello sciamano che poteva scegliersi liberamente i clienti dipendeva dalla sua abilità personale. Per questo l'utilizzazione spettacolare di vari trucchi aveva un ruolo considerevole nella competizione tra sciamani.

Lo sciamanismo del sud. Le comunità gerarchizzate dei nomadi e dei coltivatori della Siberia meridionale e dell'Asia centrale (Iakuti, Buriati, Tuvin, Altaici meridionali, Khakasy ed Evenki allevatori di cavalli della regione oltre il Baikal) e l'imposizione nella regione di una unità amministrativa (chiamata «feudalesimo patriarcale» dagli studiosi sovietici) superiore al clan fornì allo sciamanismo uno sfondo che differiva da quello delle comunità settentrionali di cacciatori. Sotto l'influsso del Lamaismo e del Buddhismo proveniente da sud, gli aspetti rituali dello sciamanismo e le credenze relative al mondo soprannaturale si svilupparono qui in una forma più ricca e più complessa dello sciamanismo delle regioni settentrionali.

Anche se il contatto con il clan può risultare significativo, i fattori regionali determinano spesso la sfera di attività dello sciamano. Poiché l'accesso alla condizione di sciamano e la trasmissione della tradizione sciamanica si trovano sotto lo stretto controllo degli sciamani più anziani, lo sciamanismo del sud possiede chiaramente forme più istituzionalizzate che non nel nord. Tra i Buriati, ad esempio, un grande numero di sciamani già iniziati si unisce al candidato sciamano e prende parte alla cerimonia di iniziazione sciamanica, dimostrando così l'importanza del controllo esercitato dall'interno dell'istituzione sciamanica. Oltre a fungere da guaritore e da indovino e ad adempiere ad altre funzioni convenzionali, lo sciamano può anche assumere il ruolo di sacerdote scarificatore. Pratiche come il sacrificio (tra i Tatari altaici) di un cavallo al dio del cielo fanno affidamento sulla facoltà dello sciamano di accompagnare all'oltretomba l'anima dell'animale sacrificato.

Categorie di sciamani. Oltre alle differenze fondamentali relative alla condizione sciamanica nel suo complesso, gli sciamani si differenziano, dall'uno all'altro gruppo etnico, per la loro natura e per il loro prestigio. L'esperto ungherese di sciamanismo Vilmos Diószegi notò, intervistando per la prima volta verso la fine degli anni '50 alcuni sciamani dei Tofa, che essi si

dividevano in varie categorie a seconda del clan, del simbolismo dei colori del loro equipaggiamento, del loro potere, della loro abilità e infine anche delle loro caratteristiche personali.

Le categorie di sciamani presenti in questi gruppi etnici si evidenziano attraverso i nomi attribuiti ai diversi tipi di sciamani. Lo sciamano più stimato in assoluto tra gli Entsi (popolazione samoieda), ad esempio, era il *budtode*, in contatto con gli spiriti del cielo. Il meno apprezzato *d'ano*, invece, aveva il potere di proteggere gli uomini dagli spiriti maligni; il meno stimato in assoluto, lo sciamano *sawode*, infine, sapeva mettersi in contatto con i morti. Allo stesso modo la più bassa categoria di sciamani tra i Nanay (Goldi) erano gli *siurinka*, sciamani che guariscono le malattie. Gli sciamani *nemati*, invece, avevano la capacità sia di guarire le malattie che di esercitare l'attività sciamanica nel corso della prima festa di commemorazione dei defunti. Tra gli sciamani dotati di maggior prestigio, inoltre, vi erano i *kasati*, che possedevano il dominio di tutta la sapienza sciamanica e potevano adempiere alla funzione più importante degli sciamani nanay, quella di accompagnare le anime dei defunti all'oltretomba.

Gli Iakuti credevano che il prestigio dello sciamano fosse determinato dal potere e dalla natura del dio che gli concedeva il suo principale spirito protettore e dall'altezza del ramo del mitico albero sul quale lo sciamano era stato istruito dagli spiriti durante la sua iniziazione. La divisione degli sciamani in bianchi e neri, presente tra gli Iakuti come altrove (ad esempio tra le popolazioni altaiche) esprime la natura degli spiriti con i quali lo sciamano è venuto a contatto. Bianco era il colore del cielo, nero quello della terra. Secondo la tradizione sciamanica, la natura e il rango dello sciamano risultano determinati dagli spiriti che lo iniziano. In pratica, le caratteristiche distintive erano probabilmente la capacità e l'abilità dell'iniziato di raggiungere l'estasi e il tipo di tradizione da lui assimilata. Uno sciamano poteva anche passare a una categoria superiore quando la sua sapienza si accresceva. Un grande sciamano portava spesso l'epiteto di «vecchio».

L'iniziazione dello sciamano. Per acquisire il controllo della tradizione sciamanica e della tecnica rituale dell'estasi era necessario che l'aspirante sciamano si sottoponesse a un particolare tirocinio. La natura e la durata del periodo di iniziazione dipendevano dalla posizione dello sciamano all'interno della sua comunità e dall'importanza dello sciamanismo nella cultura in questione. La durata dell'apprendistato, la quantità e la natura delle conoscenze tradizionali da assimilare, l'istruzione dell'iniziato, il numero dei riti di iniziazione e la verifica delle capacità dell'iniziato variavano – naturalmente – da una regione all'altra. Due caratteristiche comuni a tutte le aree, comunque, erano l'incontro dello sciamano con gli spiriti per ottenere, in stato di estasi, gli spiriti protettori e il riconoscimento del nuovo sciamano da parte dei suoi seguaci.

La malattia dello sciamano. Il potenziale sciamano veniva talora riconosciuto in base alla sua indole anormale, spesso fortemente nervosa. In tutta la Siberia e l'Asia centrale, la selezione veniva in genere preceduta da una malattia dello sciamano. I primi sintomi potevano essere stati di squilibrio mentale, attacchi di isteria, periodi di isolamento, visioni insolite e percezione di voci, oppure stati di tormento fisico. Solitamente la malattia colpiva nell'adolescenza, ma in qualche caso anche gli adulti potevano diventare sciamani. È impossibile fornire una qualsivoglia interpretazione specifica della malattia sciamanica basandosi semplicemente sul resoconto dei sintomi. Il fatto è che esercitare l'attività sciamanica costituiva paradossalmente anche l'unica cura conosciuta per questo genere di malattia. Spesso lo sciamano che veniva convocato per guarire il sofferente gli insegnava a sua volta a sciamanizzare.

Studiosi come Waldemar Jochelson, esperto delle popolazioni indigene della Siberia e dell'Asia centrale, hanno accostato la malattia iniziatica degli sciamani all'isteria. L'effetto curativo dell'attività sciamanica significherebbe allora che l'iniziando, sotto la guida di uno sciamano più anziano, imparava a controllare, durante la fase dell'iniziazione, le funzioni del proprio ego e a trasformare la regressione tipica dell'isteria in una regressione perfettamente controllata. È significativo che gli sciamani che un tempo hanno sofferto di qualche malattia pensino che sciamanizzare spesso sia una condizione per conservarsi in buona salute.

La malattia dello sciamano veniva interpretata come la chiamata degli spiriti a diventare sciamano; dal momento che il compito era così pericoloso, gli sciamani affermano che spesso resistevano alla chiamata fino alla fine. L'impulso interiore non era l'unico movente della selezione; potevano anche esserci cause esterne. Un giovane chukchi, ad esempio, poteva scegliere di diventare sciamano con la speranza di ottenere ricchezza e prestigio. Tra gli Evenki, invece, gli anziani o gli sciamani del clan spesso selezionavano i ragazzi di indole adatta per indirizzarli al tirocinio sciamanico.

La condizione di sciamano veniva trasmessa per via ereditaria all'interno della medesima famiglia, specialmente nelle aree in cui era diffuso lo sciamanismo del clan e lo sciamanismo professionale del sud. A.F. Anisimov, esperto dello sciamanismo degli Evenki del Tunguska Podkamennaia, notò che gli sciamani cercavano deliberatamente di conservare questa importante posizione nell'ambito della famiglia. L'eredità dello sciamanismo si fonda sull'ideologia sciamanica. Nelle

regioni settentrionali, dove la scelta dello sciamano era spesso una questione di casuale vocazione, gli spiriti incontrati dal novizio erano principalmente spiriti della natura. Il principio dell'eredità nell'ambito familiare è un riflesso della nozione che gli spiriti che preparano l'iniziato a diventare sciamano erano antenati sciamani o spiriti della natura che assolvevano a quella funzione su richiesta degli spiriti degli antenati.

Il periodo dell'iniziazione. Al principio del periodo di iniziazione, l'aspirante sciamano si ritirava in solitudine, imparava a usare il tamburo per cercare le esperienze estatiche e si impratichiva con la tradizione sciamanica. Uno dei suoi compiti principali era quello di comporre i propri canti sciamanici. I canti per evocare gli spiriti che venivano cantati durante le sedute sciamaniche dei Chukchi, ad esempio, erano stati composti durante questo periodo dell'iniziazione. Secondo la dottrina sciamanica, il novizio viene direttamente istruito dagli spiriti; in alcuni resoconti, tuttavia, si afferma che alcuni sciamani più anziani guidano il novizio nell'arte di sciamanizzare.

La fase successiva del periodo iniziatico è quella delle visioni e della percezione di voci, durante la quale l'aspirante sciamano si sottopone all'iniziazione da parte degli spiriti. Nel corso di queste esperienze, il novizio sente che gli spiriti stanno veramente distruggendo la sua vecchia persona, dissezionandola o facendola bollire, dopo di che viene ricostituito come nuovo sciamano, capace di vedere quel che è nascosto agli uomini comuni. Si ripete così il tema della morte e della rinascita. Nonostante differenze particolari, le visioni seguono i modelli tradizionali. Tra i Samoiedi, ad esempio, al novizio vengono concessi i suoi spiriti protettori da parte degli spiriti che lo iniziano ed egli promette di seguire la sua vocazione. La separazione delle sue ossa e lo smembramento e la ricostituzione del suo scheletro da parte degli spiriti occupano una parte rilevante nelle visioni che descrivono la rinascita dello sciamano. Sullo sfondo compare qui l'idea, presente anche nel ritualismo animale, che le ossa sono il luogo di contatto con l'anima.

A seguito della sua iniziazione da parte degli spiriti, lo sciamano doveva ancora dimostrare i suoi poteri alla comunità. In genere lo faceva attraverso un certo numero di prove di sciamanizzazione e attraverso riti pubblici. Lo sciamano dei piccoli gruppi della Siberia nordoccidentale acquisiva i suoi attributi gradualmente, nel corso di riti annuali. Il suo abbigliamento e gli oggetti rituali erano opera dei vicini e dei parenti che si trovavano tra i suoi seguaci e che prendevano anch'essi parte alle sedute sciamaniche in cui per la prima volta si usavano questi oggetti. Analogamente, nelle regioni dello sciamanismo del clan si tenevano grandi prove di sciamanizzazione, a cui partecipava l'intero clan. Attraverso preghiere e sacrifici, si poteva chiedere a un antenato sciamano di indicare un animale adatto per la fabbricazione degli oggetti dello sciamano. Come abbiamo visto, i riti relativi all'iniziazione sciamanica erano sviluppati in maniera più ricca nello sciamanismo delle regioni meridionali. Lo sciamano buriato, ad esempio, prometteva durante una grande festa di iniziazione di adempiere agli obblighi della sua professione.

L'iniziazione dello sciamano era meno formale tra le popolazioni tribali della Siberia e dell'Asia centrale. I misteri che circondavano la chiamata degli spiriti e l'esperienza dell'incontro con essi erano sommi; poiché vi erano pochi requisiti, l'annuncio rituale della nuova condizione non risultava di per sé significativo. Le successive azioni dello sciamano avrebbero dimostrato le sue capacità e l'eventuale acquisizione di seguaci e sostenitori.

Dottrine sciamaniche tradizionali. Qualche indicazione sulla natura delle dottrine sciamaniche tradizionali è fornita dalle visioni del periodo di iniziazione e dalle canzoni dello sciamano che descrivono, ad esempio, il viaggio dello sciamano nell'oltretomba. Nonostante le nozioni cosmologiche variassero notevolmente in Siberia e in Asia centrale e nonostante l'influsso del Lamaismo e del Buddhismo risulti molto più evidente tra le popolazioni meridionali, vi sono certe caratteristiche strutturali comuni a tutte queste nozioni e dunque di ampia diffusione. Tra queste ricordiamo la concezione di un cosmo a molteplici livelli: il mondo superiore; il mondo di mezzo, abitato dall'uomo; e il mondo inferiore, suddiviso a sua volta in tre, sette o nove livelli. Questi livelli sono uniti dal fiume del mondo (che tra i Ket è formato di acqua sacra), che ha la sua sorgente in cielo e si riversa attraverso la terra nell'oltretomba, oppure attraverso un buco dalla Stella polare fino al centro del globo. Anche i Chukchi, tra gli altri, credono che attraverso questi passaggi sia possibile trasferirsi da un livello all'altro. Oltre a credere in un cosmo stratificato, le popolazioni settentrionali credono in particolare al concetto di un mondo superiore a forma di tenda, dove i cieli abbracciano il mondo, circolare o quadrato. Lo sostiene al centro il pilastro cosmico. Concetti paralleli a quello del pilastro cosmico sono la montagna cosmica e l'albero cosmico. La controparte di quest'ultimo nelle credenze sciamaniche tradizionali è l'albero dello sciamano, per mezzo del quale lo sciamano poteva viaggiare dall'uno all'altro livello.

Durante il suo periodo di iniziazione, l'aspirante sciamano doveva studiare la struttura del cosmo e soprattutto imparare la topografia dell'oltretomba: i sentieri e i corsi d'acqua che conducevano all'oltretomba

e le dimore dei vari dei, degli spiriti guardiani, dei demoni delle malattie e dei defunti. La via per l'oltretomba veniva solitamente descritta come irta di difficoltà e di pericoli. Lo sciamano dei Nanay, ad esempio, sapeva elencare le pietre miliari che si trovavano lungo la strada che conduceva al regno dei defunti e tutti i pericoli che riservava il cammino.

Durante la seduta, lo sciamano si rivolgeva a vari dei e spiriti, a seconda delle necessità. Direttamente legati al complesso sciamanico erano gli spiriti della sua iniziazione e delle sue esperienze estatiche. In alcuni casi, lo sciamano entra a servizio di questi spiriti; altre volte essi si trovano sotto il suo dominio.

Gli spiriti che influivano sull'iniziazione sciamanica nella Siberia nordorientale erano soprattutto spiriti della natura. Uno sciamano dei Koriaki narrava come gli spiriti del lupo, del corvo, dell'orso, del gabbiano e del piviere gli fossero apparsi nella foresta, a volte in forma umana, a volte in forma animale, chiedendogli di entrare al loro servizio. I Chukchi credevano che «tutto vive», che ogni oggetto, anche inanimato, avesse in sé una sorta di principio spirituale. Così la scorta di spiriti dello sciamano poteva anche comprendere vari oggetti, pietre o utensili domestici. È significativo che non sussistano differenze tra gli spiriti guida del periodo di iniziazione e gli spiriti protettori veri e propri: gli spiriti apparsi in precedenza al novizio diventano in seguito i suoi spiriti protettori quando è ormai diventato uno sciamano.

Anche nello sciamanismo dei piccoli gruppi della Siberia nordoccidentale, gli spiriti che intervengono nell'iniziazione sciamanica sono soprattutto spiriti della natura. Secondo le visioni iniziatiche degli Nganasani, l'aspirante sciamano incontra alcuni spiriti che lo aiutano in vari modi. La selezione di uno sciamano può essere operata da spiriti della natura, come lo spirito dell'acqua, che fornisce al novizio guide zoomorfe per il suo viaggio nell'aldilà. L'iniziazione dello sciamano viene compiuta da particolari spiriti fabbri, che forgiano sulla loro incudine un nuovo sciamano. Gli spiriti guida abbandonano lo sciamano dopo la sua iniziazione estatica, un tempo durante il quale egli ha avuto modo di conoscere con precisione i suoi spiriti protettori.

Gli spiriti degli antenati sciamani rivestono un importante ruolo nell'iniziazione sciamanica all'interno dello sciamanismo del clan e dello sciamanismo professionale delle regioni meridionali. Gli Evenki dei territori oltre il Baikal, ad esempio, sostengono che uno sciamano morto appare ad ogni probabile candidato e gli ordina di seguirlo. Gli spiriti degli antenati sciamani possono fungere da selezionatori del candidato, da maestri sovrumani del novizio oppure da iniziatori che eseguono il processo di dissezionamento, come nella regione del Tunguska inferiore. Lo spirito di un antenato sciamano solitamente rimane come vero e proprio spirito protettore dello sciamano. Nonostante la maggior parte degli spiriti protettori dello sciamano, ad esempio tra gli Evenki, si presenti sotto forma di animale o di uccello, lo sciamano viene spesso aiutato anche da alcuni spiriti sciamanici in forma umana.

Un altro spirito ereditario è l'*ajami* dei Nanay, lo spirito tutelare del periodo di noviziato, che istruisce l'aspirante sciamano in ciò che riguarda l'aldilà e gli fornisce gli spiriti necessari alla sciamanizzazione. Il rapporto tra l'*ajami* e lo sciamano è di tipo erotico: lo spirito in questione è uno spirito moglie (o marito) che si tramanda da uno sciamano all'altro nell'ambito della stessa famiglia. Rapporti analoghi di tipo matrimoniale tra spiriti e uomini appaiono documentati anche altrove. Gli sciamani travestiti delle popolazioni tribali della Siberia e dell'Asia centrale, ad esempio, avevano spesso uno spirito come amante.

Un ruolo importante è ricoperto, nei racconti di iniziazione degli sciamani iakuti, dalla Madre degli animali e dagli spiriti degli antenati sciamani, i malvagi spiriti *abaasy* che possono celebrare i misteri dell'iniziazione del novizio. Si credeva che la Madre degli animali, che è l'incarnazione dell'anima *kut* dello sciamano, il suo doppio invisibile, si mostrasse al momento della nascita e della morte di uno sciamano e durante la sua iniziazione soprannaturale. Si pensava che la Madre degli animali, in forma di uccello con piume di ferro, stesse appollaiata su un ramo dell'albero sciamanico, covando un uovo che conteneva l'anima del novizio, fino a quando l'anima non usciva dall'uovo.

La natura e il numero degli spiriti protettori veri e propri variano dall'uno all'altro gruppo etnico. Tra gli Ugri dell'Ob (Khanty e Mansi), lo sciamano poteva avere sette spiriti protettori, la maggior parte in forma di animali (orso, cervo, lupo, cavallo, serpente, pesce o uccello). Gli uccelli più comuni nelle regioni settentrionali erano l'aquila e il gufo, come pure vari uccelli acquatici, nella forma dei quali si diceva che lo sciamano viaggiasse per le vie sottomarine che conducevano all'oltretomba. Le credenze relative al rapporto fra lo sciamano e i suoi spiriti appaiono particolarmente complesse. Lo sciamano può viaggiare sotto l'aspetto e la forma dell'animale che lo accompagna; lo sciamano iakuto, ad esempio, combatte contro altri sciamani assumendo la forma della sua Madre degli animali, ad esempio di un alce o di un cervo. D'altro canto, gli spiriti protettori possono accompagnarlo come assistenti esterni. Lo sciamano evenk della regione del Tunguska Podkamennaia, ad esempio, comanda una folta schiera di spiriti durante i suoi viaggi nell'oltretomba.

Le attività dello sciamano. Le attività pubbliche dello sciamano si realizzano nel corso della seduta spiritica, che costituisce una rappresentazione rituale. Anche se vi erano molte ragioni per convocare una seduta, in ogni caso era necessario entrare in contatto diretto con i rappresentanti del mondo degli spiriti. Tutti gli elementi essenziali dello sciamanismo erano presenti alla seduta spiritica: lo sciamano e i suoi assistenti, coloro che avevano bisogno di assistenza, un pubblico interessato e i rappresentanti del mondo degli spiriti evocati dallo sciamano.

Gli attributi dello sciamano. Gli oggetti rituali e gli attributi dello sciamano simboleggiano la visione del mondo tipica del complesso sciamanico. L'elemento più importante è il tamburo. I nomi che designano il tamburo sono generalmente connessi con la nozione del viaggio dello sciamano. Gli Evenki delle regioni oltre il Baikal, ad esempio, chiamano il tamburo barca, mentre gli Iakuti, i Buriati e i Soyot lo chiamano cavallo. In questo caso la bacchetta del tamburo è un «frustino». Per mezzo del suo tamburo lo sciamano «cavalca» o «vola»; in altri termini, raggiunge uno stato alterato di coscienza. La struttura del tamburo viene costruita con un albero speciale – il rappresentante dell'albero cosmico – che viene indicato dagli spiriti; la membrana è la pelle di un animale a sua volta prescelto dagli spiriti. Nelle regioni dell'Altai, le cerimonie nel corso delle quali si «dà vita al tamburo» rivelano che l'animale del tamburo rappresenta uno degli spiriti sciamanici: durante tali cerimonie, l'animale dalla cui pelle è stata ricavata la membrana «ritorna di nuovo in vita», narrando la sua esistenza e promettendo di aiutare lo sciamano. I motivi intagliati sulla cassa del tamburo o disegnati sulla pelle simboleggiano del pari certi spiriti sciamanici ed esprimono particolari concezioni cosmologiche.

Anche se il costume dello sciamano, insieme con il tamburo, è una delle caratteristiche più singolari dello sciamanismo dell'Asia settentrionale e centrale, il numero e il tipo degli attributi varia da un'area all'altra. Tra i Chukchi non esiste un vero e proprio costume dello sciamano. Mentre si prepara per una seduta, lo sciamano è, come lo sciamano degli Inuit (Eschimesi), a torso nudo. In modo analogo, l'unico elemento che distingueva lo sciamano tra i Nentsy (popolazione samoieda), nella Siberia nordoccidentale, era la sua acconciatura. I costumi con il maggior numero di ornamenti simbolici si trovano nella Siberia meridionale e nell'Asia centrale.

Il costume dello sciamano è di pelle o di stoffa; su di esso sono cuciti pendenti di metallo, di osso e di stoffa, che raffigurano spiriti in forma animale o umana oppure fenomeni associati al mondo soprannaturale. Sul retro del costume dello sciamano iakuto vi sono alcuni dischi di metallo, il sole e la luna dello sciamano, che illuminano la strada buia che conduce nell'aldilà. Nonostante la varietà degli emblemi simbolici, l'idea di fondo connessa al costume dello sciamano appare chiara. Le piume attaccate alla sua acconciatura, le appendici simili ad ali e i frammenti di pelliccia sulle maniche, le corna di cervo o il muso di orso sulla sua acconciatura mostrano che il costume fondamentalmente rappresenta qualche tipo di animale. Il tipo più comune è l'uccello, presente non soltanto nella regione dell'Altai-Saian, ma anche nella Mongolia settentrionale e in diverse parti della Siberia. Nella regione altaica il costume più sovente imita un gufo o un'aquila, nella Siberia settentrionale un cervo. Anche i Samoiedi e i Ket indossano un costume che ricorda la figura di un orso.

Oltre alle raffigurazioni associate agli spiriti o all'aldilà, il costume dello sciamano ha anche appendici di ferro o di osso a forma di scheletro umano o animale. Simboleggiano la morte e la rinascita sperimentate dallo sciamano durante le visioni estatiche del suo periodo di iniziazione. Il costume rappresenta i misteri sperimentati dallo sciamano e costituisce la dimora degli spiriti. Si crede quindi che il costume stesso sia dotato di un potere soprannaturale. Nelle aree dello sciamanismo di clan, il costume non poteva essere venduto al di fuori del clan, dal momento che vi erano attaccati gli spiriti dello sciamano, appartenenti al clan. Il costume ormai inutilizzabile di un vecchio sciamano doveva essere appeso ad un albero nella foresta, di modo che gli spiriti potessero abbandonarlo gradualmente, prima di entrare in un nuovo costume.

La seduta sciamanica. La seduta sciamanica richiede che si preparino meticolosamente sia lo sciamano stesso, sia l'ambiente per il rito. La seduta viene spesso preceduta da un periodo di tempo durante il quale lo sciamano si ritira in isolamento, digiuna, medita e richiama alla mente i particolari dei riti che deve compiere durante la seduta. Egli entra nel ruolo di sciamano indossando il costume rituale e intonando il tamburo.

La vera e propria seduta solitamente si tiene al coperto, dopo il calar della notte, con un fuoco acceso al centro del locale. Poiché si crede che gli spiriti abbiano paura della luce, l'oscurità è la prima condizione necessaria per sciamanizzare. Gli ambienti delle sedute variano notevolmente, a seconda del livello dello sciamano e della difficoltà del suo compito. Nella regione del Tunguska Podkamennaia lo sciamano e protettore del clan teneva la seduta nel *sevenčedek*, una tenda innalzata appositamente a quello scopo. In essa lo sciamano rappresentava i tratti fondamentali della concezione del mondo sciamanica: il mondo di mezzo abita-

to dagli uomini, i mondi superiore e inferiore, con i loro spiriti, e infine il fiume cosmico e l'albero cosmico come segni di confine lungo l'itinerario dello sciamano nell'aldilà. Alla seduta partecipava l'intero clan, i cui membri collaboravano alla sua preparazione. Messe in scena tanto elaborate per una seduta si trovano anche tra i Nanay, il cui sciamano, rappresentante del proprio clan, trasportava le anime dei morti nell'oltretomba. Sembra che quanto più grande fosse l'importanza dello sciamano e numeroso il gruppo che egli rappresentava, tanto più ricchi dovessero essere gli accessori simbolici del costume e lo scenario della seduta e più teatrale il processo dell'azione sciamanica. I maestosi sfondi delle sedute nelle regioni meridionali costituiscono probabilmente uno sviluppo seriore, influenzato dalle grandi tradizioni scritturali dell'Oriente.

Prima della seduta si radunavano l'assistente dello sciamano, coloro che necessitavano dell'aiuto dello sciamano e tutto il pubblico. All'inizio della seduta, lo sciamano si concentra sull'evocazione dei suoi spiriti protettori cantando e suonando il tamburo. I temi delle canzoni dello sciamano sono l'evocazione degli spiriti protettori, una descrizione del viaggio degli spiriti, un racconto del viaggio dello sciamano nell'aldilà e una descrizione della topografia del mondo soprannaturale. Nei canti con cui evoca gli spiriti (durante i quali lo sciamano può imitare il verso dei suoi protettori zoomorfi con fischi, grida e grugniti), lo sciamano invita gli spiriti alla seduta e può anche fornire una descrizione dettagliata del percorso che essi dovranno seguire per giungere, dalla loro dimora nell'aldilà, fino al luogo della seduta.

L'evocazione degli spiriti protettori costituisce la fase di induzione della *trance*. Il suono ritmico del tamburo, la danza e il canto diventano gradualmente più forti e più frenetici, mentre lo sciamano, concentrandosi sul mondo degli spiriti, raggiunge uno stato alterato di coscienza. Questo fenomeno, simile all'ipnosi occidentale, viene causato dalla stimolazione ritmica del sistema nervoso e accresce la concentrazione, la motivazione da parte dello sciamano e la carica emozionale prodotta dalle attese del pubblico. L'effetto della stimolazione ritmica veniva ulteriormente intensificato, tra gli Ugri dell'Ob e presso alcune altre popolazioni dell'Asia siberiana, con l'ingestione di funghi allucinogeni, come l'amanita. Altri mezzi assai comuni erano il fumo inebriante di certe erbe e, più recentemente, il fumo di tabacco e l'ingestione di alcolici. L'uso di allucinogeni e di altre sostanze inebrianti non costituisce, tuttavia, un fattore essenziale o fondamentale della tecnica della *trance* sciamanica.

L'apice estatico della seduta viene raggiunto al momento dell'incontro dello sciamano con i suoi spiriti protettori, quando egli viaggia con loro nell'oltretomba o scaccia, ad esempio, il demone della malattia che si è insediato in un paziente. Le maggiori differenze culturali nell'ambito della tecnica rituale sciamanica si rendono manifeste proprio in questa fase. Le forme di incontro con gli spiriti si fondano su differenti tradizioni.

Diffusa nelle parti centrali e orientali della Siberia, ad esempio tra gli Iukagiri, gli Evenki, gli Iakuti, i Manchu, i Nanay e gli Orochi, è la seduta di possessione, durante la quale il principale spirito protettore dello sciamano entra nel suo corpo e parla attraverso di lui. Lo sciamano si identifica totalmente con lo spirito; egli in effetti si trasforma nello spirito e manifesta questo mutamento nei gesti, nei movimenti e nelle parole. Un'altra persona presente alla seduta, solitamente l'assistente, prende allora il posto dello sciamano e parla allo spirito. In regioni dove questo tipo di *trance* di possessione è comune, la spiegazione più diffusa della malattia è che un demone è entrato in una persona. È allora compito dello sciamano scacciare il demone e per far questo lo sciamano prende su di sé il demone della malattia, accanto al suo spirito protettore; in altri termini, si trasforma nel demone. Vi sono anche complesse sedute di *trance* di possessione in cui lo sciamano, dopo aver manifestato vari spiriti, viaggia con i suoi spiriti protettori nell'oltretomba – quando scaccia un demone, ad esempio.

Lo sciamano può anche creare l'illusione che gli spiriti protettori siano presenti alla seduta senza identificarsi con loro. I Chukchi rivelano una grande abilità nella manifestazione degli spiriti grazie alla loro abilità di ventriloqui. Lo sciamano introduce uno spirito dopo l'altro alla seduta e il pubblico può sentire gli spiriti che parlano attraverso il corpo dello sciamano. Gli incontri tra lo sciamano e gli spiriti, durante la seduta, anche senza che vi sia possessione, sono diffusi nella Siberia occidentale e nell'Asia centrale. Fra i Tatari del Minusinsk, ad esempio, l'assistente dello sciamano spruzza acqua nell'ambiente affinché gli spiriti bevano e in tal modo non si avvicinino troppo allo sciamano.

Se l'idea principale della seduta è il volo dell'anima, o il viaggio dello sciamano all'oltretomba, la manifestazione degli spiriti non risulta tanto drammatica quanto nelle sedute di possessione. Sedute tipiche delle parti occidentali e settentrionali della Siberia – tra i Samoiedi e gli Ugri dell'Ob, ad esempio – sono quelle in cui si immagina che lo sciamano viaggi nell'oltretomba con i suoi spiriti protettori. L'enfasi non viene posta sul cambiamento di ruolo e sulla conversazione con gli spiriti, ma sulla descrizione del viaggio dello sciamano. In questo tipo di seduta, la *trance* dello sciamano solitamente si fa sempre più profonda e termina

con la perdita di coscienza. Nelle sedute di possessione e di ventriloquismo lo sciamano, dopo il suo ritorno, richiama in genere i suoi spiriti, cantando e suonando. In altri termini, la profondità della *trance* si muove secondo un flusso a onde. Dal momento che la concentrazione sul mondo degli spiriti porta a un mutamento di coscienza e il focalizzare l'attenzione sul pubblico riporta lo sciamano al suo stato di veglia, la profondità dell'estatsi sciamanica dipende dalla misura in cui egli deve tener conto dei desideri del pubblico durante la seduta e pertanto, in definitiva, dal rapporto tra lo sciamano e i suoi seguaci.

La seduta solitamente ha termine con un episodio durante il quale lo sciamano scaccia via i suoi spiriti protettori, risponde alle domande del pubblico e fornisce istruzioni sui sacrifici o sulle espiazioni che si devono compiere. La struttura di base della seduta risulta così relativamente uniforme per quanto riguarda l'oggetto della sciamanizzazione, e le variazioni dipendono dalle modalità con cui avviene l'incontro con gli spiriti. I vari riti, manifestazione della presenza o dell'espulsione degli spiriti, così come i trucchi o dimostrazioni di abilità che provano le capacità soprannaturali dello sciamano variano, tuttavia, da un'area all'altra. Nonostante le differenze culturali, le caratteristiche fondamentali della tecnica sciamanica dell'estasi, i suoi requisiti principali, la presenza degli spiriti aiutanti e il ruolo del pubblico che assiste, come un coro, alla seduta sono elementi dello sciamanismo comuni a tutta l'Asia settentrionale e centrale.

BIBLIOGRAFIA

Sullo sciamanismo della Siberia e dell'Asia centrale esiste una vasta letteratura. Una lista di fonti russe e di ricerche antecedenti al 1932 è fornita in A.A. Popov, *Materialy dlia bibliografii russkoi literatury po izucheniiu shamanstva severoaziatskikh narodov*, Leningrad 1932. La prima trattazione generale e di ampia diffusione sullo sciamanismo fu V.M. Mikhailovskii, *Shamanism in Siberian and European Russia*, (tradotto da J.O. Wardrop), in «Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland», 24 (1985), pp. 126-58. Tra le trattazioni generali comparse nei primi decenni del XX secolo le più complete sono: M.A. Czaplicka, *Aboriginal Siberia. A Study in Social Anthropology*, Oxford 1914; e G.K. Nioradze, *Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern*, Stuttgart 1925. U. Harva, *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völkern*, Folklore Fellows Communications, 125, Helsinki 1938, pubblicato dapprima in finlandese nel 1933, contiene sia una analisi dello sciamanismo che un resoconto sistematico delle principali caratteristiche religiose delle popolazioni della Siberia e dell'Asia centrale. La sezione dedicata allo sciamanismo dell'Asia centrale in W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, I-XII, Münster 1912-1955, si rivela interessante per la conoscenza completa delle fonti che possiede l'autore.

Tra i lavori generali relativi alla concezione che sta a fondamento dello sciamanismo vi sono: Å. Ohlmarks, *Studien zum Problem des Schamanismus*, Lund 1939; H. Findeisen, *Schamanentum dargestellt am Beispiel der Besessenheitspriester nordeurasiatischer Völker*, Stuttgart 1957; M. Hermanns, *Schamanen, Pseudoschamanen, Erlöser und Heilbringer*, I-III, Wiesbaden 1970; e M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques de l'extase*, Paris 1951 (trad. it. *Lo Sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Roma 1954). Quest'ultimo lavoro esamina i fenomeni sciamanici in diverse parti del mondo e viene considerato un classico sull'argomento.

Pubblicazioni di materiale e di studi sullo sciamanismo di varie popolazioni e gruppi etnici sono comparsi singolarmente o all'interno di alcune serie scientifiche. Uno dei più importanti è Fr. Boas (cur.), *The Jesup North Pacific Expedition*, Leiden-New York 1900-1930, in cui i seguenti volumi forniscono una buona analisi dello sciamanismo nella Siberia nordorientale: W. Bogoraz, *The Chukchee*, VII, 1904-1909; W. Jochelson, *The Koryak*, VI, 1905-1908; W. Jochelson, *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus*, IX, 1926. I risultati delle ricerche sul campo dei ricercatori russi e sovietici nella regione dell'Altai e nella Siberia occidentale e centrale hanno fornito un'enorme rete di informazioni alla rivista «Sbornik Muzeia antropologii i etnografii», Leningrad 1900-.

D. Banzarov, *Chernaia vera, ili Shamanstvo u mongolov*, San Pietroburgo 1891, è un'ampia monografia della fine del XIX secolo sullo sciamanismo in Mongolia. Per informazioni sullo sciamanismo nella regione dell'Altai: A.V. Anokhin, *Materialy po shamanstvu u altaitsev*, Leningrad 1924. Una delle migliori fonti sulle popolazioni dell'Ob è K.F. Karjalainen, *Jugralaisten uskonto*, Porvoo 1918. Sullo sciamanismo dei Nentsy o Iuraki: T. Lehtisalo, *Entwurf einer Mythologie der Yurak-Samojeden*, Mémoires de la Société Finno-ougrienne, 53, Helsinki 1924. Alcune delle più interessanti informazioni sullo sciamanismo dei Samoiedi sono in A.A. Popov, *The Nganson. The Material Culture of the Tavgi Samoyeds*, 1949, Bloomington/Ind. 1966. Lo sciamanismo degli Evenki è analizzato da A.F. Anisimov, *Religiia evenkov v istorikogeneticheskom izuchenii i problemy proiskhozhdeniia pervobytnykh verovanii*, Moskva 1958; e da S.M. Shirokogoroff, *Psychomental Complex of the Tungus*, London 1935, (che è una delle fonti principali della ricerca sullo sciamanismo). Informazioni sullo sciamanismo dei Nanay sono contenute in P.P. Shimkevich, *Materialy dlia izucheniia shamanstva u gol'dov*, Zapiski priamurskogo otdela Russkogo geograficheskogo obshchestva, 1, Khabarovsk 1896; e I.A. Lopatin, *The Cult of the Dead among the Natives of the Amur Basin*, Central Asiatic Studies, 6, The Hague 1960.

La traduzione di alcuni interessanti articoli sullo sciamanismo comparsi nell'ex URSS è stata pubblicata in H.N. Michael (cur.), *Studies in Siberian Shamanism*, Toronto 1963. In Ungheria, V. Diószegi e M. Hoppáal hanno pubblicato alcune antologie contenenti trattazioni teoriche generali e una miniera di informazioni, raccolte durante ricerche sul campo: V. Diószegi (cur.), *Popular Beliefs and Folklore Tradition in Siberia*, Budapest 1968; V. Diószegi e M. Hoppáal (curr.), *Shamanism in Siberia*, Budapest 1968; M. Hoppáal (cur.), *Shamanism in Eurasia*, in «Forum», 5, Göttingen.

Studi comparativi su aspetti particolari dello sciamanismo sono U. Holmberg (poi Harva), *The Shaman Costume and Its Significance*, in «Turun suomalaisen yliopiston julkaisuja», serie B, 1 (1922); il mio *The Rite Technique of the Siberian Shaman*, Folklore Fellows Communications, 220, Helsinki 1978; E.C. Novik, *Obriad i fol'klor v sibirskom shamanizme*, Moskva 1984.

Opinioni significative sui temi essenziali dello sciamanismo sono state espresse in vari articoli di minore estensione. Tra questi vi sono: D. Schröder, *Zur Struktur des Schamanismus*, in «Anthropos», 50 (1950), che cerca di fornire una definizione di sciamanismo; Å. Hultkrantz, *A Definition of Shamanism*, in «Temenos», 9 (1973), pp. 25-37; L. Honko, *Role-Taking of the Shaman*, in «Temenos», 4 (1969), pp. 26-55, sulla tecnica rituale sciamanica; L. Vajda, *Zur phraseologischen Stellung des Schamanismus*, in «Ural-Altaische Jahrbücher», 31 (1959), pp. 456-85, che analizza la storia dello sviluppo dello sciamanismo. Aspetti particolari dello sciamanismo sono stati studiati anche da Gisela Bleibtreu-Ehrenberg, *Homosexualität und Transvestition im Schamanismus*, in «Anthropos», 65 (1970), pp. 189-228; e da H. Nachtigall, *Die Kulturhistorische Wurzel der Schamanenskelettierung*, in «Zeitschrift für Ethnologie», 77 (1952), pp. 188-97. Due articoli che confutano l'origine pali o sanscrita del termine *sciamano* sono: J. Németh, *Über den Ursprung des Wortes Śaman und einige Bemerkungen zur türkisch-mongolischen Lautgeschichte*, in «Keleti Szemle», 14 (1913-1914); e B. Laufer, *Origin of the Word Shaman*, in «American Anthropologist», 19 (1917).

ANNA-LEENA SIIKALA

Lo sciamanismo nell'America settentrionale

Nella letteratura non specializzata sugli Indiani dell'America settentrionale, ogni tipo di sacerdote, di guaritore, di specialista rituale e di stregone viene volentieri definito sciamano. In questo caso il termine risulta indicare una certa nozione non ben definita di «specialista religioso primitivo». Una più chiara comprensione dello sciamanismo può essere riconosciuta in quelle descrizioni delle religioni e delle culture degli indigeni dell'America settentrionale in cui i pregiudizi romantici e primitivisti appaiono meno forti, anche se l'indivizuazione di quel che distingue lo sciamanismo dagli altri fenomeni risulta necessariamente complicata dalla varietà dello sciamanismo stesso dell'America settentrionale.

In linea più generale, gli sciamani dell'America settentrionale sono individui ai quali è concesso un accesso straordinario al potere spirituale. Gli sciamani non vanno semplicemente equiparati ai sacerdoti, anche se possono avere funzioni sacerdotali. Gli sciamani non vanno equiparati a colui che riceve lo spirito guardiano attraverso la ricerca di visioni o attraverso il sogno, anche se di fatto essi spesso trovano accesso al potere spirituale durante esperienze di visioni e di sogni. Gli sciamani non vanno semplicemente identificati con i guaritori, dal momento che non tutti i guaritori sono sciamani e inoltre perché vi sono numerose altre funzioni sciamaniche oltre a quella di guarire.

Caratteristiche sciamaniche. Data l'ambiguità di questi generici criteri di definizione dello sciamanismo dell'America settentrionale, una presentazione più completa può assumere la forma di uno schema delle caratteristiche sciamaniche. Tale schema consta di una serie di caratteristiche, nessuna delle quali è, di per se stessa, distintiva o adeguata; nessuna serie o combinazione di queste caratteristiche, peraltro, costituisce una definizione esclusiva dello sciamanismo. Questo tipo di approccio offre alcuni vantaggi rispetto al tentativo di definire lo sciamanismo dell'America settentrionale nei termini di una singola caratteristica distintiva. Lo schema, infatti, stabilisce una struttura in cui indagare e analizzare una varietà di fenomeni religiosi spesso complessi, che possono essere tra loro correlati intorno all'idea individuata dal termine *sciamanismo*. Gli sciamani dell'America settentrionale possiedono invariabilmente un potere spirituale straordinario, vale a dire la capacità di influire sul mondo attraverso forze spirituali. Così un elemento centrale nello sciamanismo dell'America settentrionale è il potere spirituale – la sua natura, la sua acquisizione, la sua assunzione, il suo uso e la sua perdita. Le concezioni spirituali degli Indiani d'America sono molto difficili da comprendere per l'osservatore esterno e qui si colloca quello che costituisce al tempo stesso il principale ostacolo e una sfida allo studio dello sciamanismo dell'America settentrionale.

I poteri spirituali vengono solitamente identificati in modi che permettono loro di essere concepibili dalla mente umana. Le forme dello spirito variano grandemente; alcune sono identificate con forme di animali (o altre forme naturali), altre con figure e divinità mitologiche. Anche il fantasma di un antenato o l'anima di qualche essere vivente possono essere identificati con il potere spirituale dello sciamano.

Gli individui inizialmente ottengono l'accesso ai poteri spirituali in vari modi, tra cui l'ereditarietà, la ricerca personale, l'acquisto, l'elezione da parte della società o della potenza spirituale e l'esperienza straordinaria che accompagna un'offesa subita. Nell'America settentrionale, le ricerche per ottenere il potere spirituale solo raramente comportano l'uso di droghe allucinogene; tali ricerche richiedono più spesso digiuno e isolamento. La ricerca del potere sciamanico e la ricerca di uno spirito guardiano risultano di solito distinguibili, anche se possono non esserlo le tecniche. In alcune culture, esiste una continuità fra le pratiche dello spirito guardiano e lo sciamanismo. Le esperienze ini-

ziatiche, così come i periodi di tirocinio che solitamente seguono le iniziazioni, possono essere brevi o possono estendersi per un periodo considerevole di tempo. Le esperienze iniziatiche possono includere rappresentazioni di riduzione a scheletro, morte e rinascita, oppure figure di volo magico con ampie scene di rivelazione, ma più spesso non comprendono nessuno di questi elementi.

L'acquisizione del potere sciamanico viene comunemente accompagnata dalla rivelazione di un oggetto di potere o di un altro mezzo attraverso il quale oggettivare, rivelare e prender contatto con il potere spirituale. Ci sono infinite varietà di oggetti di potere utilizzati dagli sciamani dell'America settentrionale. Tali oggetti vengono solitamente indicati con termini indigeni che sono comunemente tradotti come «medicina». Il potere e l'accesso al potere possono anche assumere la forma di formule, incantesimi e canzoni. Particolari oggetti di potere e canti speciali caratterizzano anche coloro che sono gli alleati di uno spirito guardiano. La presenza del potere si manifesta con il suo uso all'interno di qualcuna delle molte funzioni sciamaniche e, occasionalmente, in certe manifestazioni di potere fortemente drammatizzate che fanno uso della prestidigitazione.

In tutta l'America settentrionale, guarire è la funzione e l'impiego più importante del potere spirituale. Le teorie più comuni e diffuse sulla malattia sono quelle dell'intrusione di un oggetto e della perdita dell'anima. Secondo la prima teoria, la malattia si manifesta quando un oggetto che ostacola la salute penetra nel corpo. Per lo più si crede che l'intrusione di un oggetto sia la conseguenza di un volontà malevola: tale intrusione viene allora attribuita a incantesimi e stregonerie; ma talora viene vista semplicemente come l'oggettivazione, o anche la personificazione, di una malattia. La relativa cura prevede, in genere, una tecnica di succhiamento, nel corso della quale il guaritore, in estasi o meno, succhia via l'oggetto dal corpo del malato, applicando uno strumento, come un tubo, un corno oppure direttamente la bocca, nel punto in cui viene diagnosticata la presenza dell'oggetto stesso. Una volta rimosso, l'oggetto può essere o meno esibito davanti a tutti per dimostrare il successo della terapia. La perdita dell'anima, l'altra teoria sulla malattia, si fonda in realtà su numerose e spesso complesse teorie sull'anima o sulle forme di esistenza che possono essere separate dal corpo o essere estratte e sottratte dal corpo. Voli magici in stato di *trance*, viaggi dello spirito in forme più o meno drammatizzate e recitazioni varie di preghiere sono tra le tecniche utilizzate per rintracciare e riportare indietro l'anima o la forma di vita, recuperando così la salute e l'esistenza.

Varie altre funzioni sono comuni tra gli sciamani dell'America settentrionale: il controllo del tempo atmosferico; alcune funzioni collegate alla caccia, come la divinazione e gli incantesimi sulla selvaggina e l'intercessione presso il Signore o la Signora degli animali; funzioni relative alla guerra; pratiche generiche di chiaroveggenza e divinazione, come la diagnosi di malattie, la previsione del futuro e il ritrovamento di oggetti smarriti. Queste funzioni sono solitamente, ma non sempre, secondarie rispetto a quella della guarigione. Nonostante la maggior parte delle azioni sciamaniche presentino chiaramente uno scopo benevolo in termini sociali, lo sciamano viene comunemente visto nell'ambito della sua società come potenzialmente, se non effettivamente, malvagio. I poteri sciamanici, infatti, possono essere utilizzati per stregonerie, incantesimi o vendette, sia per iniziativa dello sciamano che per ordine di altri.

Le esibizioni sciamaniche prevedono talora l'uso di linguaggi esoterici, attraverso i quali gli sciamani comunicano con gli spiriti. In alcune culture, inoltre, gli sciamani si servono di interlocutori o di assistenti che interpretano per i presenti i loro discorsi.

La caratteristica attrazione che lo sciamano prova per il misticismo costituisce spesso un tratto distintivo della sua personalità. Il ruolo dello sciamano nella società varia grandemente, da quello di eccentrico isolato ai margini della società a quello di guida e maestro al centro effettivo dell'autorità e della struttura politica della società. Molto spesso una comunità manifesta un atteggiamento ambivalente nei confronti dei suoi sciamani. Se da una parte essi vengono apprezzati e stimati come individui della massima importanza, dall'altra vengono temuti ed evitati a causa dei poteri che controllano. Alcune culture dell'America settentrionale escludono totalmente le donne dalle funzioni sciamaniche, mentre in alcune culture, soprattutto in quelle della California settentrionale, le donne addirittura predominano; nondimeno, nella regione nel suo insieme gli sciamani tendono a essere più frequentemente maschi.

Aree culturali. Lo sciamanismo e le relative pratiche e credenze sono ampiamente rappresentati nell'America settentrionale. La seguente breve rassegna presenta, ordinati per aree culturali, alcuni dei principali fenomeni religiosi dell'America settentrionale che possono essere considerati come sciamanismo o vanno ad esso strettamente correlati.

Le tribù degli Inuit (Eschimesi), della costa come dell'interno, presentano alcune figure che ricordano da vicino gli sciamani siberiani, con cui del resto è probabile un legame storico. Gli sciamani inuit, che lavorano individualmente o in gruppo, utilizzano tecniche

di estasi, oppure rappresentazioni drammatiche e la chiaroveggenza per aiutare coloro che necessitano di una cura e per favorire la comunità controllando il tempo atmosferico e procurando la selvaggina per la caccia. Voli magici e trasformazioni in esseri spirituali sono caratteristici degli sciamani inuit; essi costituiscono anche il tramite attraverso cui parlano gli spiriti. Il potere spirituale si manifesta in occasione dei combattimenti tra sciamani e attraverso l'uso della prestidigitazione, nel corso di certe rappresentazioni drammatiche.

Le tribù stanziate lungo la Costa nordoccidentale presentano complicate pratiche sciamaniche. L'esperienza della *trance* è comune sia alle esperienze iniziatiche che alle esibizioni sciamaniche, anche se le tecniche di estasi non appaiono utilizzate dovunque nella regione o da tutti gli sciamani di una particolare comunità. Anche se quella di guarire costituisce la loro funzione più importante, gli sciamani assolvono anche ad altre funzioni, come quella di preservare le provviste di cibo e, in tempi antichi, quando si combattevano guerre, di indebolire il nemico. I grandi cicli rituali dell'inverno comprendono parecchie feste sciamaniche, durante le quali gli sciamani a gruppi esibiscono i loro poteri spirituali. Gli sciamani salish, ad esempio, rappresentano spesso in forma drammatizzata il pericoloso viaggio in canoa verso il mondo degli spiriti, dove essi infine combattono per riportare indietro l'anima dispersa di un sofferente. Nella regione vengono spesso impiegate tecniche di succhiamento per rimuovere gli oggetti malefici. All'interno di questa area si incontrano, comunque, notevoli varianti.

Le pratiche sciamaniche della Costa nordoccidentale presentano una certa continuità con quelle delle aree adiacenti del Grande Bacino, dell'altipiano Columbia-Frazer (Columbia-Frazer Plateau) e della California settentrionale. Le tecniche di succhiamento sono comunemente diffuse e a volte è presente l'impiego di tecniche estatiche. Si crede che il costume degli sciamani abbia molto potere e che sia un veicolo attraverso il quale la tradizione sciamanica viene trasmessa dall'uno all'altro individuo.

Nell'area del Plateau gli sciamani, maschi e femmine, utilizzando canti e formule nel corso delle celebrazioni rituali, provvedono a varie necessità. La malattia viene in genere attribuita a stregoneria o agli spettri e l'opera degli sciamani mira a combattere queste forze malefiche. I movimenti profetici e millenaristici che sorsero nel XIX secolo, fino a culminare nel movimento della Ghost Dance del 1890, si svilupparono appunto a partire da un retaggio religioso sciamanico. Elementi dello sciamanismo influenzarono infine anche la religione degli Shakers, che sorse in questa medesima area.

Tra gli Indiani delle Pianure e delle Praterie, vi sono molti tipi di stregoni e di individui sacri. Digiunare e pregare nella ricerca di un potere spirituale sono pratiche diffuse e, nonostante la maggior parte delle tribù di queste regioni distingua il ricevente individuale di uno spirito guardiano dalle figure sciamaniche, tra questi personaggi vi è una certa contiguità. Il potere spirituale si può manifestare in varie forme, ad esempio in occasione di un rito pubblico, in una decorazione della tenda o della capanna, in abiti particolari o nei «sacchetti» magici. Questi ultimi risultano particolarmente importanti, in quanto sono sedi di poteri spirituali; essi vengono conservati dalla comunità e tramandati di generazione in generazione.

Gli sciamani di queste tribù assolvono a molte funzioni, agendo sia individualmente che radunati in gruppi o società. Oltre che per le guarigioni, essi erano importanti anche per le vittorie in guerra e durante la caccia, in cui stregavano e attiravano la selvaggina. I loro poteri di chiaroveggenza e di profezia vengono ancora oggi utilizzati in alcune forme di riti delle «Capanne degli spiriti» o della «Tenda tremolante». In occasione di tali riti, lo sciamano «legge» i messaggi che gli comunicano gli spiriti attraverso il tremare della tenda oppure mediante l'apparizione di piccole luci lampeggianti.

Il Midewiwin, la «Grande Società di Medicina», rappresenta una parte importante dei sistemi religiosi, sociali, politici ed economici degli Algonchini e di altre tribù della regione dei Grandi Laghi. Le pratiche di iniziazione del Midewiwin richiedono l'uccisione dell'iniziato, che viene poi riportato in vita come membro rinato della società. Il Midewiwin comprende diversi livelli di figure sciamaniche. Le procedure di guarigione sono complesse e coinvolgono molti membri della comunità.

Le attività sciamaniche che assumono importanza per le tribù delle Grandi Foreste nordorientali e sudoccidentali sono assai varie. Le prime testimonianze relative ad alcune di tali attività risalgono ai missionari gesuiti del XVII secolo.

Per alcune tribù della parte orientale di quest'area, gli sciamani provvedevano alle necessità dei gruppi familiari. I costumi e gli accessori, in molte di queste tribù, erano riccamente decorati. Gli sciamani tendevano a specializzarsi nelle loro funzioni: guarigione, controllo del tempo atmosferico oppure caccia. Tra i Seneca esistono alcune «società del dolore», composte da tutti coloro che sono stati guariti.

La regione sudoccidentale si presenta culturalmente e storicamente complessa. Tra i Pueblo esistono sia sciamani che sacerdoti, anche se a volte i loro ruoli

vengono a sovrapporsi. Gli sciamani possono partecipare oppure restare in disparte durante le rappresentazioni rituali che sono caratteristiche delle tribù dei Pueblo. L'integrazione, che però resta anche distinzione, delle attività e delle funzioni sciamaniche in contesti intensamente comunitari è importante per la comprensione di queste culture e delle loro religioni.

La religione dei Navajo si impernia su concezioni relative alla salute. Riti di guarigione straordinariamente complessi, che possono durare anche otto giorni e nove notti, vengono celebrati da individui che imparano, durante l'apprendistato, le innumerevoli canzoni, preghiere e procedure rituali, insieme alle relative tradizioni narrative. In genere le cerimonie costituiscono la cura di malattie diverse, i cui sintomi, comunque, siano in qualche modo associabili.

Tra i Pima dei territori sudoccidentali, gli sciamani curano molti tipi di malattie, attribuite a forze spirituali identificate con animali e altre forme naturali. La cura è privata e comprende succhiamento, musica e canto.

In epoca recente, in Oklahoma e in altre aree in cui gli Indiani d'America hanno sperimentato un significativo contatto intertribale oltre al contatto con i bianchi, sono comparse alcune forme nuove di sciamanismo, che appaiono rivolte alle difficoltà e ai pericoli legati all'acculturazione.

Lo sviluppo e la diffusione del culto del peyote, legalmente organizzato nel XX secolo nella Native American Church, si radicano anch'essi in una più antica tradizione sciamanica. Questo movimento religioso provvede ad alcuni dei bisogni ai quali provvede anche lo sciamanismo; le sue tecniche e le sue pratiche appaiono spesso simili a quelle dello sciamanismo.

Questa breve rassegna è forse solo in grado di suggerire l'estensione, la complessità e l'importanza dello sciamanismo tra le popolazioni tribali dell'America settentrionale. Sotto molti riguardi, lo studio dello sciamanismo nell'America settentrionale non si è ancora sviluppato. La pubblicazione dell'opera fondamentale di Mircea Eliade (1951) ampliò notevolmente l'interesse per lo studio dello sciamanismo come fenomeno religioso di diffusione mondiale, ma ha avuto un impatto relativamente ridotto sullo studio dello sciamanismo dell'America settentrionale. Viceversa, l'esame delle pratiche religiose dell'America settentrionale che noi abbiamo definito «sciamanismo» ha avuto un impatto ridotto sullo studio più generale dello sciamanismo.

Lo sciamanismo dell'America settentrionale solleva pertanto molti importanti problemi, che costituiscono una sfida feconda allo studio di un fenomeno diffuso in tutto il mondo.

BIBLIOGRAFIA

Le principali proposte di definizione di sciamanismo che riguardano anche l'America settentrionale sono: Å. Hultkrantz, *Spirit Lodge, a North American Shamanistic Séance*, in C.-M. Edsman (cur.), *Studies in Shamanism*, Stockholm 1962, pp. 32-68; e Å. Hultkrantz, *A Definition of Shamanism*, in «Temenos», 9 (1973), pp. 25-37. Nel secondo articolo le «tecniche dell'estasi» sono proposte come criterio necessario, pervenendo così alla conclusione che la maggior parte delle pratiche dell'America settentrionale costituiscono uno pseudosciamanismo, dal momento che l'estasi non è diffusa. K.M. Stewart, *Spirit Possession in Native America*, in «Southwestern Journal of Anthropology», 2 (1946), pp. 323-39, tenta di mostrare che gli stati estatici e gli altri stati di *trance*, che l'autore definisce arbitrariamente «possessione», erano ampiamente diffusi nell'America settentrionale, ma un esame più attento dei suoi dati rivela che l'estasi nello sciamanismo ricorre raramente al di là della costa subartica e nordoccidentale.

Gli studi comparativi di vasto respiro sullo sciamanismo sono in numero estremamente limitato. L.L. Leh, *The Shaman in Aboriginal North American Society*, in «University of Colorado Studies», 21 (1934), pp. 199-263, è un'analisi relativamente ampia strutturata per aree geografiche. W.Z. Park, *Shamanism in Western North America*, 1938, rist. New York 1975, raffronta lo sciamanismo dei Paviotso (Paiute settentrionali) con le pratiche sciamaniche dell'America nordoccidentale.

La fonte principale per lo studio dello sciamanismo dell'America settentrionale è la testimonianza etnografica. Per quanto risulti irregolare sotto molti punti di vista, essa include spesso materiale abbondante sullo sciamanismo. Studi esemplari che si incentrano sulle pratiche sciamaniche di una singola tribù sono: il lavoro già citato di Park sui Paviotso; D.M. Bahr e altri, *Piman Shamanism and Staying Sickness*, Tucson 1974; Fr. Boas, *Religion of Kuakiutl Indians*, II: *Translations*, New York 1930; D.E. Jones, *Sanapia, Comanche Medicine Woman*, New York 1972.

SAM D. GILL

Lo sciamanismo nell'America meridionale

Per taluni particolari della cosmologia, del rito e degli accessori, lo sciamanismo in America meridionale si è chiaramente configurato in base alle condizioni ambientali locali e ai processi storici e culturali locali, e ad essi si è adattato. Nondimeno, nel suo universo mentale e nelle sue dialettiche e tecniche del sacro, lo sciamanismo dell'America meridionale presenta analogie non soltanto nell'ambito del subcontinente, ma anche con lo sciamanismo dell'America settentrionale, dell'Artico e della Siberia, rivelando rapporti storici che devono risalire alle prime popolazioni delle Americhe. Tutto ciò indica che l'ideologia di fondo dello sciamanismo può essere sufficientemente legata alla condizione umana tanto da aver favorito la sua soprav-

vivenza a enormi distanze di tempo, spazio, ambiente e contesto sociale.

Motivi dell'estasi. Lo sciamanismo e la religione tra i Selk'nam (Ona), gli Yámana (Yaghan) e gli Halakwalip (Alacaluf) della Terra del Fuoco, nella parte più meridionale dell'America – popoli tutti probabilmente discesi dai primi migratori nel subcontinente – sembrano rappresentare sopravvivenze di sistemi ideologici arcaici. Molti dei tratti arcaici, tuttavia, compaiono anche – a volte attenuati o coperti da elaborazioni derivanti da influenze esterne o da dinamiche interne, spesso modificati di poco rispetto alle loro forme ancestrali – nell'intero continente sudamericano, comprese le aree delle alte culture delle Ande. Questi tratti comuni comprendono noti motivi dello sciamanismo siberiano e inuit (eschimese): vocazione mistica; malattia iniziatica; riduzione a scheletro, smembramento e contemplazione da parte dello sciamano delle proprie ossa; reclutamento di assistenti soprannaturali; cristalli di rocca come manifestazione di spiriti protettori; matrimonio con spiriti femminili o, nel caso di sciamani donna, con spiriti maschili; «rapimento» dell'anima; malattia dovuta alla perdita dell'anima o all'intrusione nel corpo di «proiettili» morbosi attraverso metodi magici e, viceversa, ripristino della salute, nel primo caso attraverso il recupero dell'anima smarrita o rapita del paziente ad opera dello sciamano, nel secondo attraverso il succhiamento dell'oggetto estraneo causa della malattia; mondo superiore e mondo inferiore stratificati, attraverso i livelli dei quali lo sciamano viaggia in un volo celeste o in una discesa nelle regioni sotterranee; alberi del mondo come sostegni del cielo con associazioni sia falliche che uterine; grandi Primi Sciamani tra gli antenati oppure eroi culturali come sciamani/trickster; divinazione di eventi futuri, tempo atmosferico o condizioni favorevoli alla caccia.

Di primaria importanza ovunque è la *trance* estatica, ottenuta principalmente mediante l'uso di allucinogeni vegetali, durante la quale lo sciamano proietta la sua anima nei mondi dell'aldilà, e dalla quale fa ritorno con notizie del defunto, con gli auspici delle potenze superiori, con la propria conoscenza accresciuta e con la conferma della geografia e della cosmologia in base alle quali la comunità ordina il suo ambiente sociale e soprannaturale. Questa conoscenza rende lo sciamano indispensabile al mantenimento dell'equilibrio sociale e metafisico e giustifica il suo ruolo quasi di capo in società che per altro verso sono propriamente prive dell'autorità di un capo. Come è stato dimostrato dal lavoro di Johannes Wilbert tra i Warao, una popolazione di pescatori del delta dell'Orinoco, anche tra le popolazioni preagricole e tra quelle allo stadio iniziale dell'orticoltura, le cosmologie sciamaniche e i modelli cosmici costruiti sui comuni fondamenti di una arcaica visione del mondo sciamanica, che accomunerebbe tutte le popolazioni di Indios del continente, possono raggiungere vertiginosi livelli di complessità. Studi recenti di Wilbert e di altri (ad esempio il lavoro dell'etnologo svizzero Gerhard Baer tra i Matsigenka del Perù orientale) confermano il ruolo centrale dello sciamano nell'intero spettro della vita indigena, dalla religione, dal rito e dalla guarigione fino all'organizzazione sociale e a quella politica.

Caratteristiche specifiche. Nonostante alcuni motivi comuni dello sciamanismo dell'America meridionale sembrino costituire sopravvivenze di un universale substrato arcaico, lo sciamanismo nel subcontinente mostra taluni tratti culturali specifici delle regioni tropicali del Nuovo Mondo che si rivelano come minimo altrettanto significativi.

Il sonaglio. Tra queste caratteristiche distintive si colloca la sostituzione del tamburo con il sonaglio di zucca come strumento di percussione indispensabile alle arti sciamaniche nella maggior parte dell'America meridionale. Anche dove continua a sussistere il tamburo dello sciamano, come tra i Mapuche o gli Araucani dell'Argentina e del Cile, esso viene generalmente usato in combinazione con il sonaglio. Il simbolismo e le funzioni del sonaglio sono varie e complesse. Ma in generale le funzioni dei sonagli sono parallele alle funzioni del tamburo sciamanico, compresa la connessione con l'albero del mondo inteso come *axis mundi*. In effetti, in modo ancora più evidente rispetto all'iconografia del tamburo dello sciamano siberiano, la zucca cava rappresenta il cosmo; il bastone che la perfora e che funge da impugnatura simboleggia l'albero del mondo come sentiero cosmico. Le piccole pietre o i semi contenuti all'interno del sonaglio, a loro volta, rappresentano le anime degli antenati e gli spiriti che lo sciamano attiva scuotendo lo strumento. Il suono del sonaglio, in combinazione con i canti che lo sciamano ha imparato dagli spiriti, lo rendono capace di concentrare i suoi poteri per il volo o per la discesa nell'aldilà. Nonostante l'importanza e la complessa ideologia relativa a questo strumento che caratterizza lo sciamanismo dell'America centrale e meridionale, la letteratura in materia si rivela povera, con la rilevante eccezione dello studio di Wilbert sull'*hebumatarao* ornato di piume, il «sonaglio degli spiriti» dello sciamano dei Warao (1973).

Il giaguaro. Un altro tratto specifico dei tropici americani è l'identificazione qualitativa tra lo sciamano e il giaguaro (*Felis onca*). Questo motivo dominante valica i confini linguistici, geografici, culturali del subcontinente; in epoca precolombiana si estendeva alle alte culture del Messico. Un altro motivo guida è poi

l'utilizzazione diffusa di una delle più potenti piante psicoattive usata come «tecnica estatica», non soltanto da parte degli sciamani, ma, in specifici contesti rituali, da parte di una più ampia comunità di adulti sotto la guida dello sciamano. La trasformazione in giaguaro e l'uso di piante allucinogene, a loro volta, risultano ideologicamente così come empiricamente collegate.

Nei sistemi di credenze di molti Indios dell'America meridionale, gli sciamani, soli tra i loro compagni, possono trasformarsi a loro piacimento in giaguari, dei quali possiedono le qualità intrinseche; viveversa, i giaguari possono anche non essere animali, ma sciamani trasformati, oppure portatori delle anime di sciamani defunti. Pertanto, uccidere un giaguaro comporta seri rischi soprannaturali. Testimoniata dai primi viaggiatori, questa credenza sopravvive ancor oggi. Così, i Tacana della Bolivia orientale dissero all'etnologa tedesca Karin Hissink nel 1952 che i loro *yanaconas* (sciamani) si trasformano regolarmente nel loro *alter ego* in forma di giaguaro attraverso tecniche come il salto mortale o l'assunzione di tabacco allucinogeno. Theodor Koch-Grünberg, che viaggiò molto tra gli Indios del Brasile settentrionale e del Venezuela (1911-1913), riferì che tutti gli sciamani che egli aveva incontrato o di cui aveva sentito parlare si identificavano con il giaguaro. Tutti conoscevano tecniche per trasformarsi in giaguaro, tra le quali ricordiamo l'indossare pelli, zampe o denti di giaguaro e l'intossicazione attraverso piante psicoattive. Gli sciamani di Maquiritaré (Yecuana) credevano che particolari sedili scolpiti a immagine della loro controparte animale in forma di giaguaro fossero indipensabili alla loro arte magica.

L'identificazione concettuale dello sciamano e del giaguaro appare confermata dalla linguistica. Koch-Grünberg scoprì che tutti i gruppi di lingua betoi impiegavano termini identici, o strettamente connessi, per indicare lo sciamano e il giaguaro. I Dätuana, ad esempio, chiamano lo sciamano *djaika* e il giaguaro *dzaja*. Anche se le tribù (circa trenta) che appartengono alla famiglia linguistica tucanoan si dividono in un gruppo occidentale e in uno orientale, con limitati contatti reciproci, tutte identificano gli sciamani con i giaguari e la maggior parte di esse utilizza termini identici o tra loro strettamente connessi per designare gli uni e gli altri. Ute Bödiger riferì nel 1965 che il termine comune per designare lo sciamano e il giaguaro tra i Siona era *yái* e tra i Coreguaje *dyái*. Dal momento che gli sciamani siona sono giaguari in forma umana, nessun giaguaro li attacca mai; tutto quel che essi devono fare per difendersi quando si imbattono in un giaguaro è esclamare: «Il mio nome è Yái!». Gli Huitoto, la cui lingua è considerata indipendente dai linguisti e la cui cultura appare intermedia tra quella dei cacciatori paleoindios e quella dei coltivatori neoindios della foresta tropicale, chiamano i loro sciamani *ikodyai*, termine che deriva da due parole tucanoan, *dyái* («giaguaro») e *iko* («anima»). Irving Goldman (1963) riferisce che i Cubeo Tucanoan distinguono due tipi di sciamano, il *pariékokü*, vale a dire l'«uomo del potere», e il *yaví*, vale a dire il «giaguaro». Quest'ultimo gode di un grande prestigio: ogni *yaví* è un *pariékokü*, ma non ogni *pariékokü* è uno *yaví*.

Simbolismo dell'uccello. Anche varie altre specie animali ricoprono un ruolo simbolico più o meno importante nello sciamanismo, accanto al grande felino della giungla. Tra questi occupa una posizione di rilievo l'aquila arpia (*Harpia harpyja*) e i suoi parenti stretti. Il suo ruolo di *alter ego* di uno sciamano venne per la prima volta analizzato nei particolari nel 1962, dall'etnologo tedesco Otto Zerries; nel 1977 la sua allieva Hildegard Matthäi fece seguito con uno studio sul ruolo generale dei rapaci tra gli Indios sudamericani non andini, con particolare attenzione all'aquila arpia e all'avvoltoio reale, *Sarcoramphus papa*. L'ecologia di questi uccelli che volano ad alta quota e che si cibano di carogne si adatta particolarmente bene a un ruolo simile a quello sciamanico, di mediatori tra le sfere celesti e quelle sotterranee. Il vivace piumaggio dei pappagalli, delle are e di altri spettacolari uccelli della foresta tropicale si trova frequentemente impiegato per corone e bacchette di piume o per bastoncini da preghiera; in questo caso il simbolismo si estende, oltre a quello del volo sciamanico, a quello della luce. Così, Gerhard Baer (1978) riferisce che l'acconciatura di piume dello sciamano dei Matsigenka «dà luce e splendore» durante la seduta notturna, proprio come le corone di piume del sole, della luna, degli esseri stellari personificati e degli spiriti. La luce, che lo sciamano può anche attivare per mezzo di allucinogeni e di canti, a sua volta, rappresenta una comunicazione potenziata tra le sfere umane e quelle extraumane. Lo sciamano dei Matsigenka annovera molti uccelli tra i suoi spiriti protettori e uno, il nibbio dalla coda di rondine, *Elanoides fortificatus* – o, più correttamente, il suo spirito femminile (*i'nato*, «sua Madre») – è il suo protettore più importante. Questo uccello è noto come *i'vanki*, che significa «la sua ala». All'altro lato del subcontinente, i Warao del Venezuela attribuiscono allo stesso uccello l'istituzione dello sciamanismo del *bahana*, una delle più importanti categorie di sciamani, il cui principale interesse è la riproduzione umana, con i relativi riferimenti biologici, psicologici e sociali.

È tuttavia il giaguaro che predomina tra le immagini dello sciamanismo dell'America meridionale, forse perché come lo sciamano, e a differenza di quasi tutte le altre specie, non sembra essere confinato dalla sua

natura a un regno cosmico o a una nicchia ecologica. Si tratta di un animale notturno che vive nelle grotte, comportamenti questi che lo associano con l'oltretomba. Caccia soprattutto sulla terraferma, ma si adatta altrettanto bene nell'acqua: è un nuotatore tanto esperto quando caccia pesci e selvaggina acquatica che molte mitologie indiane narrano di potenti «giaguari d'acqua», che trascorrono la vita nell'oltretomba acquatico a cui soltanto gli sciamani hanno accesso. Infine, alla stessa maniera dello sciamano che sale sull'albero metaforicamente considerato l'asse del mondo, anche il giaguaro sa arrampicarsi agilmente sui grandi alberi della foresta. Presso alcune tribù, il giaguaro presenta anche potenti associazioni sessuali dualistiche. Come la sua controparte umana, il giaguaro risulta pertanto un mediatore *par excellence*. Gli studi più dettagliati sul complesso sciamano-giaguaro sono quelli condotti dall'antropologo colombiano Gerardo Reichel-Dolmatoff presso i Desána Tucanoan del Vaupés nell'Amazzonia nordoccidentale, in Colombia. Il suo lavoro del 1975, *The Shaman and the Jaguar*, presenta il complesso della trasformazione giaguaro-sciamano e la loro interdipendenza con certe piante allucinogene in un particolare contesto sociale e ideologico.

Piante allucinogene. Reichel-Dolmatoff scoprì che tra i Desána «praticamente tutte le attitudini e le pratiche sciamaniche» si basano sulla *trance* estatica indotta da potenti piante allucinogene, soprattutto lo *yagé*, un'infusione della vite *Banisteriopsis caapi*. La stessa bevanda viene chiamata *ayahuasca* dalle popolazioni andine di lingua quechua. Specialmente nell'Amazzonia peruviana, l'*ayahuasca* viene spesso utilizzata congiuntamente a una o più specie di *Brugmasia* (una forma arborea della famosa datura arbustiforme tradizionalmente usata dagli Indios in Messico e, nell'America settentrionale, dalle popolazioni indigene della California, del Nevada e delle regioni sudoccidentali), come anche a succo condensato di tabacco. Lo sciamano matsigenka può servirsi dell'una o dell'altra tecnica, come pure di entrambe, nei riti di guarigione. Come la *Banisteriopsis*, anche le diverse specie di *Brugmasia* hanno il loro spirito «Madre», i cui figli vengono reclutati dallo sciamano in qualità di aiutanti (Baer, 1978).

Insieme allo *yagé*, gli Indios sudamericani hanno scoperto le proprietà psicoattive di molte altre specie, che vengono utilizzate sole o in miscele per intensificare o, altrimenti, modificare l'esperienza metafisica. L'etnobotanico Richard Evans Schultes e i suoi collaboratori hanno identificato tra le ottanta e le cento piante allucinogene diverse usate attualmente o in passato dai nativi americani, la maggior parte nell'America meridionale. Di particolare interesse risultano varie specie di potente tabacco da fiuto, tra cui quelle derivate dai semi di *Anadenanthera peregrina* e la sua specie sorella *A. colubrina*, e dalla parte interna della corteccia degli alberi del genere *Virola*, con miscele di materiali tratti da altre piante. Le prime sono legumi imparentati alle acacie e alle mimose; la seconda, come la noce moscata, una conosciuta spezia originaria del Vecchio Mondo, sono imparentate alle *Myristicaceae*. I tabacchi derivati dalla *A. peregrina* venivano usati nei riti sciamanici degli Indios Arawakan quando Colombo sbarcò per la prima volta alle Antille; Colombo e i suoi uomini erroneamente scambiarono per tabacco la potente polvere. L'*Anadenanthera colubrina* era, ed è tuttora, impiegata dagli Indios andini come l'intossicante rituale noto come *huilca*. Lo *huilca* è presumibilmente il tabacco da fiuto usato dagli antichi abitanti preagricoli della costa peruviana, dove Junius Bird riportò alla luce i più antichi accessori da fiuto, che dall'America meridionale si sono poi diffusi ovunque – una tavoletta da fiuto in osso di balena e una cannuccia di osso d'uccello risalenti al II millennio a.C.

Popolazioni indios quali i diversi sottogruppi degli Yanoama dell'Orinoco superiore, fino a tempi recenti una delle ultime società pure di cacciatori e raccoglitori dell'America meridionale, utilizzano tabacchi da fiuto intossicanti ottenuti principalmente raschiando la parte interna della corteccia di *Virola*, i cui effetti sul sistema nervoso centrale vengono attivati con l'aggiunta di certe altre sostanze derivate da altre piante. Una conoscenza così sofisticata delle piante è indizio di una lunga sperimentazione.

Testimonianze archeologiche e iconografiche hanno permesso di datare a più di tremila anni fa l'uso rituale e la divinizzazione di un'altra importante pianta allucinogena sudamericana, in uso ancora oggi, il cactus di San Pedro, che contiene mescalina, *Trichocereus pachanoi* (Sharon, 1978). Ora ampiamente usato da una categoria di guaritori popolari meticci, la cui pratica comprende simboli e tecniche ereditati dallo sciamanismo indigeno tradizionale, il cactus di San Pedro si trova dipinto su antiche ceramiche peruviane e su tessuti dipinti della civiltà dei Chavín, significativamente in associazione con il giaguaro, documenti che risalgono alla fine del II millennio a.C. Un po' più tardi, gli scultori di ceramiche della fiorente civiltà Nasca, all'inizio del I millennio a.C., personificarono il cactus di San Pedro facendone un essere soprannaturale, dalla cui fronte si stagliava, simile a delle corna, un enorme cactus colonniforme. Come altri allucinogeni dell'Amazzonia, la bevanda ricavata dal cactus di San Pedro viene usata insieme al succo di tabacco e si somministra solitamente attraverso le narici. In effetti, il tabacco (*Nicotiana*, soprattutto *N. rustica* e *N. tabacum*, en-

trambe originarie dell'America meridionale) riveste un ruolo importante nell'intossicazione rituale, più spesso in combinazione con un'altra specie psicoattiva considerata di primaria importanza nell'esperienza estatica. Meno di frequente il tabacco è la pianta trasformatrice della coscienza per eccellenza. Un primo esempio è costituito dallo sciamanismo del tabacco dei Warao venezuelani, fenomeno del quale Wilbert (1972, 1975) è lo studioso principale. Ma anche quando il tabacco non costituisce l'attivatore primario della *trance* estatica degli sciamani, esso risulta concettualmente legato allo sciamano. Così, il termine matsigenka che indica il tabacco è *seri* e quello che indica lo sciamano è *seripigari* (Baer, 1976).

Gli allucinogeni e la ricerca sciamanica della visione. Al quesito sul perché gli Indios dell'America meridionale, così come gli Indiani dell'America settentrionale, abbiano sviluppato un tale straordinario interesse per gli allucinogeni vegetali, l'ipotesi dell'antropologo Weston La Barre fornisce un'eccellente risposta: i loro antenati, in quanto portatori di un'arcaica tradizione sciamanica di origine asiatica che dava importanza all'esperienza della *trance*, arrivarono nel Nuovo Mondo inclini ad esplorare l'ambiente alla ricerca di piante capaci di innescare tale esperienza. Le religioni dei nativi d'America, suggerì La Barre nel 1970, comprese quelle delle grandi civiltà precolombiane dell'America centrale e meridionale, sono o furono essenzialmente sciamaniche e possono essere pertanto considerate come estensioni nel Nuovo Mondo di antecedenti mesolitici e anche paleolitici dell'Asia nordorientale. Lo sciamanismo attribuisce fondamentale importanza alla ricerca delle visioni estatiche.

In alcune aree dell'America settentrionale, la tecnica preferita per la ricerca delle visioni fu senza dubbio la deprivazione sensoriale, la veglia solitaria, l'autotortura e altre «tecniche estatiche» di tipo non chimico. In altre aree, specialmente ai tropici, gli sciamani devono aver esplorato il nuovo ambiente fin dall'inizio non soltanto alla ricerca di flora potenzialmente terapeutica, ma anche di specie capaci di alterare la coscienza e, come tra i Desána colombiani, almeno temporaneamente e in contesti rituali rigidamente strutturati, di conferire anche a persone comuni capacità altrimenti riservate agli specialisti del sacro. Universalmente il particolare potere di queste piante fu, ed è, attribuito non a sostanze chimiche, ma alla natura divina della specie, vale a dire allo spirito, maschile o femminile, che si credeva risiedesse nella singola pianta. In un certo senso l'uso comune di piante sacre psicoattive rappresenta, come la ricerca di visioni nell'America settentrionale, una «democratizzazione» dell'esperienza sciamanica, simile al consumo rituale comunitario, tra gli indigeni siberiani, del fungo agarico *Amanita muscaria*, praticato sotto la guida dello sciamano. Tuttavia, anche dove una parte relativamente cospicua dei maschi adulti rivendica poteri sciamanici, o dove, come tra i Desána o gli Yanoama, la maggior parte degli uomini assume l'allucinogeno rituale, quegli individui che sono stati misticamente reclutati come specialisti della religione e come «tecnici del sacro» – i veri sciamani – restano unicamente i mediatori indispensabili tra il mondo degli uomini e le potenze superiori del mondo naturale e soprannaturale e del resto dell'universo.

[Vedi anche *GIAGUARO*, vol 4].

BIBLIOGRAFIA

G. Baer, *A Particular Aspect of Matsigenka Shamanism (Eastern Peru). Male-Female Ambivalence*, in *Actas del* XLI *Congreso Internacional de Americanistas*, México 1976, III, pp. 114-21.

G. Baer, *Religion y Chamanismo de los Matsigenka (Este Peruano)*, in «Amazonia Peruana», 2 (1978), pp. 101-38.

G. Baer e W.W. Snell, *An Ayahuasca Ceremony among the Matsigenka (Eastern Peru)*, in «Zeitschrift für Ethnologie», 99 (1974), pp. 63-80.

M.A. Bartholomé, *Shamanism among the Avá-Chiripá*, in D.L. Browman e R.A. Schwarz (curr.), *Spirits, Shamans, and Stars. Perspectives from South America*, New York 1979, pp. 95-148.

Ute Bödiger, *Die Religion der Tukano im nordwestlichen Amazonas*, Kölner Ethnologische Mitteilungen, 3, Köln 1965.

M. Dobritzhofer, *An Account of the Apibones, an Equestrian People of Paraguay*, I-III, 1784, London 1822.

P.T. Furst, *Hallucinogens and Culture*, San Francisco 1976.

I. Goldman, *The Cubeo. Indians of the Northwest Amazon*, Illinois Studies in Anthropology, 2, Urbana/Ill. 1963.

Karin Hissink e A. Hahn, *Die Tacana. Ergebnisse der Frobenius-Expedition nach Bolivien 1952 bis 1954*, I: *Erzählungsgut*, Stuttgart 1961.

Th. Koch-Grünberg, *Vom Roroima zum Orinoco*, III: *Ethnographie*, Stuttgart 1923.

W. La Barre, *Old and New World Narcotics. A Statistical Question and an Ethnological Reply*, in «Economic Botany», 24 (1970), pp. 73-80.

Hildegard Matthäi, *Die Rolle der Greifvögel, insbesondere der Harpyee und des Königsgeiers, bei ausserandinen Indianern Südamerikas*, Hohenschäftlarn 1978.

A. Métraux, *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, Paris 1967 (trad. it. *Religioni e riti magici indiani nell'America Meridionale*, Milano 1971).

G. Reichel-Dolmatoff, *The Shaman and the Jaguar. A Study of Narcotic Drugs among the Indians of Colombia*, Philadelphia 1975.

R.E. Schultes, *An Overview of Hallucinogens in the Western Hemisphere*, in P.T. Furst (cur.), *Flesh of the Gods. The Ritual Use of Hallucinogens*, New York 1972, pp. 3-54.

R.E. Schultes e A. Hofmann, *The Botany and Chemistry of Hallucinogens*, Springfield/Ill. 1973.

D. Sharon, *Wizards of the Four Winds. A Shaman's Story*, New York 1978.
J. Wilbert, *Tobacco and Shamanistic Ecstasy among the Warao Indians of Venezuela*, in P.T. Furst (cur.), *Flesh of the Gods*, cit., pp. 55-83.
J. Wilbert, *The Calabash of the Ruffled Feathers*, in «Artscanada», 30 (1973-1974), pp. 90-93.
J. Wilbert, *Magico-Religious Use of tobacco among South American Indians*, in Vera D. Rubin (cur.), *Cannabis and Culture*, The Hague 1975, pp. 439-61.
J. Wilbert, *The House of the Swallow-Tailed Kite. Warao Myth and the Art of Thinking in Images*, in G. Urton (cur.), *Animal Myths and Metaphors in South America*, Salt Lake City 1986, pp. 145-82.
O. Zerries, *Die Vorstellung zum zweiten Ich und die Rolle der Harpye in der Kultur der Naturvölker Südamerikas*, in «Anthropos», 57 (1962), pp. 889-914.

PETER T. FURST

SEGNI E ALTERAZIONI CORPOREE. Il corpo umano è soggetto a incessanti processi di alterazione naturali o culturali. Queste alterazioni lasciano tracce visibili che, in molte culture, vengono associate a idee, credenze e forze religiose. La stessa crescita biologica lascia i suoi segni sul corpo. L'adolescenza porta mutamenti alla struttura fisica negli individui dei due sessi. L'età altera il colore e la densità dei peli e dei capelli; la carne, già soda, si raggrinza; i denti cadono. Oltre a ciò, incidenti di gioco, incidenti sul lavoro, ecc. possono arrecare al nostro corpo danni, sfregi, mutilazioni, deformità. Tali mutamenti biologici o accidentali possono rappresentare, in molte culture, la manifestazione dell'operato di esseri o poteri invisibili, come divinità, antenati, o magia. Oppure, si possono in qualche modo compensare zoppi, deformi, ciechi, albini, attribuendo loro poteri soprannaturali. Appunto come certi indovini sono in grado di leggere significati misteriosi in fenomeni naturali, come il volo degli uccelli o le orme delle volpi sulla sabbia, così è anche possibile leggere la volontà di entità invisibili nei segni naturali lasciati sul corpo umano dalla crescita, dalle malattie, da traumi violenti.

Ma la natura resta molto più indietro della cultura nell'uso del corpo come «canovaccio», come materiale manipolabile per esprimere dei significati. Il vestiario, il copricapo, gli ornamenti e le decorazioni sono indubbiamente fattori importanti per comunicare la propria identità personale o sociale, i valori religiosi o civili, lo stato sociale. Anche la maschera ha una funzione simile. Questi ornamenti esteriori indicano trasformazioni culturali, particolarmente quelle di carattere transitorio e ripetibile. Va tuttavia sottolineato che, per molte culture, nell'allestimento di un rito, gli stessi concetti e le stesse credenze possono esprimersi sia attraverso i segni particolari del corpo, sia attraverso il suo abbigliamento e mascheramento. Il rituale dispone di vari codici sensoriali, verbali e non verbali, e li orchestra in modo da trasmettere messaggi complessi sul significato della condizione umana.

I segni fisici veri e propri possono essere principalmente di due tipi. Il primo tipo, segni permanenti, comprende le operazioni chirurgiche, o simili, sulla superficie del corpo, per mezzo di strumenti che tagliano o trafiggono, come coltelli, aghi o rasoi. Lo scopo, in questo caso, è generalmente quello di lasciare sul corpo segni indelebili, muti messaggi di un cambiamento irreversibile di stato, di permanente identità culturale o affiliazione corporativa. La seconda categoria, quella dei segni temporanei, riguarda l'applicazione al corpo di ornamenti mediante gesso, carbone, pittura o altre sostanze facilmente lavabili o altrimenti eliminabili. Segni, in un certo senso, più labili di un abbigliamento, ma capaci di trasmettere più efficacemente, se usati in un contesto rituale, rilevanti aspetti dell'ordine cosmologico.

La modificazione radicale dei genitali è comune a molte culture. [Vedi *CIRCONCISIONE* e *CLITORIDECTOMIA*]. Da notare peraltro che tali operazioni, sia nelle società preindustriali, sia fra gli aderenti ad alcune grandi religioni storiche, si praticano in un contesto religioso, spesso a contrassegnare uno stadio importante del ciclo della vita del paziente. L'atto simbolico rafforza il messaggio chirurgico, secondo cui il paziente, sia pure un iniziando, subisce un mutamento irreversibile nel suo stato e nel suo modo di essere dal punto di vista culturale. Con la modificazione chirurgica di quelle parti del corpo attraverso le quali si trasmette geneticamente l'esistenza stessa del gruppo del paziente, si vogliono appunto esprimere in modo permanente la definizione e la valutazione religiosa e culturale: sesso, età, segmento sociale e affiliazione cultuale, tribale, nazionale.

Molti specialisti ritengono che, generalmente parlando, il tatuaggio prosperi soprattutto fra i popoli di pelle relativamente chiara, e che la scarificazione e la cicatrizzazione siano per lo più in uso fra i popoli di pelle scura, dal momento che le cicatrici e le cheloidi provocate da queste pratiche sono meglio visibili, come elementi decorativi, che i pigmenti più scuri. Contrariamente all'uso di dipingere il corpo, tuttavia, ogni forma di puntura, di taglio o di cauterizzazione del corpo implica un contatto con le terminazioni nervose e quindi una sofferenza: di qui la loro non infrequente associazione con le prove iniziatiche, rispetto alle quali possono accomunarsi con pratiche come l'escissione

dei genitali, la flagellazione e l'estrazione dei denti. Forse la scienza neurologica scoprirà un giorno quali siano esattamente gli effetti prodotti sul sistema nervoso centrale (e sulle funzioni psicologiche connesse, come la memoria e la sessualità) da operazioni di tal genere, spesso prolungate, eseguite sulla rete neuronica sottocutanea.

Con la diffusione della cultura occidentale, molte società che un tempo praticavano chirurgicamente la marcatura del corpo in un contesto religioso, hanno abbandonato quest'uso. Indubbiamente, le tre principali religioni «del libro» – Ebraismo, Cristianesimo e Islamismo – vietarono il tatuaggio fin dai primi tempi. La segnatura del corpo venne proibita da Dio agli Ebrei nella Torah (Lv 19,28; Dt 14,1). Nel 787, il Concilio di Nicea proibì il tatuaggio. Lo stesso aveva fatto Maometto. Ciò nonostante, quest'uso è stato spesso praticato per ragioni terapeutiche o decorative da individui nominalmente aderenti a queste tre religioni: per esempio, dai cattolici bosniaci, per i quali potrebbe trattarsi della sopravvivenza di un antico rito della pubertà (riferito da Durham, 1928, pp. 104-106), dai musulmani nel Medio Oriente (tema esaurientemente discusso da Field, 1958) e assai raramente fra gli Ebrei del Medio Oriente e dell'Africa settentrionale.

Tatuaggio. Dal XV al XVIII secolo, gli esploratori europei si stupivano dei segni che trovavano sul corpo degli abitanti delle terre fino ad allora sconosciute. Il capitano John Smith in Virginia e il capitano James Cook in Polinesia (cui si deve il termine *tatuaggio*, dal tahitiano *tattau*, «segnare») restarono colpiti da questo modo di segnare il corpo «iniettando il pigmento nero sotto la pelle di modo che restasse indelebile» (W.J.L. Wharton, *Captain Cook's Journal during his First Voyage Round the World in H.M. Bark «Endeavour», 1768-1771*, London 1893, p. 93). Gli esploratori europei trovarono il tatuaggio come pratica comune fra i Maori della Nuova Zelanda e in molte altre isole polinesiane. L'uso era comune anche in tutta la Nuova Guinea, in Melanesia, Micronesia, nell'Arcipelago Malese e nella Penisola Malese. Sul continente asiatico usavano tatuarsi certi popoli dell'India, della Birmania e ai confini del Tibet. Così pure alcune popolazioni africane, tra cui i Nama Khoi. Relativamente frequente era il tatuaggio fra gli Indiani dell'America settentrionale e meridionale.

Il tatuaggio è un po' come la pittura, con la faccia e il corpo che fanno da tela, mentre la scarificazione corrisponderebbe alla scultura e all'intaglio. Entrambi possono essere dolorosi: il primo, ovviamente, meno della seconda, benché un tatuaggio completo possa richiedere maggior tempo. Forse la relativa rapidità della scarificazione e della cicatrizzazione è uno dei motivi per cui esse figurano così spesso nei riti di passaggio e in altri rituali religiosi e terapeutici, dal momento che segnano letteralmente un netto contrasto fra la condizione precedente dell'iniziando e quella successiva. Se tali riti richiedono un periodo piuttosto lungo di isolamento, l'operazione del tatuaggio, più lenta e complessa, può tuttavia procedere più agevolmente.

Un tatuaggio dell'intero corpo può richiedere anche degli anni e compiersi attraverso varie fasi ritualmente significative. Wilfred D. Hambly (1925) riferisce, ad esempio, che fra i Motu Koita della Nuova Guinea il tatuaggio aveva un ruolo notevole nei rituali che celebravano lo sviluppo fisico del corpo femminile. All'età di circa cinque anni venivano tatuati le mani e gli avambracci. Fra i cinque e i dieci, si tatuavano il mento, il naso, il basso ventre e le parti intime, nel momento in cui le cosce perdevano l'aspetto infantile e diventavano più sode. Alla pubertà, era la volta del petto, del dorso e dei glutei, che andavano assumendo un aspetto adulto. Al rito matrimoniale, infine, e alla maternità, venivano praticati gli ultimi disegni. Ogni fase della maturazione aveva un disegno particolare: in realtà, i Motu credevano che il tatuaggio non solo rappresentasse la crescita, ma addirittura la favorisse (Hambly, 1925, p. 32).

In un contesto religioso, che prescinda da quello meramente ornamentale, i segni del tatuaggio sono chiaramente simbolici. Hambly, per esempio, mostra come, fra gli Omaha dell'America settentrionale, il tatuaggio delle ragazze puberi, nei rituali iniziatici, venisse originariamente associato ai riti dedicati al sole, potere dominante del loro universo. Gli Omaha divinizzavano il giorno e la notte, quali poteri cosmici maschile e femminile, analogamente alla contrapposizione fra *yang* e *yin* in Cina. Al culmine del rituale solare, una ragazza nubile è al centro delle danze, della dipintura del corpo e del tatuaggio. Su di lei vengono tatuati un disco che raffigura il sole e una stella che rappresenta la notte. Le quattro punte della stella stanno a significare i quattro venti che danno la vita. Insieme, i due segni esprimono il messaggio che la notte fa strada al sole, presagio del matrimonio della ragazza. Secondo la credenza, i tatuaggi conferiscono energia e fecondità potenziale nello sviluppo della donna durante questa fase liminare. Se le ferite praticate non cicatrizzano rapidamente, ciò si ritiene dovuto alla disapprovazione degli spiriti, perché la ragazza non si è mantenuta casta (*Ibid.*, pp. 83s.). Esempio che illustra quanto il tatuaggio rituale concerna – o, si potrebbe anche dire, incarni – idee e forze cosmologiche, lasciando un'impronta soggettivamente e oggettivamente durevole.

Esiste nel Vicino Oriente una testimonianza archeo-

logica del tatuaggio mediante puntura risalente almeno al II millennio a.C. In alcune tombe nubiane di questa epoca si sono ritrovati segni di puntura sulla pelle di mummie, con duplicati analoghi dipinti su statuette. Appunto come per le società preletterarie, le culture politeistiche del mondo mediterraneo orientale videro il tatuaggio come un efficace mezzo di comunicazione fra le sfere dell'invisibile e del visibile, considerati come il divino e l'umano. Ad esempio, il faraone Akhenaton (Amenophis IV) è rappresentato nei bassorilievi col nome *Aton* sul corpo. Benché educato in una tradizione politeistica, Akhenaton cercò di sviluppare un monoteismo solare, incoraggiando l'arte naturalistica a spese del simbolismo. Perciò il suo tatuaggio era un nome, non un simbolo. Le grandi religioni monoteistiche andarono anche oltre nel vietare la raffigurazione dei simboli delle divinità sul corpo. Henry Field (1958, p. 4) dà altre testimonianze del rapporto fra gli uomini e le divinità ottenuto mediante il tatuaggio. Il simbolo della dea Neit, per esempio, era tatuato sulle braccia e sulle gambe dei prigionieri libici raffigurati sulle pareti della tomba di Sethi I (1318-1304 a.C.). Ancora ai nostri giorni, nell'Africa settentrionale, un tipo di tatuaggio detto «Triangolo di Tanit» è stato identificato come simbolo della dea cartaginese Tanit, forse la stessa dea libica Ta-Neit ripesa dai Cartaginesi. Field riferisce inoltre che i devoti di Dioniso portavano impresso il simbolo del dio, una foglia d'edera. In Siria e Palestina, gli adoratori della dea lunare Mylitta erano tatuati con la sua figura o col suo simbolo sulle mani o dietro il collo.

In seguito, a dispetto delle interdizioni religiose, sia cristiani che musulmani portarono tatuaggi come segno dei pellegrinaggi fatti ai luoghi santi: pratica che, evidentemente, si rifaceva ai tempi delle Crociate. I pellegrini copti si tatuavano con la parola *Jerusalem* e, sotto, la data della visita, oppure con un simbolo religioso generico. Mosè Maimonide, commentando il divieto del tatuaggio nel *Levitico*, ribadiva, come motivo primo, l'argomento fondamentale dell'Ebraismo contro l'idolatria, mentre altri studiosi della sua stessa tradizione insistevano, come giustificazione del bando medesimo, sull'integrità del corpo umano, fatto a immagine e somiglianza di Dio.

Nella storia culturale del tatuaggio si ravvisano alcune tendenze principali. Nell'antichità e in molte relazioni di viaggiatori dell'inizio dell'era moderna, questa pratica nelle società preindustriali riconduce per lo più i tatuati a particolari categorie o gruppi sociali (clan totemici, società segrete, associazioni militari, categorie di età o di sesso, di coniugati o non, di vedovi, ecc.). Talvolta fa parte di un processo rituale complessivo. In altri casi, come si è visto, il tatuaggio cumulativo può operare indipendentemente dai riti di passaggio, mettendo in risalto lo sviluppo individuale, più che l'affiliazione collettiva. Quando le società progrediscono, si fanno più complesse e la divisione del lavoro economico e sociale si fa più raffinata, allora il tatuaggio diventa piuttosto materia di scelta individuale, una forma di autoespressione, con l'accento sulla funzione ornamentale, più che su quella religiosa o corporativa. Assume così un carattere antinomico: anziché classificare un insieme di individui, assimilandoli simbolicamente, li differenzia. E quando la tecnologia progredisce (con l'invenzione, ad esempio, dell'ago elettrico per tatuaggi), allora disegni e colori si moltiplicano, consentendo notevoli possibilità di autoespressione e di autoaffermazione, non solo verso gli altri, ma anche verso se stessi, imprimendo sul proprio corpo un'immagine complessa e indelebile della propria identità.

Nelle società in cui il tatuaggio è rigorosamente proibito o malvisto, per ragioni religiose o politiche, esso finisce per contrassegnare e identificare non solo gli individui ribelli, ma anche i gruppi marginali che hanno altrimenti scarsi mezzi di dimostrare la propria identità nelle correnti dominanti della società. Esiste una notevole letteratura sul tatuaggio praticato da categorie le più diverse, come gli arruolati della prima e della seconda guerra mondiale, i criminali, le prostitute, gli omosessuali, i delinquenti minorili, le bande di motociclisti (come gli Hell's Angels).

In Giappone, dove l'arte del tatuaggio (*irezumi*) fu a lungo radicata ed ebbe forse, come in Polinesia, dei nessi rituali, essa cadde sotto interdetto nel tardo periodo Tokugawa, ma ebbe una forte ripresa dopo il 1881, quando si cessò di perseguirla come reato penale. Secondo Robert Brain (1979), i Giapponesi – che ricamano interamente il corpo con disegni artistici, l'equivalente di un abito completo in una cultura che non aveva mai ammesso il nudo – «praticano il tatuaggio per dare al corpo spoglio una personalità... La stessa pelle nuda, nel contesto del disegno complessivo, acquista l'apparenza di artificio» (p. 64). Si tratta di disegni tradizionali che comprendono il drago, «datore di forza e di sagacia», il cavallo e la carpa (mutazioni del drago), eroi epici come Yoshitsune, saggi cinesi e gli dei le cui gesta sono celebrate nel *Kojiki* e nel *Nihonshoki*. In Giappone è sempre stato difficile distinguere, secondo il modello occidentale, il religioso dall'estetico e dal sociale. Al giorno d'oggi, uomini e donne che si tatuano recano sul proprio corpo splendide e raffinate espressioni di una tradizione costante che unisce divinità, natura e umanità.

Quando il tatuaggio si allontanò dai suoi primi contesti religiosi, appare via via associato alla protezione magica degli individui e ai riti terapeutici compiuti in

caso di malanno individuale. Field (1958) ci dà innumerevoli esempi di tatuaggio in Siria, Iraq, Iran, Kuwait, Arabia Saudita, Palestina, Belucistan e Pakistan occidentale, praticato come profilassi, terapia e prevenzione di una varietà di malattie e di disturbi, per lo più dovuti, secondo le credenze locali, a cause soprannaturali, come il malocchio, la stregoneria, i demoni. Il tatuaggio terapeutico si ritrova in varie culture: per esempio, secondo i Sarawak Kaya del Borneo, la malattia è causata dall'anima che abbandona il corpo. Un terapista rituale, il *dayong*, viene chiamato a compiere il rito, che comprende danze e incantesimi, per richiamare l'anima del paziente al suo corpo. Una volta certo che l'anima è ritornata, il *dayong* tatua un simbolo sul corpo del paziente per preservarlo da un nuovo distacco. Usi del genere si trovano in abbondanza attraverso le varie culture.

Occorre accennare al recente incremento di questa pratica negli Stati Uniti, particolarmente in California durante i tardi anni '70. Dopo il calo registrato nel secondo dopoguerra, l'influenza della «controcultura» dei tardi anni '60, il ruolo dei mezzi elettronici nel portare pratiche di altre culture nelle case americane, la diffusione del turismo, la generale amplificazione dell'individualismo (nel vestire, nei costumi sessuali, nell'arte, nella religione) e infine il progresso delle tecniche del tatuaggio professionale, ne hanno favorito una notevole ripresa. Né è stato dimenticato l'antico nesso religioso: al v Congresso mondiale degli artisti e sostenitori del tatuaggio, tenuto a Sacramento nel 1980, il tatuaggio premiato era un «un ampio dipinto dorsale, che raffigurava la Vergine di Guadalupe, posta su un letto di rose sgargianti e incorniciata, negli angoli in basso, da un teschio e da un volto umano e, in alto, da un volo d'angeli» (A.B. Gobenar, *Culture in Transition. The Recent Growth of Tattooing in America*, in «Anthropos», 76, 1981, p. 216).

Scarificazione e cicatrizzazione. Mentre il tatuaggio consiste nell'inserire del pigmento sotto la pelle e richiede arnesi di puntura (come spine vegetali, lische di pesce, aghi di cactus, conchiglie ed ossi, fino ad aghi d'acciaio e aghi elettrici), la scarificazione e la cicatrizzazione sono mezzi più drastici per marcare il corpo. Molti antropologi equiparano i due termini, ma, in senso stretto, la scarificazione è l'operazione che segna mediante cicatrici, mentre la cicatrizzazione è la formazione di una cicatrice al posto di una ferita in via di guarigione, ossia il processo stesso della guarigione. Può essere utile distinguere *scarificazione*, che significa «produzione di lunghi tagli», da *cicatrizzazione*, «procurata formazione di cheloidi, fortemente rilevate, con cicatrici spesso arrotondate o ovali dovute all'abbondante produzione di collagene nello strato dermico». David Livingstone, nel suo *Last Journals in Central Africa*, London 1874, ci dà la definizione classica della formazione di cheloidi, quando, a proposito dei Makwa, che hanno sul volto doppie file di cheloidi, scrive: «Praticate le incisioni, vi si introduce del carbone e la carne viene premuta, di modo che i tagli si sollevano dal livello della superficie» (I, p. 33). In varie zone dell'Africa subsahariana, si adoperano per la cicatrizzazione due strumenti: una spina uncinata, per sollevare la pelle, e una lametta, per asportarla. Più la pelle è sollevata, più riesce prominente la cheloide.

In molte società preindustriali, il processo di cicatrizzazione fa parte di una complessa sequenza rituale. Ne abbiamo parlato in *The Drums of Affliction*, Oxford 1968, a proposito degli Ndembu dello Zambia. Durante il periodo di isolamento, nel rituale della pubertà delle ragazze, l'inizianda viene cicatrizzata da una donna esperta al riguardo. Evidentemente le incisioni sono molto dolorose, ma in compenso, dopo l'operazione, è consentito alla paziente di imprecare contro l'operatrice (così come al ragazzo è permesso inveire verso il circoncisore nel rito iniziatico corrispondente). Le incisioni vengono praticate a gruppi orizzontali che convergono da una parte e dall'altra verso l'ombelico, come fossero varie frasi in braille. Altre cheloidi vengono procurate al di sotto dell'ombelico, verso il pube, e sul fondo della schiena. Si introduce nei tagli cenere di legno nero mista ad olio di ricino. Le cicatrici in rilievo che si trovano vicino all'ombelico costituiscono una specie di braille erotico inteso «ad acchiappare un uomo», procurandogli maggior piacere sessuale quando vi passa sopra le mani. Le iniziande che sono in grado di resistere al dolore vengono cicatrizzate anche nel mezzo del torace, sopra la linea del seno. Si praticano due tagli paralleli, chiamati significativamente «rifiuto dell'amante». La prima cheloide, a sinistra, rappresenta l'amante prematrimoniale dell'inizianda; quella a destra, il futuro sposo. La ragazza viene istruita a non pronunciare mai col marito il nome dell'amante, perché i due «rimangano amici», anziché azzuffarsi.

Sebbene il tatuaggio, la cicatrizzazione e la scarificazione abbiano molto in comune, possano combinarsi in vari modi, o applicarsi ciascuno in contesti diversi nella medesima società, si può concludere in generale che il tatuaggio, come la dipintura del corpo, ben si presta all'uso ornamentale e all'arte personale. La pelle del corpo diventa una tela, sopra o sotto la quale possono dipingersi scene naturalistiche e ritratti, disegni astratti e figure simboliche. Per quanto l'incisione e la cicatrizzazione della carne possano sortire effetti estetici veramente raffinati, esse costituiscono anche la testimonianza visibile di forze religiose e la cronaca sacra

delle cerimonie dei momenti salienti nella vita di una cultura. In questo modo, il corpo inciso dichiara nella sua carne le regole coinvolte nella definizione culturale della sua età, del sesso, delle identificazioni e delle alleanze comunitarie e strutturali. In talune società si ritiene che questi segni permangano dopo la morte sui fantasmi o sugli spiriti, per mettere in grado gli dei di riconoscere l'appartenenza e lo stato del defunto e di assegnargli un'adeguata residenza postuma. È interessante notare che, nel Cristianesimo, le dottrine cattolica e ortodossa sublimano siffatte credenze, quando, condannando la segnatura del corpo, affermano invece che i sacramenti del battesimo, della cresima e della consacrazione imprimono segni indelebili nell'anima.

Pittura del corpo. In una stessa cultura possono coesistere varie forme di ornamento della persona. Terence S. Turner (1977), ad esempio, rileva che i Chikrí, gruppo di lingua ge del Brasile centrale, usano dipingere il corpo in modo elaborato, adornano con tamponi gli orecchi e le labbra, usano astucci penici, e, in contesti rituali, avvolgono le gambe e le braccia con bende di cotone. Secondo Turner, si tratta di una specie di linguaggio simbolico. Tingere la pelle corrisponde a un codice che esprime un'ampia serie di informazioni circa lo stato sociale, il sesso, l'età; per di più, scrive Turner, «stabilisce un canale di comunicazione *nell'*individuo stesso, fra l'aspetto sociale e quello biologico della sua personalità» (p. 98).

Molto importante è qui il simbolismo del colore, specie del rosso, del nero e del bianco usati in determinati modi. Il rosso viene sempre dato alle estremità, avambracci, mani, gambe sotto il ginocchio, piedi, oltre che alla faccia. Il nero viene usato per il tronco e le parti superiori degli arti, per dipingere delle macchie quadrate sulle guance e per i contorni dei capelli. La tinta nera viene applicata sul viso con grande accuratezza e spesso immediatamente ricoperta con un fitto strato di rosso che la nasconde quasi per intero: pratica che può spiegarsi soltanto col valore simbolico dei colori. Il rosso, secondo Turner, rappresenta l'energia, la salute, la «prontezza», nei due sensi di rapidità e di acuta sensibilità. Il nero, viceversa, viene associato alla transizione fra stati o categorie chiaramente definiti, alle condizioni liminari, o regioni in cui la normale e ben definita struttura delle idee e delle regole comportamentali viene «oscurata». Nero significa anche «morto»: si usa infatti per qualificare una zona del terreno che separa il villaggio dalla foresta incolta e serve come cimitero e come campo d'isolamento per i gruppi sottoposti ai riti di passaggio. I Chikrí vedono la morte stessa come una fase liminare fra la vita e il completo oblio. I fantasmi sopravvivono il tempo di una generazione nel villaggio dei morti prima di «morire» ancora una volta e, questa volta, per sempre. Il bianco rappresenta lo stato puro e finale che trascende completamente il normale mondo sociale, poiché è il colore dei fantasmi e bianca è l'argilla di cui quelli si nutrono. Passando il rosso sopra i disegni in nero, i Chikrí stabiliscono un simbolismo chiaramente non influenzato da considerazioni estetiche. Per Turner, infatti, i disegni in nero rappresentano la socializzazione della parte intelligente della persona, rinvigorita poi dalla forza vitale biologica e fisica, simboleggiata dallo spesso strato di rosso sovrapposto.

La conclusione di Turner che dipingere il corpo, a questo livello di significato, «equivale effettivamente all'imposizione di una seconda "pelle" sociale sulla nuda pelle biologica dell'individuo» (p. 100), ha una vasta gamma di applicazioni ampiamente comparative. Si è fatto spesso notare il nesso etimologico fra i termini *cosmos* e *cosmesi*: l'uno e l'altro derivano dal termine greco che significa «ordine, ornamento, universo». Con il volto e il corpo ornato di disegni e colori, si diventa il legame vivente fra l'individuo e l'ordine socioculturale col quale si viene temporaneamente identificati. Peraltro, come avviene col tatuaggio, nelle società industriali complesse il dipingersi può assumere una funzione antinomica: disegni stravaganti e bizzarri possono suggerire ribellione contro i valori più cari della società. O può diventare mera espressione di vanità personale e di amore per l'ornamento.

Segni di elezione soprannaturale. Esiste un'abbondante letteratura su certe caratteristiche fisiche considerate segno di elezione a un elevato stato religioso e che vanno distinte da certe macchie o voglie interpretate come indicazioni di reincarnazione. In molte società subsahariane, ad esempio, si ricercano accuratamente sui neonati dei segni che corrispondano alle vistose cicatrizzazioni o ai nei trovati sul corpo di qualche parente morto. Fra gli Ndembu dello Zambia, un bambino venne chiamato Lupinda perché certi segni su una coscia, simili a graffi, ricordavano la cicatrice di una ferita inferta da un leopardo al fratello della madre, il grande cacciatore Lupinda. Naturalmente ci si aspettava che il bimbo, il nuovo Lupinda, diventasse altrettanto eccellente nella caccia. Si racconta di credenze analoghe anche riguardo agli Haida e ai Tlingit delle regioni nordoccidentali dell'America settentrionale.

Nelle grandi religioni storiche, i fondatori, i profeti, i santi e i grandi dottori della fede vengono talora associati a caratteristiche fisiche di origine soprannaturale. Si narra che, quando nacque, Siddharta Gautama, il futuro Buddha, avesse sul corpo, oltre ad alcuni segni secondari (*anuvyañjanānī*), i trentadue segni propizi (*mahāpuruṣa lakṣaṇānī*) che ne indicavano la futura

grandezza. Il poeta indiano Aśvaghoṣa, che scrisse nel II secolo d.C. il suo *Buddhacarita* (Vita del Buddha), cita alcune di queste caratteristiche: il segno di una ruota su un piede, una membrana fra le dita delle mani e dei piedi, un cerchio di peli fra le sopracciglia. Anche nell'Islam tradizionalmente si attribuisce valore di elezione divina ai segni. Il genero di Maometto, Alì, predisse che il Mahdi, «colui che ha una guida divina», sarebbe venuto a restaurare nel mondo la giustizia e la rettitudine e lo si sarebbe riconosciuto da certi tratti fisici, fra cui la fronte stempiata e un grande naso adunco, e inoltre una voglia sulla guancia destra, un ampio spazio fra gli incisivi e una barba nera nera. Muḥammad Aḥmad, che nel XIX secolo fu ritenuto il Mahdi da molti Sudanesi, si diceva avesse appunto tutti gli attributi pronosticati.

Anche il Cristianesimo ha la sua tradizione di segni corporali di origine divina. Il termine *stimmate*, per i cristiani, si riferisce alle ferite che alcuni portano sulle mani e sui piedi e, talvolta, sul costato, su una spalla o sul dorso, e che vengono ritenute segni visibili della partecipazione alla Passione di Cristo. Francesco d'Assisi (morto nel 1226) è considerato il primo portatore di stimmate, ma da allora in poi il numero di costoro si è moltiplicato. Storicamente, le stimmate hanno assunto forme assai diverse e posizioni varie sul corpo, sulle mani e sui piedi. Ad esempio, Francesco aveva la ferita del costato a destra, mentre Padre Pio, il più celebre portatore di stimmate moderno, l'aveva a sinistra. Per la Chiesa cattolica, le stimmate non indicano di per sé la santità. Delle varie centinaia di portatori di stimmate registrati fin dal XIII secolo, solo sessantuno sono stati canonizzati o beatificati. Il gesuita padre Herbert Thurston, un'autorità di questi fenomeni, era estremamente riluttante ad attribuire la presenza delle stimmate a un miracolo (*The Problem of Stigmatization*, in «Studies», 22, 1933, p. 223). Altri teologi attendono il verdetto della ricerca neuroscientifica per definire il problema. Per di più, C. Bernard Ruffin, pastore luterano, ha fatto rilevare che «per ogni portatore di stimmate autentico, religioso o isterico, santo o satanico, ve ne sono almeno due autolesionisti» (Ruffin, 1982, p. 145).

Riepilogo. In numerose società, le voglie, le macchie, le deformità e altre caratteristiche naturali sono sempre state considerate indizi visibili della presenza permanente o transitoria dell'invisibile, di forze e di influssi preternaturali, o magici o religiosi. Si possono ricondurre alla nozione di reincarnazione, di malattia causata da spiriti o streghe, di elezione al ruolo di sacerdote o sciamano, o di distinzione dell'identità di un gruppo di base. Tuttavia, l'elaborazione artificiale del corpo con mezzi culturali è il modo più largamente praticato per distinguere l'identità dei gruppi, che, in società più semplici, è anche identità religiosa. In questo caso il corpo diventa un simbolo espressamente costruito di identità. I mutamenti, sia permanenti che temporanei, vengono procurati a tale scopo. Oltre ai mezzi descritti più sopra, si possono citare la limatura dei denti, la foratura, o l'alterazione in altro modo, degli orecchi, del naso, della lingua, delle labbra, e ancora l'alterazione delle estremità, dei capelli, dei piedi, delle dita, delle unghie. Quantunque la trattazione sull'abbigliamento, mezzo di identificazione per ogni tipo di religione in ogni cultura, vada oltre l'ambito di questo articolo, così come la trattazione particolareggiata della relazione fra segnatura estetica e segnatura rituale, è chiaro che il corpo, vestito o non vestito, dipinto o non dipinto, liscio o segnato di cicatrici, non è mai religiosamente neutrale: esso è sempre e ovunque una complessa espressione dello spirito, della società, di se stessi e del cosmo.

[Vedi *CORPO UMANO*, vol. 1; *INDUMENTI SACRI, MASCHERE RITUALI, NUDITÀ*].

BIBLIOGRAFIA

R. Brain, *The Decorated Body*, London 1979. Descrizione interessante e ampiamente comparativa dell'ornamento del corpo umano, fatta da un antropologo, in tono piuttosto polemico verso il fenomeno occidentale della moda.

Mary E. Durham, *Some Tribal Origins and Customs of the Balkans*, London 1928. Contiene un breve, ma interessante resoconto sulla sopravvivenza del tatuaggio presso i Bosniaci cattolici.

H. Field, *Body-Marking in Southwestern Asia*, Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University, Cambridge/Mass. 1958, vol. VL, n. 1. Risultati di una ricerca sul campo nell'Asia sudoccidentale svolta da numerosi ricercatori aggregati alle spedizioni intraprese dal Peabody Museum, dal Field Museum e dalla Oxford University fra il 1925 e il 1955. È uno studio ricco di informazioni etnografiche, ma piuttosto limitato dal punto di vista teorico.

W.D. Hambly, *The History of Tattooing and its Significance, with Some Account of Other Forms of Corporal Marking*, 1925, rist. Detroit 1975. È tuttora lo studio classico sul tatuaggio.

T. Polhemus (cur.), *The Body Reader. Social Aspects of the Human Body*, New York 1978. Una serie di significativi articoli contemporanei sull'immagine, l'alterazione e l'ornamento del corpo, che si occupano di un'ampia gamma di teorie circa i segni fisici.

C.B. Ruffin, *Padre Pio. The True Story*, Huntingdon/Ind. 1982. Trattazione critica, sobria, essenzialmente non agiografica della vita del più noto portatore di stimmate di questo secolo.

Esauriente resoconto delle testimonianze mediche sulle sue stimmate.

A. e Marilyn Strathern, *Self-Decoration in Mount Hagen*, Toronto 1971. La più completa trattazione dell'ornamento del corpo e del suo significato in una singola società, quella del monte Hagen nella Nuova Guinea.

T.S. Turner, *Cosmetics. The Language of Bodily Adornment*, in J.P. Spradley e D.W. McCurdy (curr.), *Conformity and Conflict*, Boston 1977, pp. 91-108. Articolo stimolante sull'ornamento del corpo fra i Chikrí del Brasile. L'autore decifra il complesso codice implicito nei vari tipi di ornamento, ne rivela il significato e avanza l'ipotesi che essi abbiano analoghe funzioni in tutte le società.

VICTOR TURNER

SMEMBRAMENTO. Fra i tanti atti che vengono compiuti nel corso dei riti sacrificali, lo smembramento e la distribuzione del corpo della vittima hanno una notevole importanza. Oltre alla sua dimensione fisica, infatti, lo smembramento possiede anche complesse valenze di notevole significato sociale, simbolico e intellettuale, come è stato dimostrato, per esempio, dall'analisi condotta da Jean-Pierre Vernant sul sacrificio primordiale compiuto da Prometeo, secondo la *Teogonia* di Esiodo. Vernant ha dimostrato che la divisione del corpo della vittima fonda autenticamente la differenza tra gli dei, che sono immortali e non hanno bisogno di cibo (dato che ricevono soltanto le ossa e il grasso della vittima), e gli uomini, che invece ricevono porzioni di carne sanguinante avvolte nello stomaco del bue e la cui esistenza è perciò caratterizzata dalla fame, dalla morte e dalla finale decadenza del corpo.

Mentre il modello prometeico della spartizione sacrificale (che si manifesta anche nei sacrifici delle *poleis* greche) servì a dibattere e infine a stabilire la distinzione tra umano e divino, altri modelli sacrificali appaiono più legati alla graduazione della gerarchia sociale. È il caso del sacrificio dei Dinka, descritto da Godfrey Lienhardt, un sacrificio che è regolato da quella che potremmo chiamare la «regola del macellaio», che dispone minuziosamente l'assegnazione dei diversi tagli di carne ai diversi gruppi sociali, dal momento che il prestigio del gruppo e il taglio di carne sono direttamente correlati. Che la regola del macellaio sia una perfetta riproduzione della gerarchia sociale, lo sanno anche gli stessi Dinka, che osservano: «Il popolo sta insieme come sta insieme il toro». Lienhardt (1961) sviluppa questo spunto: «Poiché tutti i tori e i buoi sono in definitiva destinati al sacrificio, ciascuno di essi dimostra, in potenza, le ordinate relazioni sociali del gruppo che compie il sacrificio: i membri del gruppo, infatti "stanno insieme" in ciascun animale e vengono rappresentati nelle loro relazioni reciproche dalla carne che quello fornisce».

Un modello simile si manifesta anche in uno dei più antichi sacrifici italici, le Feriae Latinae, un rito che risale a un periodo precedente alla dominazione romana sull'Italia centrale, ma che in seguito fu assunto dai Romani e adattato ai loro scopi. Secondo Dionigi di Alicarnasso (4,49), tutte le quarantasette città associate nella Lega Latina dominata da Roma erano invitate a mandare ogni anno i loro rappresentanti al monte Albano, «per riunirsi, per banchettare insieme e per partecipare ai riti comuni». Nelle Feriae Latinae, tuttavia, erano celebrati contemporaneamente la coesione della Lega ma anche il differente statuto dei suoi membri, due motivi che trovavano espressione nel banchetto sacrificale posto al centro del rito. Ciascuna città doveva perciò contribuire con una diversa e attentamente graduata porzione di cibo («un certo numero di agnelli, di formaggi, una certa razione di latte»), mentre le porzioni di carne, prelevate, secondo una classificazione gerarchica, dal bue sacrificato, venivano distribuite a tutti i partecipanti. Data la sua importanza sociopolitica, la distribuzione della carne doveva essere scrupolosamente osservata, poiché ogni errore nell'assegnazione delle porzioni avrebbe costretto a ripetere l'intero rito, così come accadeva se qualcuno dei partecipanti ometteva di pregare per il benessere di tutto il popolo romano. Questa seconda infrazione avrebbe comportato una mancanza di solidarietà sociale; la prima, invece, un'offesa alla corretta gerarchia. Un caso simile si trova anche in uno dei sacrifici meglio documentati tra quelli celebrati dagli antichi popoli germanici, quello dei Senoni, come riferisce il capitolo 39 della *Germania* di Tacito:

> Essi dicono che i Senoni sono i più antichi e i più autorevoli degli Suebi. Questa opinione è confermata da una cerimonia religiosa dei tempi antichi. In un tempo fissato, tutto il popolo dello stesso sangue manda le sue delegazioni in un bosco che è consacrato dai simboli degli antenati e da un antico timore. I riti barbarici celebrano le orribili origini, attraverso lo smembramento di un uomo per il bene di tutti...
> La credenza comune ricorda [il pasto primordiale], come se da lì venisse l'origine della stirpe. C'è un dio sovrano di tutte le cose; gli altri sono inferiori e a lui sottomessi.
> La buona fortuna accompagna l'autorità dei Senoni. Gli Suebi abitano cento cantoni e costituiscono come un grande corpo: i Senoni si credono la testa di questo corpo.

Sulla logica e lo scopo di questo macabro rito, nel quale il pubblico smembramento di una vittima umana costituiva il momento fondamentale, possiamo proporre alcune osservazioni. In primo luogo esso veniva inteso come la ripetizione o riattualizzazione della

creazione e infatti, in quanto sacrificio che celebrava le «orribili origini» (*horrenda primordia*), veniva celebrato nello stesso luogo in cui si credeva che fossero le «origini della stirpe» (*initia gentis*). Questo non sorprende affatto, se si considerano i ben noti miti germanici che descrivono la creazione come il risultato dallo smembramento del corpo di un gigante primordiale da parte degli stessi dei (la narrazione più completa in *Gylfaginning* 6-8, di Snorri Sturluson). [Vedi *COSMOGONIA*, vol. 1]. In secondo luogo il sacrificio era celebrato per confermare la supremazia dei Senoni all'interno della confederazione degli Suebi, dei quali essi si consideravano i membri «più antichi e più autorevoli» (*vetustissimi nobilissimique*). Tale richiesta veniva espressa anche in termini concreti e corporei: i Senoni si consideravano la testa degli Suebi (*Sueborum caput*), una definizione che probabilmente non era soltanto metaforica, ma influenzava – e giustificava – i criteri della spartizione dei resti smembrati della vittima sacrificale.

Il tema della creazione come risultato di un atto primordiale di smembramento sacrificale è diffuso anche nell'India antica. Come riferisce un celebre testo:

> Quando divisero l'Uomo [Puruṣa], quanti pezzi prepararono?
> Come sono chiamati la sua bocca, le braccia, le cosce e i piedi?
> Il sacerdote fu la sua bocca, il guerriero fu fatto dalle sue braccia;
> Le sue cosce furono il comune cittadino, e il servo fu generato dai suoi piedi.
> La luna fu generata dalla sua mente; dai suoi occhi fu generato il sole;
> Dalla sua bocca, Indra e il fuoco; dal suo respiro fu generato il vento.
> Dal suo ombelico venne l'atmosfera; dalla sua testa il cielo fu avvolto insieme;
> Dai suoi piedi la terra, dalle sue orecchie i punti cardinali.
> Così gli dei fecero in modo che il mondo fosse creato.
> (*Ṛgveda* 10,90,11-14).

Il testo è particolarmente importante perché descrive la società e il cosmo come somiglianti, dal momento che entrambi sono stati formati con le membra del corpo della prima vittima sacrificale. Incontriamo dunque una serie di omologie tra la società e il corpo umano, dal quale le quattro classi differenziate e classificate – i sacerdoti (*brāhmaṇa*), i guerrieri (*kṣatriya*), i comuni cittadini (*vaiśya*) e i servi (*śūdra*) – derivano la loro rispettiva posizione gerarchica e le caratteristiche della loro attività (la parola, che è associata alla bocca; la forza delle armi, legata alle braccia; la produzione e la riproduzione, connessa alle cosce; e infine il continuo affrettarsi in giro per le commissioni, associato ai piedi). In modo simile, una seconda serie di omologie riferisce le parti del cosmo alle membra del corpo o alle facoltà intellettuali: la luna alla mente, il sole agli occhi, il vento al respiro, e così via. Inoltre gli elementi sociali e quelli cosmici sono implicitamente messi in correlazione tra loro attraverso la mediazione del corpo, poiché il cosmo – così come il corpo e la società – è organizzato in livelli verticali gerarchicamente disposti: il cielo (compresi i corpi celesti), l'atmosfera (nella quale è il vento) e infine la terra. Lo schema generale che ne deriva può essere rappresentato come viene indicato nella tavola 1.

SOCIALE	CORPOREO	COSMICO
	Regione superiore	
	testa	cielo
	bocca	fuoco
sacerdoti	occhi	sole
	mente	luna
	orecchie	punti cardinali
	Regione intermedia	
	braccia	
guerrieri	ombelico	atmosfera
	alito	vento
	Regione inferiore	
cittadini comuni	cosce	
servi	piedi	terra

TAVOLA 1. *Omologie cosmiche, sociali e corporee secondo Ṛgveda 10,90.*

La logica dello smembramento pone in questo caso la classe sacerdotale in rapporto con la materia celeste, così come fanno, per la loro autentica natura, la parola sacra e il fuoco rituale: i sacerdoti e il fuoco, infatti, hanno entrambi la loro origine dalla bocca (il fuoco è perciò il «divoratore» di ciò che è messo dentro di lui e il fuoco sacrificale viene chiamato la «bocca degli dei»). Le classi inferiori, invece, sono relegate nelle occupazioni più umili e mondane; i guerrieri occupano uno grado intermedio.

Il modello proposto da questo mito (e anche dalla pratica del sacrificio vedico) è quello di un cosmo «organico» e di una società «corporativa», le cui parti sono di norma unificate ma purtuttavia separabili, per cui la loro relazione gerarchica diventa pienamente evidente. La natura corporativa della società, inoltre, trova espressione anche nei ritmi del rito sacrificale.

Le osservazione di Lienhardt sul sacrificio dei Dinka risultano, ancora una volta, assai istruttive:

> Nel momento che precede immediatamente la morte dell'animale, quando l'ultimo grido raggiunge il suo acme sotto i colpi più vigorosi della lancia, coloro che assistono alla cerimonia risultano nel modo più evidente membri di un unico corpo indifferenziato, legati ad un fine comune. Dopo l'uccisione della vittima riemergono di nuovo i loro caratteri individuali, le loro diversità personali e familiari e le differenti rivendicazioni e i diritti legati al loro stato.
> Spiegando il ruolo del bestiame, ho accennato al fatto che i Dinka rappresentano l'unità e la diversità dei gruppi consanguinei nell'unità del toro o del bue e nella spartizione tradizionale della sua carne. Egualmente nel sacrificio, quando la vittima è ancora intera e viva, tutti coloro che partecipano alla cerimonia sono indifferenziati tra loro in quanto legati da un comune interesse per la vittima intera. Quando invece l'animale è ucciso, l'interesse allora si rivolge verso i diritti tradizionali dei diversi gruppi che partecipano alla divisione della sua carne... Il sacrificio implica così una nuova creazione dei fondamenti della vita corporativa locale, nel pieno senso delle parole. La vittima intera corrisponde alla solidale unità degli esseri umani nelle loro comuni relazioni col divino, mentre la divisione della carne corrisponde alle differenziazioni sociali dei gruppi che vi prendono parte.
>
> (Lienhardt, 1961, pp. 233s.).

Anche se non usa propriamente questi termini, Lienhardt descrive qui in maniera magistrale le fasi di aggregazione e di segmentazione che caratterizzano molti rituali. Come emerge chiaramente dal resoconto delle *Feriae Latinae* e del sacrificio dei Senoni, i singoli e i gruppi si riuniscono per celebrare un rito nel quale gradatamente abbandonano il loro senso di separata identità, arrivando a sentirsi parte di una più ampia totalità sociale, unita da vincoli di potere, di stato, di commensalità e/o di fine comune. Infine, al termine della cerimonia, questa totalità sociale si frantuma ancora una volta nelle sue parti costitutive, per essere di nuovo ricostituita in occasione del prossimo sacrificio. Come Lienhardt ha riconosciuto, il momento in cui termina la fase di aggregazione e comincia quella della segmentazione va posto nel momento in cui la vittima viene uccisa e la sua carne divisa.

La segmentazione sociale coincide così con lo smembramento sacrificale, mentre l'aggregazione corrisponde alla vittima intera. Quella vittima, come la società, contiene nel suo corpo la potenzialità di essere divisa in parti gerarchicamente differenziate, ma la sua vita dipende dalla conservazione dell'unità e dalla cooperazione delle parti all'interno di un tutto organico. I medesimi processi sono talora espressi in forma astratta, filosofica per esempio, come nel pensiero di Empedocle (V secolo a.C.), che descrive il cosmo intero come dominato da due principii contrapposti: la Discordia, che separa le cose e trova la sua più perfetta rappresentazione nello smembramento rituale (cfr. i frammenti B128, B137 e B20 nella raccolta di Diels-Kranz); e l'Amore, la forza che riunisce ciò che la Discordia ha separato. Le cose non sono troppo diverse quando si arriva ai celebri strumenti aristotelici: l'analisi (separare un intero nelle sue parti costitutive) e la sintesi (riunire le parti in un tutto organico). Con questi strumenti il pensiero viene smembrato e riunito di nuovo, proprio come avviene per il bue sacrificale. [Vedi *SACRIFICIO*].

BIBLIOGRAFIA

Un'importante raccolta di studi sul tema generale dello smembramento nel corso del sacrificio è C. Grottanelli, N.F. Parise e P.G. Solinas (curr.), *Sacrificio, organizzazione del cosmo, dinamica sociale*, in «Studi storici», 25 (1984), pp. 829-956. Altri studi sullo stesso argomento, a cura degli stessi studiosi, in *Sacrificio e società nel mondo antico*, Bari 1988. Di grande interesse sono anche gli studi compresi in M. Detienne e J.-P. Vernant (curr.), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris 1979 (trad. it. *La cucina del sacrificio in terra greca*, Torino 1982). Le discussioni sui materiali relativi ai Dinka si trovano in G. Lienhardt, *Divinity and Experience. The Religion of Dinka*, Oxford 1961. Sulle Feriae Latinae e le loro possibili connessioni con i miti di creazione, cfr. W. Burkert, *Caesar und Romulus-Quirinus*, in «Historia», 11 (1962), pp. 356-76; sui Senoni, cfr. L.L. Hammerich, *Horrenda Primordia. Zur 'Germania' c. 39*, in «Germanisch-Romanische Monatsschrift», 33 (1952), pp. 228-33; e A. Ebenbauer, *Ursprungsglaube, Herrschergott und Menschenopfer. Beobachtungen zum Semnonenkult (Germania, c. 39)*, in M. Mayrhofer et al. (curr.), *Antiquitates Indogermanicae. Gedenkschrift für Hermann Güntert*, Innsbruck 1974, pp. 233-49. Cfr. infine, in particolare, B. Lincoln, *Myth, Cosmos, and Society. Indo-European Themes of Creation and Destruction*, Cambridge/Mass. 1986.

BRUCE LINCOLN

T

TAMBURI SACRI. I tamburi sono strumenti che producono suono mediante il colpire, lo sfregare o il tirare una membrana tesa. L'uso religioso dei tamburi è storicamente e geograficamente esteso, ma in nessun modo universale. Essi mancano in modo vistoso in molte tradizioni liturgiche cristiane e islamiche, così come in varie religioni africane. La loro assenza dalle forme più antiche della musica religiosa di alcuni ben noti cacciatori-raccoglitori come i Pigmei africani e i San (Boscimani), gli Aborigeni australiani, i Väddas dello Sri Lanka e altri suggerisce che i tamburi non sono particolarmente arcaici o «primitivi», ma piuttosto sono associati con i sistemi culturali più tardi dell'agricoltura sedentaria e della civilizzazione urbana. Essi sono importanti sia nelle tradizioni locali che nelle «grandi» tradizioni religiose interculturali, colte.

I tamburi hanno un valore relativamente basso nelle tradizioni religiose del Vicino Oriente e dell'Europa, un po' di più in Asia orientale, in Oceania e nell'America precolombiana, e un grande valore e una varietà di usi nelle tradizioni sciamaniche dell'Asia meridionale, dell'Africa, dell'Asia centrale e circumpolari. Dove i tamburi sono usati, essi possono avere un considerevole valore simbolico o rituale: E. Manker (in Diószegi, 1968, p. 32) descrive come, quando i missionari cristiani bruciarono i tamburi degli sciamani saami (Lapponi), i Saami affermassero che i tamburi erano le loro bussole; come avrebbero potuto trovare la loro strada nel mondo senza di essi?

Descrizione. I tamburi appartengono alla classe organologica dei membranofoni, strumenti che producono suoni per mezzo di una membrana flessibile tesa (pelle, plastica, ecc.). Strumenti a forma di tamburi o suonati come tali, ma privi di membrane – i «slit drums» o «log drums» di molte aree tropicali, i «tamburi bronzei» dell'Asia sudorientale, i «tamburi d'acciaio» di Trinidad e così via, sono idiofoni o strumenti solidi. Altre etichette errate, come «tamburelli» (corretto solo per tamburi con telaio con campanelli) o «tam tam» (corruttela di un nome singalese/tamil per timpani a coppia), spesso sono stati indiscriminatamente applicati dagli Occidentali a tamburi non occidentali, in gran parte nello stesso modo in cui etichette come «stregoneria» e «vudu» sono stati ampiamente e in modo spregiativo applicati a religioni non occidentali.

I tamburi sono identificati dal numero delle membrane (da una a cinque), dalla composizione materiale (legno, terra/argilla, metallo, osso, ecc.), dalla forma del corpo (intelaiatura leggera, pentola dal fondo circolare, botti con i lati dritti cilindrici, incurvati, clessidra stretta in vita, ecc.) e da tecniche di suono (mani, bacchette, battagli sospesi), decorazioni e altre caratteristiche fisiche. Sebbene tali caratteristiche siano la base di descrizioni scientificamente accurate, le stesse tradizioni religiose spesso classificano e apprezzano i tamburi dal punto di vista di fattori meno tangibili ma più significativi religiosamente.

Simbolismo. I tamburi possono comportare un ampio raggio di valori simbolici, sia positivi sia negativi. Il simbolismo negativo meglio noto in Occidente, quello della sensualità e della licenziosità, è basato su associazioni specifico-culturali di tamburi, danza ritmica e abbandono sessuale. Poiché questo particolare simbolismo non è universale (per esempio, danza e sessualità possono essere viste come normali, religiosamente benefiche o senza rapporto con i tamburi), il simbolismo negativo della sensualità può essere più ra-

ro di qualunque altra associazione negativa. Un altro importante simbolismo è l'associazione dei tamburi con la contaminazione. Nell'Asia meridionale, per esempio, i tamburi sono stati talvolta considerati religiosamente contaminanti perché le mani di coloro che li toccano o li suonano devono venire in contatto con le pelli di animali macellati, o a causa di associazioni con esseri e forze potenti, pericolose; perciò, il costruire e il suonare i tamburi è stato limitato alle caste basse. L'associazione negativa dei tamburi col rumore e la confusione può essere meno ampia di quanto talvolta si presuma: per esempio, i tamburi erano inclusi solo in pochi rari, atipici casi nel complesso degli «Strumenti delle Tenebre» dell'Europa cristiana, descritti da Claude Lévi-Strauss in *Du miel aux cendres*, Paris 1966 (trad. it. *Dal miele alle ceneri*, Milano 1982, 2ª ed.). Le immagini cristiane e buddhiste dell'inferno con i peccatori imprigionati in tamburi acquistano almeno un qualcosa del loro impatto negativo dai demoni raffigurati mentre li percuotono.

Nella loro parte positiva, i tamburi possono essere associati con quasi ogni aspetto dell'esperienza religiosa, e possono anche loro stessi essere considerati divinità. Un solo comune complesso simbolico li collega con elementi di natura, biologia e cosmologia. Un tamburo può incarnare un *axis mundi* dell'albero o montagna cosmica nel suo corpo ligneo o terreno, la forza vitale di uno spirito utile nella forma dell'animale che fornisce la sua pelle, la voce del tuono o di un animale/spirito nel suo rumore, ed elementi di stili di vita di caccia o pastorali nei suoi manufatti, trattamenti e usi. Un altro complesso ampiamente simbolico deriva da rapporti sociali: i tamburi possono formare rapporti di «famiglia» con un altro tamburo o con esseri umani; gruppi di essi possono costituire gerarchie che sono parallele o comprese all'interno di gerarchie umane e divine; ed essi possono svolgere ruoli funzionali all'interno della società e del pantheon, che vanno dall'invocare le divinità a funzioni pratiche come le telecomunicazioni. I «tamburi reali» dell'Africa e dell'India meridionale antica erano parte del patrimonio, dei simboli e degli utensili della dignità regale, considerati così potenti e importanti in alcuni casi che sarebbe più appropriato parlare del re come simbolo dei tamburi reali che il contrario. Il modello della proclamazione reale e divina è spesso centrale per il simbolismo religioso dei tamburi, siano o meno usati realmente per scopo di comunicazione o musicale. Dove la connessione simbolica di tamburi, danza e sessualità esiste, essa può diventare un simbolo positivo del divertimento divino e dei piaceri celesti, con danze di corte e di villaggio che servono da modelli per le loro controparti divine o sono in sacramentale partecipazione con esse.

Dovrebbe essere sottolineato che il simbolismo dei tamburi non tollera alcuna ipotesi unitaria di un simbolismo sessuale universale. I tamburi possono essere visti come femminili per il loro corpo concavo e la pelle sottile; come maschili per il loro suono invadente e le bacchette rigide o la tensione della mano richieste per suonarli; o come neutri, androgini, o simbolici di un'unione sessuale per qualcuna di queste o per altre ragioni. I timpani a coppia di tono alto/basso dell'Asia sono spesso considerati maschio/femmina; ma se basso è «maschio» in una cultura, è probabile che sia «femmina» in una cultura vicina. I gruppi di tamburi multiottavi delle religioni di possessione dell'Africa occidentale e afroamericane sono visti spesso come «famiglie», con il tamburo più largo e basso che svolge il ruolo di «madre», e con contrasti primari tracciati attraverso linee generazionali piuttosto che sessuali. Come per la maggior parte degli strumenti, i tamburi sono suonati più diffusamente da uomini che da donne; ma quasi per ogni caso di tradizione o pratica di tamburi orientata mascolinamente, si può trovare da qualche parte un corrispondente esempio femminilmente orientato, occasionalmente anche nella stessa cultura o tradizione religiosa.

Uso religioso. I tamburi possono essere esclusi da usi religiosi, usati secondariamente per segnare i confini temporali, spaziali o strutturali delle occasioni religiose, o possono essere integrati in modi positivi, essenziali nel pensiero e negli adempimenti religiosi. Se essi sono usati in modo religioso, il loro ruolo solitamente è musicale; ma talvolta essi funzionano invece da dispositivi di segnale o di comunicazione, come silenziosi oggetti o offerte di culto, o in altre possibilità. I tamburi possono avere o no uno speciale status religioso a paragone con altri strumenti musicali. Per esempio, molte tradizioni islamiche escludono equamente tutti gli strumenti dai riti religiosi. Alcune tradizioni cristiane hanno ammesso altri strumenti escludendo però i tamburi. Molte tradizioni africane e dell'Asia meridionale assegnano ruoli e uno status speciali a una grande varietà di tamburi. Nella maggior parte dell'Asia centrale e settentrionale, i tamburi furono il primo nucleo del rito, mentre altri strumenti venivano usati per la musica secolare. In genere, le grandi tradizioni religiose interculturali originarie del Vicino Oriente hanno mostrato più ostilità o indifferenza per i tamburi di quante non ne abbiano altre; ma in conclusione questo può essere dovuto tanto alla mancanza della primitiva ampia distribuzione e importanza musicale dei tamburi nella zona quanto a fattori religiosi.

Il vasto raggio di valutazioni e usi religiosi dei tamburi può essere suggerito da qualche esempio specifico.

Tradizione africana e afro-americana. Sebbene le immagini di un «continente nero» pieno di tamburi coercitivamente pulsanti, ossessivamente onnipresenti, con dottori e simili stereotipi coloniali del missionario nella pentola dei cannibali siano in parte svanite nel periodo dopo l'indipendenza (dal 1950 in poi), la prospettiva panafricana ideale di molti scrittori continua a mascherare una gamma di diversità culturale, religiosa e musicale tanto grande quanto quella che si trova in Europa o in Asia. L'uso di tamburi nelle religioni africane è un esempio tipico di queste diversità, con casi che vanno dai tamburi che svolgono ruoli religiosi centrali, essenziali alla loro totale assenza in una tradizione religiosa.

Colin Turnbull, in *The Forest People* (New York 1961) e *Wayward Servants* (New York 1965), trovò che i tamburi usati occasionalmente dai Pigmei Mbuti erano una tarda introduzione derivata dai contatti con villaggi sedentari di non Pigmei. A causa della loro costruzione essenzialmente lignea i tamburi non erano adatti al tradizionale stile di vita nomade basato sulla raccolta degli Mbuti e ai loro riti religiosi e questa circostanza vale anche per altri cacciatori-raccoglitori che conducevano una vita nomade senza l'assistenza di animali da tiro. Anche i pastori Fulbe, distribuiti quasi in tutta la zona di confine subsahariana, adottarono i tamburi solo in contesti cerimoniali derivanti da contatti culturali con i vicini popoli di agricoltori sedentari come gli Hausa. I popoli agricoltori, a loro volta, non avevano necessità di dare ai tamburi un ruolo significativo nella religione: Maraire (s.d.) riferisce che gli Shona dello Zimbabwe danno un valore e una funzione altamente religiosa all'idiofono pizzicato *mbira* usato nei riti di possessione Bira, mentre considerano i tamburi e la loro musica appropriati in contesti meno sacri diretti alla socializzazione e al divertimento. In ultima analisi, né la razza, né il luogo di residenza, né l'adattamento ecologico sono un indice preciso dell'importanza o della non importanza dei tamburi nella musica e nella religione africane.

In opposizione a questo sfondo di diversità, di fatti contrastanti cosparsi di significativi spazi bianchi dove non se ne trova alcun uso, il modello dell'uso di tamburi nelle religioni africane emerge chiaramente come uno dei più notevolmente ricchi religiosamente e artisticamente. In alcuni casi, i tamburi e il rito sono così strettamente associati tra loro che lo stesso termine può essere usato per riferirsi ad entrambi (Turner, 1968, p. 15). Se i tamburi non sono universalmente presenti, tuttavia essi si trovano in tutto il continente quasi in ogni forma fisica possibile (accanto a quelli menzionati sopra, sono assai diffuse varietà a forma sferica, conica, cilindroconica e dotati di sostegno), funzione musicale, valore e applicazione religiosa. I tamburi si possono trovare in ogni posizione e ruolo da quello di accessori secondari che segnano l'inizio delle cerimonie a quello di esseri spirituali di diritto chiamati alla vita mediante invocazioni e riti, custoditi da preti e accoliti e conservati, invisibili ad occhi profani, in sacre dimore. Essi sono così diffusi e importanti che anche le tradizioni religiose di origine vicino orientale – quelle degli Ebrei Falasha e dei cristiani copti dell'Etiopia, come anche dei sufi islamici – superano le riserve diffuse tra branche non africane delle loro rispettive tradizioni religiose con lo scopo di ottenere un qualche rullo di tamburo liturgico da parte di membri del culto, di capi o di preti. Frequentemente, comunque, il rullo di tamburo è meno esteso ed elaborato di quello usato nelle vicine tradizioni religiose di origine africana locale. I timpani a coppia certamente si diffondono con le conquiste e le conversioni islamiche. Il loro uso rituale più diffuso, comunque, è nelle cerimonie di stato più che nel culto islamico.

Sebbene solo un'ampia lettura della letteratura etnografica, religiosa ed etnomusicale potrebbe dare un significato adeguato degli usi religiosi dei tamburi africani, vale la pena di menzionare alcuni esempi di ampio interesse.

Tamburi parlanti. Gli ampiamente ricordati «tamburi parlanti» che trasmettono messaggi verbali mediante il suono di riassunti tonali e ritmici di frasi stilizzate sono frequentemente «slit drums» (cioè canne di legno a percussione) o xilofoni più che tamburi veri e propri con membrane; ma i tamburi possono essere usati anche per comunicare, come nel caso degli *atumpan*, un gruppo di due tamburi, del Ghana o dei tamburi a forma di clessidra a tensione diversa diffusi nell'Africa occidentale. La maggior parte dei casi registrati di uso religioso comporta avvisi e comunicazioni tra membri del culto (per esempio, per invitare gli ospiti a una cerimonia di iniziazione), una applicazione marginale talvolta combinata o alternata con la pratica diffusa di usare i tamburi per accompagnare la danza religiosa. Comunque, ci sono anche delle descrizioni (per esempio, tra gli Ewe e gli Yoruba) di «tamburi parlanti» usati per la comunicazione diretta con dei o spiriti, che trasmettono i messaggi sotto forma di invocazioni o preghiere – una funzione di evidente centralità religiosa e di importanza più grande dell'avviso e del segnale.

Tamburi reali. Una funzione caratteristica in modo speciale, meglio documentata nell'Africa orientale ma ricorrente anche in altre zone, è l'uso dei tamburi come emblemi regali o regalia, una funzione religiosa in

quanto esso di solito si riferisce a concetti e culti di dignità regale sacra. I tamburi possono essere spiriti o antenati personalizzati o conduttori di potere; in entrambi i casi, essi sono emblemi sacralizzanti e legittimanti del governo regale e come tali ricevono onore, offerte e attenzione rituale che possono essere più grandi di quelli accordati allo stesso re. I tamburi reali sono il primo esempio di tamburi che possono essere manufatti religiosi senza necessariamente essere anche strumenti musicali: alcuni tamburi reali non sono mai stati usati, e alcuni possono esistere solamente su un piano divino, invisibili per tutti tranne che per gli stessi dei (Lois A.M. Anderson, s.d.). Altri tamburi reali possono avere un'ampia gamma di usi musicali mentre godono ancora di uno status rituale più elevato di quello delle loro controparti profane; era questo il caso dell'*entenga*, un complesso di tamburi in sintonia della corte del Buganda. Spesso, come per i tamburi reali del Buganda e del Rwanda, esistevano vari gruppi, ognuno dei quali con un proprio tipo e grado di funzione religiosa, politica e musicale. Il suonare e/o il servizio sacerdotale dei tamburi reali potrebbe essere ristretto ai membri maschili sia della tradizionale classe nobile sia di quella lavoratrice. Come era anche il caso dei tamburi sacri dell'India meridionale antica, alcuni tamburi reali africani furono i recipienti di sacrifici rituali sanguinari.

Possessione. I tamburi possono non essere usati per niente nei culti di possessione (cfr. gli Shona Bira, menzionati sopra). Ma la loro importanza nelle zone dell'Africa occidentale utilizzate dalla tratta degli schiavi portò al loro uso nelle religioni di possessione afro-americane come il Vudu haitiano, il Candomblé brasiliano, il Lucumi cubano, la religione Shango di Trinidad e altre. In armonia con le loro origini africano-occidentali, queste religioni usano i tamburi in «famiglie» intergenerazionali di tre o più per accompagnare rituali e danze di possessione di spiriti. C'è stata qualche controversia come quella se il suono dei tamburi realmente «causi» o produca la possessione, cioè, se i suoi effetti siano meglio compresi in termini fisiologici o in quelli culturali e religiosi.

Ritmo e tempo. La varietà musicale del rullo di tamburo religioso africano si estende dai modelli austeri di colpi singoli ampiamente spaziati usati dagli Ebrei Falasha agli elaborati poliritmi (un ritmo suonato simultaneamente ad uno o più ritmi contrastanti) del complesso e irresistibile genere che la maggior parte degli ascoltatori associa agli stili africani. Il problema di possibili relazioni concettuali tra ritmo musicale e tempo cosmologico/calendariale è stato sollevato da Alan P. Merriam nel suo articolo *African Musical Rhythm and Concepts of Time-Reckoning* (in Thomas Noblitt, cur., *Music East and West*, New York 1981, pp. 123-41) e da altri. Il punto irrisolto è se la percezione da parte di osservatori esterni del «tempo» e della ciclicità nella musica africana (o del loro essere qualificati come tali nelle lingue europee) corrisponda significativamente alle concezioni africane, data l'apparente mancanza nelle lingue africane di un ambito «tempo» che si estende alle categorie musicali. J.H. Kwabena Nketia (s.d.) ha suggerito che la musica stessa potrebbe costituire un sistema di concettualizzazione extralinguistico, complementare. Potremmo ipotizzare che il ritmo musicale sia uno dei fondamentali modi umani di percepire e concettualizzare il tempo, se lessicalmente qualificato come tale. Se così fosse, l'apparente «poliritmo» di settimane di mercato di diversa durata simultanee nell'Africa occidentale può avere in comune con i poliritmi musicali una sottintesa unità concettuale. D'altro canto, potremmo ugualmente ipotizzare che i poliritmi musicali derivino almeno in parte dalla proliferazione di «famiglie» di tamburi concettualmente multigenerazionali che ripetono concetti socio-religiosi di parentele antenato-discendente. Mentre gli orientamenti della ricerca durante la maggior parte del XX secolo si sono gradualmente allontanati dal considerare tali ampi problemi, favorendo una visione della musica come un'«arte» autonoma intellegibile solo in termini di princìpî acustico-strutturali peculiari di per sé, nuovi modi di affrontare la questione nelle decadi finali del secolo suggeriscono un crescente interesse per le basi concettuali degli stretti legami tra musica e religione che sono così evidenti nella credenza e nell'esecuzione africane.

Buddhismo. Le tradizioni buddhiste condividono una comune valutazione simbolica dei tamburi ma differiscono di molto negli schemi di uso. L'atto della proclamazione dell'insegnamento buddhista è tradizionalmente noto come «suonando il tamburo del Dharma», o per l'affermazione del Śākyamuni Buddha (circa 560-480 a.C.) dopo la sua illuminazione che egli avrebbe suonato il «tamburo dell'immortalità» (*amatadundubhiḥ*), o per un editto dell'imperatore indiano Aśoka (232 a.C.) che «il suono del tamburo di guerra [*bherighosa*] è adesso diventato il suono del *dharma* [*dharmaghosa*]». Sia i *dundubhiḥ* sia i *bherī* erano tamburi reali/militari. Forse per l'origine del Buddha dalla casta *kṣatriya* (guerriero/principe), il simbolismo del tamburo buddhista si basa saldamente sui concetti dell'autorità reale e dell'invincibilità. Il suono del tamburo arriva ovunque, riempie la terra e il cielo; esso è chiaro e inconfondibile; e non può essere ignorato o sopraffatto da suoni minori. Queste sono tutte caratteristiche sia degli stessi tamburi reali sia dell'insegnamento proclamato dal Buddha.

L'uso dei tamburi nel rito buddhista, derivato dal culto dello stupa (montagnola/reliquiario) sanzionato nel *Mahāparinibbana Sutta*, viene datato alla morte del Buddha (circa 480 a.C.). Essi sono ritratti sulle ringhiere dello stupa in sculture a rilievo del periodo I secolo a.C.-I secolo d.C. Nel Buddhismo indiano fino quasi all'inizio del II millennio d.C., i tamburi svolsero la funzione di elaborare e ornare il ciclo ritmico *tāla* descritto a grandi linee dai cembali, secondo la pratica musicale indiana tipica del tempo. Notazioni scritte per tamburi furono introdotte prima della metà dell'VIII secolo d.C.

Sri Lanka. La pratica moderna varia con le tradizioni e le culture. Generalmente il Buddhismo Theravāda limita l'uso degli strumenti ai laici, mentre le tradizioni Mahāyāna e Vajrayāna permettono anche ai monaci di suonarli. Nello Sri Lanka odierno il Buddhismo Theravāda esiste in unione con una varietà di culti *yakkha* (uno spirito locale) indigeni i cui preti sono ereditariamente suonatori-danzatori di bassa casta che usano le loro abilità rituali e artistiche per controllare una varietà di forze potenti. Proprio come i loro dei sono ammessi nel pantheon buddhista con un ruolo subordinato, così anche i loro strumenti e le loro prestazioni occupano un ruolo subordinato, periferico in alcune cerimonie buddhiste.

Due tipi di tamburi, il *dawula* (tamburo cilindrico) e il *tammätamma* (timpani a coppia), svolgono un ruolo più centrale nel culto buddhista ortodosso degli stupa e di altri tipi di *cetiya* (reliquie), nel *pañcavādya*, o musica strumentale pentatonica che può farsi risalire ai primi secoli del Buddhismo indiano. I tamburi suonano una musica propizia basata su modelli di rullo convenzionalmente associati al Buddha, ad atti di offerta e a processioni e così via. I suonatori sono della stessa casta e spesso sono le stesse persone che servono come preti delle religioni *yakkha*. Anche il tamburo principale del culto *yakkha*, il *gäta bere*, tamburo a cilindro, occupa un posto importante nei riti buddhisti come *mangulbere* o «tamburo propizio». Nel principale tempio buddhista di Kandy, anche specialisti di alta casta suonano il tamburo clessidra *udäkki* per accompagnare i canti segreti di preghiera nel santuario più interno.

Nepal. Nel Buddhismo Vajrayāna dei Newar del Nepal, i tamburi occupano ruoli rituali sia più diversi sia più centrali. In modo simile al Buddhismo Theravāda comprende l'uso di timpani a coppia nell'offrire musica pentatonica e l'adozione di tamburi dai culti locali, come i tamburi a forma di cilindro ornati con corna di ariete (*yakkakhiṃ*), che incarnano il dio indigeno della danza (Nasadyaḥ) e che accompagnano alcune danze con contenuti buddhisti. Tamburi particolari sono assegnati a caste specifiche, dal piccolo tamburo a forma di cilindro (*naykhiṃ*) dei macellai ai tamburi a forma di cilindro deificati (*damaḥkhiṃ*), decorati con le maschere delle divinità che incarnano e suonati dalle caste più alte dei preti del Buddhismo tantrico. In processione i contadini suonano il *dhimay*, che è ricavato dalla sezione irregolarmente a forma di croce di un tronco d'albero. Essi e la casta dei lavoratori del frantoio suonano il tamburo a forma di cilindro *mākhiṃ* per accompagnare i canti di preghiera nei templi buddhisti. I preti Vajrācārya accompagnano alcuni dei loro canti tantrici *cārya* e alcune delle loro danze con il *kwotah*, un gruppo di tamburi a tre pelli derivato dall'unione di un grande tamburo cilindrico orizzontale e di uno piccolo verticale. Il tamburo diventa l'incarnazione sia del dio della danza sia del Buddha Vajrasattva durante l'esecuzione, ed esso suona composizioni musicalmente strutturate e annotate di sillabe *mantra* che evocano la presenza del Buddha e degli dei. Il suonare, il cantare e il ballare, insieme con la meditazione, diventano i mezzi tecnici che generano il *maṇḍala* del Buddha nei corpi, nelle voci e nelle menti degli esecutori.

Asia centrale e orientale. Al di fuori della patria dell'Asia meridionale del Buddhismo, i tamburi perdono le loro associazioni con le caste e parte della loro importanza musicale pratica, mentre mantengono il loro valore simbolico. Nel Vajrayāna tibetano, il tamburo a due pelli con intelaiatura (*rnga*) è usato sia nelle esecuzioni vocali sia in quelle strumentali, ma in un ruolo di supporto ai cembali, che dànno una struttura musicale primaria basata su elaborate sequenze matematiche. Il tamburo a clessidra fatto con due crani umani (sanscrito *kāpāla-ḍamaru*), adottato dalla tradizione yogica indiana *Kāpālika*, è anch'esso ampiamente subordinato, essendo spesso sostituito da un tamburo ligneo simile. Tuttavia, tali tamburi incarnano simbolicamente l'intera gamma dei concetti e degli insegnamenti buddhisti e godono della più grande importanza pratica nelle tradizioni specializzate della meditazione rituale. Nel Buddhismo Mahāyāna dell'Asia orientale, i tamburi vengono usati spesso, insieme a un assortimento di idiofoni metallici e lignei, per delimitare le suddivisioni delle strutture musicali. Le pratiche buddhiste giapponesi spaziano dall'elaborato rullio dei tamburi nei templi Zen ad un uso notevolmente ridotto in tradizioni come il Buzan-ha Shingi Shingon, in cui gli idiofoni come anche i *mokugyō* lignei a forma di pesce suonano schemi di ritmi che accompagnano canti liturgici. Alcune tradizioni dànno ai tamburi un ruolo pratico per eguagliare il loro valore simbolico, come nella scuola Nichiren di monaci pacifisti Nihonzan Myōhonji che passeggiano salmodiando e battendo un piccolo tam-

buro con una sola pelle, letteralmente «suonando il tamburo del Dharma» per attirare l'attenzione sui loro insegnamenti buddhisti e il loro modo di vita.

Sciamanismo. Nello sciamanismo «classico» dell'Asia interna e settentrionale, i tamburi svolgono ruoli centrali nelle credenze e nelle pratiche religiose. Il tamburo è il mezzo religioso primario dello sciamano per attirare dei o spiriti soccorritori, per ammansirli o incitarli all'azione, e per portare lo sciamano lontano in voli spirituali verso regni celesti o nel mondo dei morti. Il tamburo stesso è parte del pantheon dello sciamano, uno spirito soccorritore vivente o un destriero teriomorfo come un cavallo o un cervo. Esso può servire come oggetto o come agente di atti religiosi, essendo riferito a riti del ciclo della vita, come quelli eseguiti per gli esseri umani, dalla sua «nascita» alla sua «morte», come anche a cerimonie cicliche o occasionali incoraggiandolo o esortandolo a svolgere la sua funzione di aiuto. Esso può anche servire allo sciamano come mezzo per scopi rituali specializzati, come nelle cerimonie di divinazione per mezzo del tamburo in cui la pelle voltata verso l'alto del tamburo è disseminata di piccoli granelli che si muovono intorno mediante la vibrazione simpatetica quando un secondo tamburo è suonato vicino (o, se il tamburo ha due lati che suonano, quando è colpito il secondo lato) per formare modelli divinatori sulla pelle del tamburo. Il tipo di tamburo usato può indicare la condizione dello sciamano in una gerarchia scalare di gradi di iniziazione. In contrasto con molte tradizioni religiose sui tamburi, il rullio sciamanico è frequentemente eseguito da donne, come anche sono ampiamente diffuse le donne sciamano.

Il tamburo dello sciamano è solitamente un tamburo con un'intelaiatura leggera con un corpo ligneo circolare o ellissoidale e una pelle, suonato con un bastoncino. Pezzetti di metallo tintinnanti o campane possono essere montati sul o dentro il tamburo, o indossati separatamente sul costume dello sciamano. Il costruire un tamburo riassume una ricerca cosmologica primordiale, come in questo canto della tradizione Bon tibetana:

> Se cerco un tamburo, dove lo cerco?
> Lo cerco nelle quattro direzioni, e in mezzo all'otto;
> Sul Picco delle Montagne, nel centro del mondo,
> Là c'è un albero che cresce;
> È cresciuto un albero del sandalo vigorosamente.
> Ora, avendone tagliato un ramo,
> Piegandolo, piegandolo, forzandolo in un cerchio arrotolato,
> Conoscendo il modo, tagliato con una lama d'ascia,
> Coperto con la pelle di un'antilope nera,
> Questo sorprendente tamburo, questo tamburo «swastika-circle»,
> Attaccato insieme con sforzo, con la pressione di un tendine
> Ha un suono miracoloso, melodioso, dolce, pieno di significato:
> Colpito, è colpito nell'alto dei cieli;
> Suona, suona dal picco della montagna del mondo;
> Il regno dei demoni trema: *Shig shig*!
> Quando batto sul grande tamburo, allora
> Anche tutto l'oceano, agitato, si annuvola con fango;
> Il massiccio Picco delle Montagne, scosso, è gettato giù;
> I figli del serpente d'acqua sono turbati nelle loro menti;
> *E ma*! Quanto è grande questa meraviglia superiore a tutte le altre!

Il sentimento di maestria gioiosa espressa qui è il risultato degli spiriti, chiamati e soggiogati dal tamburo, che entrano nel corpo del suonatore e che si fondono in una singola identità sotto il suo controllo. I racconti etnografici siberiani raramente sono a sufficienza dettagliati per mostrare esattamente quale ruolo svolga il rullio del tamburo in questo corso degli eventi, ma il processo è abbastanza chiaro per le tradizioni sciamaniche himalayane su riferite. Lo sciamano inizia rullando a velocità moderata in uno schema ritmico staccato cantando un'invocazione del «primo sciamano»; poi cambia in un ritmo leggermente più lento, costante, mentre esegue un canto d'invito agli spiriti che verranno ad aiutare nel rito. Appena avverte l'avvicinarsi degli spiriti, il suo corpo comincia ad agitarsi, risuonano i campanelli metallici sul suo costume o nel tamburo, e i colpi si fanno più forti. Il rullio diventa irregolare, improvvisamente si rompe in piccoli periodi in cui il tamburo è muto, e solo il suono dei campanelli agitati porta avanti lo slancio emozionale dell'esecuzione. Il canto è frammischiato ad effetti vocali speciali: cantando nella pelle del tamburo, borbottando, fischiando, sternutendo e alterando i toni di voce. Questi eventi sono segni dell'entrata dello spirito nel corpo del suonatore, e della lotta per il controllo tra lui e lo spirito. Quando lo sciamano rivendica il possesso sullo spirito, il tamburo rientra con un colpo rapido, sicuro, lo sciamano inizia un canto di preghiera agli spiriti soccorritori, ed è aperta la strada alle successive fasi rituali del danzare, del viaggiare nel mondo degli spiriti, del fare diagnosi, della divinazione, del guarire o di qualunque cosa sia richiesta dal rito.

La combinazione di elevata emozione e di uso del tamburo per convocare e controllare gli spiriti, evidente sia nei canti sciamanici, come citato sopra, sia negli eventi reali del rito, è caratteristico di tutto lo spazio geografico dello sciamanismo asiatico. L'uso del tamburo come di un «destriero» per un volo nel mondo spirituale è un fenomeno più limitato. Mircea Eliade (1951) sostiene che il volo estatico è il centro storico e religioso del complesso sciamanico, e che quelle tradi-

zioni che ne sono prive rappresentano una fase degenerata; io sostengo in *Musical Flight in Tibet* (nella rivista «Asian Music», 5, 1974, pp. 3-44) che la pratica del rullo di tamburi per attirare i docili spiriti teriomorfici sia una trasformazione religiosa del diffuso uso della musica da parte di cacciatori e pastori asiatici per attirare e controllare gli animali, e che l'ideologia del volo spirituale sia una sovrapposizione più tarda e più localizzata sulla base concettuale dello sciamano come cacciatore-pastore spirituale. In alcune tradizioni religiose esterne all'area asiatica/circumpolare «classica», ampie somiglianze nell'ideologia e nella pratica sembrano giustificare l'estensione comparativa del termine *sciamano* (originariamente del linguaggio dei Tungusi della Siberia); alcune di queste tradizioni (per esempio, i Mapuche del Cile) usano i tamburi in modi simili a quelli degli sciamani asiatici, mentre molte tradizioni «sciamaniche» dell'America latina usano droghe allucinogene e/o sonagli la cui condizione simbolica e funzionale è così strettamente corrispondente a quella del tamburo dello sciamano da suggerire che siano dei sostituti locali dello stesso.

Altre tradizioni. I tamburi hanno avuto un uso religioso in ogni continente abitato, sebbene nell'Australia aborigena essi fossero caratteristici solo delle zone costiere di contatto con le culture melanesiane. Essi sono stati usati durante gran parte della storia umana e hanno trovato un posto nelle religioni delle antiche civiltà sia del Vecchio che del Nuovo Mondo.

Vicino Oriente e Mediterraneo. i tamburi apparvero piuttosto tardi in Mesopotamia. Idiofoni a battaglio apparvero nell'oggetto d'artigianato dei periodi Meslim e Ur I (circa XXVIII-XXIV secolo a.C.). I tamburi da soli cominciano ad apparire nelle descrizioni pittoriche di danze rituali nel periodo neosumerico (XXII-XIX secolo a.C.). Tamburi con intelaiatura (*adapa*?, *balag*?) esistevano in misure che andavano dalle varietà estremamente larghe suonate da due uomini fino ai piccoli tipi che si tenevano in mano portati dai danzatori; questi ultimi sicuramente si diffusero in Egitto (XVI-XI secolo a.C.), Israele (*tof*, menzionato nell'*Esodo*, nei *Salmi*, ecc.), Grecia (*tympanon*, VI-V secolo a.C.), Roma (*tympanum*, circa 200 a.C.) e infine in tutto il Vicino Oriente, dove è ancora diffuso col nome arabo di *daff*.

Nel paese dei Sumeri, i tamburi erano ideograficamente legati al dio Enki e tramite l'attenzione rituale e simbolica per le loro pelli, al toro, simbolo di forza sacra. Il piccolo tamburo con intelaiatura cominciò ad essere associato (circa 200 a.C.) con le suonatrici e la baldoria e ha generalmente mantenuto queste associazioni nel suo spazio geografico e storico. Anche oggi esso è largamente suonato dalle donne durante i matrimoni. In Israele il tamburo con piccola intelaiatura fu escluso dal rituale del Tempio. Altri tamburi possono essere stati impiegati fino alla messa al bando della musica strumentale susseguente alla distruzione del Tempio nel 70 d.C. Il tamburo con piccola intelaiatura fu associato in Egitto con la dea Iside e in Grecia con i culti dell'importata Cibele e del nativo Dioniso. Infine esso comparve a Roma mediante queste tre religioni «orgiastiche».

Le associazioni cultuali con la danza e la licenza sessuale hanno contribuito a formare l'atteggiamento ebraico-cristiano nei confronti dei tamburi fino ad oggi, ma non possono essere completamente responsabili della successiva esclusione dei tamburi dalle liturgie ebraica, cristiana e islamica. Infatti, tali associazioni furono applicate ad un solo tipo di tamburo (il tamburo con piccola intelaiatura); ma questo accadde, forse significativamente, in un'area dove pochi tipi erano considerati come più «rispettabili» alternative liturgiche.

I tamburi cilindrici, a forma di globo o «footed», e pochi altri tipi erano noti nella terra dei Sumeri e in Egitto. In Israele, Grecia e Roma i tamburi con intelaiatura possono essere stati i soli tamburi accessibili. Non ci sono testimonianze di tradizioni musicalmente importanti o di elaborate tradizioni ritmiche che possano aver stimolato l'importazione o l'invenzione di altri tipi. Anche il tamburo forse più caratteristico del Vicino Oriente, il timpano a coppie, non comparve fino all'inizio del II millennio d.C.

Ad ogni modo, vediamo la scomparsa dei tamburi e di altri strumenti dalla liturgia ebraica nel I secolo d.C., dopo la distruzione del Tempio e il sorgere della tradizione sinagogale meno ritualistica. Il Cristianesimo, forse solo seguendo l'esempio della sua tradizione e cultura madre, sembrò rispecchiare la sinagoga nelle sue pratiche musicali esclusivamente vocali. L'Islamismo, da parte sua, escluse i tamburi, gli strumenti e la «musica» dal suo culto, che tuttavia venne ad includere «letture» melodicamente salmodiate dal Corano e dalla poesia religiosa; queste a loro volta alla fine vennero a comprendere un possibile accompagnamento ritmico con i tamburi, anche con tamburo a intelaiatura un tempo sospetto. Dall'inizio del II millennio d.C. il movimento sufi cominciò a svilupparsi, portando a tradizioni rituali che usano i tamburi insieme con altri strumenti per accompagnare la danza ispirata. I tamburi sarebbero lo stesso gradualmente rientrati nella musica religiosa cristiana mediante l'influenza delle tradizioni della musica popolare, militare e artistica europea.

India e Cina. La testimonianza testuale indica la presenza dei tamburi in India e in Cina almeno dal II mil-

lennio a.C.; è probabile che essi siano considerevolmente più antichi in entrambe le zone. C'è qualche testimonianza dell'uso dei tamburi nella civiltà della valle dell'Indo del III millennio a.C. I più antichi testi sacri indiani, i Veda, sembrano considerare i tamburi come strumenti originariamente militari usati dalle tribù indoeuropee dell'Asia centrale che migrarono in India poco dopo la metà del terzo millennio. La letteratura tamil più tarda (India meridionale), che può riflettere una cultura molto più antica, descrive un culto dei sacri tamburi reali, reminiscenza delle tradizioni africane, compresi il sacrificio e l'attenzione rituale da parte dei preti, che furono messi da parte a causa della loro associazione con esseri potenti, pericolosi. Tali culti possono aver fornito la spinta iniziale che portò al definitivo alto valore religioso dei tamburi nell'Induismo.

Un altro stimolo fu dato dal declino del rito sacrificale vedico e dalla sua sostituzione con l'esecuzione delle offerte *pūjā*, uno sviluppo particolarmente sottolineato nelle tradizioni buddhiste, dove troviamo la prima testimonianza della *pūjā* musicale. Le tradizioni induiste sono simili alle loro controparti buddhiste in varietà e ricchezza, incorporando la musica dei tamburi ad ogni livello; e uno dei tre supremi dei postvedici, Śiva, è identificato col tamburo *ḍamaru* a forma di clessidra, che egli suona per accompagnare la propria danza cosmica. I ritmi elaborati del rullio di tamburo indiano erano, almeno fino alla crescita del dominio islamico nel II millennio d.C., parte di una tradizione che era inseparabilmente sia esecuzione estetica sia offerta religiosa, sia induista sia buddhista o giainista, e quindi una riflessione sugli stessi ideali di individualità complessa e sfaccettata che appare nei pantheon e nelle pratiche rituali indiane.

In Cina, per contrasto, i tamburi e la loro musica erano una componente equilibrata sia di una struttura musicale attentamente orchestrata sia della struttura cosmica elementare che incarnava. I tamburi erano parte di un sistema ideale di *pa yin* o «otto suoni» rappresentato dai nomi degli otto materiali caratteristici con cui erano costruiti gli strumenti: metallo, pietra, seta, bambù, legno, pelle, zucca vuota e terra. Ogni gruppo di strumenti corrispondente a questi materiali corrisponde a sua volta a un punto cardinale della bussola, a una stagione dell'anno, a un elemento o fenomeno naturale, e ad altri fenomeni cosmologici. I tamburi sono classificati secondo il loro materiale costitutivo più caratteristico, la pelle, e corrispondono al nord, all'inverno e all'acqua. Nella musica cerimoniale confuciana, essi svolgono una parte musicale che è lenta e semplice in termini di tecnica e di densità ritmica ma che, con gli altri strumenti dell'insieme, è parte di un tutto controllato, attentamente regolato e bilanciato. Tamburi a botte, alcuni molto larghi, sono i tipi usati più caratteristici.

Le Americhe e l'Oceania. Le civiltà del Nuovo Mondo, come le loro controparti del Vecchio Mondo, fecero uso di tamburi. Le applicazioni rituali comprendevano sacrifici che talvolta coinvolgevano vittime umane le cui pelli, almeno tra gli Inca, venivano usate come pelle dei tamburi. Comunque, testimonianze riguardanti almeno un «tamburo» usato in riti sacrificali sono il risultato di un'identificazione errata: il *teponaztli* azteco era uno «slit drum», o una canna a percussione di legno, più che un membranofono.

Il tamburo più ampiamente usato nella musica e nel rito americani è il tamburo con intelaiatura, la forma, l'ideologia e l'uso del quale in molte zone mostrano corrispondenze generali con quelli del tamburo dello sciamano asiatico. In aggiunta al loro uso sciamanico, i tamburi con intelaiatura furono utilizzati in un'ampia varietà di contesti religiosi locali; tra gli esempi più noti ci sono la Danza del Sole e la Danza di Guerra delle Grandi Pianure, come anche la Danza degli Spiriti del tardo XIX secolo e altri movimenti sincretistici e revivalistici posteriori al contatto europeo. I tamburi con intelaiatura sono suonati con bacchette tenute in una sola mano, una tecnica che li lega con altre tradizioni di tamburi non acculturate dell'America pre-colombiana e li distingue dalle tradizioni e dagli stili euro-americani e afro-americani.

Due tradizioni relativamente recenti mostrano alcuni aspetti inusuali. Thomas Vennum, nel suo *The Ojibwa Dance Drum* (Washington/D.C. 1982) e nell'opera successiva, ha esaminato la storia del «tamburo del sogno» rivelato in una visione dal Grande Spirito a Donna Penna della Coda dei Sioux nel XIX secolo e passata agli Ojibwa (Chippewa) e ad altri popoli delle Foreste del Nord-Est attraverso riti relativi alla produzione e all'apprendimento di canti, intesi in definitiva come un modo per creare la pace intertribale. Mentre il «tamburo del sogno» è una versione più ampia e più elaborata del diffuso tamburo con intelaiatura, altri tipi fisici di tamburi possono anch'essi ottenere importanza religiosa. L'esempio più noto è il «tamburo ad acqua» usato per accompagnare canti nei riti sacramentali peyote della Chiesa indigena americana. Il tamburo consiste in un corpo col fondo solido che forma un vaso in cui viene versata dell'acqua e con una sola pelle risuonante che lo copre in cima. L'uso di una quantità maggiore o minore d'acqua crea un suono più alto o più basso; anche l'umidità cambia la tensione della pelle del tamburo (che può essere accordata rendendola più bagnata o più asciutta), e il suono ha una caratteristica

risonanza oscillante causata dal movimento dell'acqua all'interno.

In Oceania, l'area più ricca come varietà di strumenti musicali era la Melanesia, dove «log slit drums» (idiofoni a percussione) generalmente godettero di un rilievo religioso e musicale maggiore di quelli dei tamburi veri con membrane. I tamburi dell'Oceania tendono ad avere una sola superficie da suonare, spesso fatta con pelle di pesce o di squalo e da disporre o tenere in senso verticale e suonata con le mani. Le forme a clessidra sono comuni in Melanesia e i tipi a cilindro sono diffusi in Polinesia.

I tamburi avevano in Polinesia una condizione sacra, tenuti e custoditi dai preti nei templi, e considerati ricettacoli di *mana* (potere sacro). Alcuni erano associati con il sacrificio, compreso, a Tahiti, il sacrificio umano. Molti erano «tamburi reali», usati per onorare i capi come anche gli dei; un re hawaiano viaggiava con un tale tamburo nella sua canoa. I tamburi importanti dei capi e degli dei spesso erano larghi, con versioni più piccole usate in contesti minori; complessi di varie misure si trovavano in alcune zone. Il cerimoniale hawaiano delle danze Mele Hula utilizza due tamburi: il più largo *pahu hula* di legno, suonato con le mani, e il più piccolo *pūniu* ricavato da un guscio di noce di cocco, suonato con una «bacchetta» di fibre intrecciate. Sebbene siano usati anche altri strumenti, i tamburi sono riservati alle danze più importanti.

Tamburi e Possessione. Le religioni afro-americane, lo sciamanismo e molte altre tradizioni religiose impiegano i tamburi in unione con un tipo di esperienza – evidentemente per provocarlo – noto nella letteratura di specialità come «possessione» o «stati alterati di coscienza».

Dietro simili etichette standard si trovano differenze essenziali sia nell'esperienza stessa sia nel processo per ottenerla: le sacerdotesse haitiane e gli oracoli tibetani, per esempio, sono controllati dagli esseri che entrano nei loro corpi, mentre lo sciamano Tamang afferma di controllare gli spiriti che entrano in lui. Entrambi i primi fanno riferimento ad altri che suonino i tamburi per loro durante il rito, ma lo sciamano agisce come se fosse il suonatore di sé stesso. Ciò che tutte queste tradizioni hanno in comune è un'ampia gamma di tecniche per la trasformazione della coscienza personale in una corrispondente ampia gamma di esperienze di identità con un dio o spirito e, in molti ma non in tutti i casi, l'uso di tamburi con o senza strumenti aggiuntivi. [Vedi *SCIAMANISMO*; e *POSSESSIONE SPIRITICA*, vol. 3].

Una famosa e controversa ipotesi di Andrew Neher (1961, 1962) pone un legame automaticamente causale, fisiologico tra il suonare i tamburi e le esperienze rituali di consapevolezza-trasformazione della coscienza. Neher cita esperimenti di laboratorio con «photic driving» (luci pulsanti) e covariazione dei ritmi alfa nel cervello per sostenere l'ipotesi che il ritmico rullio dei tamburi, col suo ampio spettro di frequenza e il contenuto di alta energia, avrebbe automaticamente effetto su un cervello normale nello stesso modo in cui lo hanno i ritmi alfa e produrrebbe reazioni simili a quelle riferite dai soggetti di laboratorio: sensazioni visive, tattili, cinetiche ed emotive per gli esperimenti con la luce, ma solo «percezioni insolite» e contrazione dei muscoli riferite per i test effettivi con i tamburi. Egli predisse (1962) che una frequenza di colpi di 8-13 cicli al secondo (la serie di una normale variazione alfa) si sarebbe trovata come predominante nei riti di «possessione» con i tamburi.

L'ipotesi di Neher è stata accettata senza ulteriori esami da un gran numero di etnologi e di studiosi della religione (per esempio, Siikala, 1978) ma è stata messa in dubbio o rifiutata dagli etnomusicologi che studiavano l'uso reale dei tamburi nei riti di trasformazione. Gilbert Rouget (1977, 1985) sostiene, basandosi su esaurienti studi delle tradizioni africana e afro-americana, che gli esperimenti in laboratorio differiscono grandemente dalle condizioni e dalle esperienze delle cerimonie reali; che la causalità fisiologica automatica non è accettabile, perché la maggior parte di coloro che ascoltano il rullio del tamburo (anche gli stessi individui in differenti occasioni) non sperimentano lo stato di *trance* o la possessione; e che se le previsioni quantitative di Neher fossero corrette, «allora l'intera Africa subsahariana dovrebbe essere in stato di *trance* dall'inizio alla fine dell'anno». Ma di fatto, data la velocità che si trova nella musica dei tamburi altrove, se la dubbia alternativa di Neher (1961) di un limite più basso di quattro colpi al secondo fosse accettata, la maggior parte del mondo sarebbe in perenne stato di *trance*.

Mentre i sostenitori e gli oppositori dell'ipotesi hanno badato a discutere del suo valore sulla base della logica e della convinzione, la previsione quantitativa di Neher non è stata sottoposta ad un test quantitativo mediante il paragone con le misurazioni dei ritmi dei tamburi durante le esecuzioni reali.

La figura 1 mostra un paragone tra (A) il tempo minimo pronosticato da Neher (1962) di 8 colpi al secondo per i riti «di *trance*», e le trascrizioni dei tempi reali di colpi di tamburo nel (B) canto d'invito agli spiriti soccorritori eseguito dallo sciamano Tamang; nello (C) strumentale «Invito al Protettore della Religione» (*Chos skyon Spyan 'dren*) suonato all'oracolo di Stato

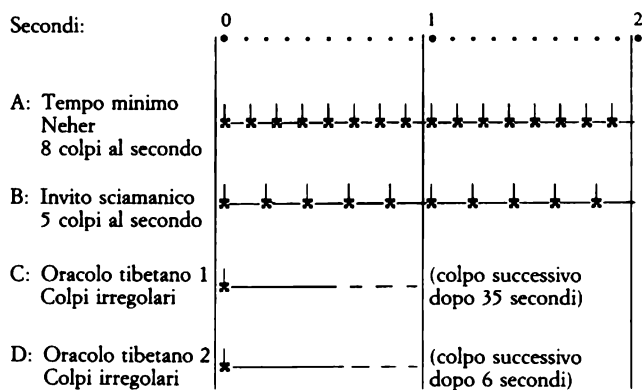



FIGURA 1. *Grafico del tempo minimo secondo l'ipotesi di Neher, paragonato a tempi del tamburo in due tradizioni rituali.*

tibetano (*Gnaschun chos skyon*) prima che sprofondi in uno stato inerte per ricevere il dio Pe-har; e (D) nel «Canto dell'Invito» (*Spyan 'dren gyi dbyans*) rivolto all'oracolo subito prima che inizi a mostrare l'evidenza di essere stato trasformato in uno stato di identità consapevole col dio.

Chiaramente, i minimi requisiti quantitativi dell'ipotesi non sono soddisfatti da due delle più note tradizioni asiatiche che dovrebbero cadere all'interno del suo scopo intenzionale. L'esempio B della figura 1 è 5/8 della velocità minima richiesta, mentre l'esempio C dovrebbe essere 280 volte più veloce per raggiungere il minimo di 8 colpi al secondo. Altre tradizioni asiatiche ben note (per esempio, il *sādhana* tantrico tibetano e newar) allo stesso modo falliscono nel soddisfare l'ipotesi; e, mentre ci si potrebbe aspettare di trovare un numero maggiore di casi delle tradizioni africana e afro-americana che cadono nella gamma quantitativa predetta, ci sono anche casi africani che non presentano i requisiti dell'ipotesi (John Blacking, s.d.). In ogni caso, l'ipotesi nella sua forma data deve essere rifiutata, dato che la presenza di eccezioni alle sue previsioni mostra l'intervento di variabili interculturali esterne ai meccanismi specifici della fisiologia umana. Non può essere esclusa la possibilità che una riformulazione più sofisticata di una teoria della causalità fisiologica porterà a risultati verificabili, significativi. La ricerca attuale sulle pratiche musicali e religiose mostra, comunque, una gamma così ampia di varianti da rendere la ricerca di concetti generali causali progressivamente più difficile, e anche più grande l'evidente progresso nella ricerca di fattori culturali e ideologici che sembrano soggiacere alle pratiche sia religiose che musicali.

BIBLIOGRAFIA

Sebbene i tamburi siano strumenti sia musicali che religiosi, è difficile trovare studi che non ignorino o non fraintendano uno di questi due aspetti. Le informazioni sono disseminate in articoli di rivista e in studi religiosi o musicali generali di aree particolari; e molte importanti conclusioni di ricercatori recenti sono ancora inedite, come indicato dal numero di citazioni «s.d.» (senza data) per informazioni usate in questa voce.

Il più esteso studio generale precedente, la voce *Drums and Cymbals* di A.E. Crawley, in J. Hastings (cur.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, V, Edinburgh 1912, è invalidato da dati etnografici datati e poco accurati e da approcci interpretativi screditati. Questi errori sono comuni a molte ricerche etnografiche del XIX secolo e dell'inizio del XX secolo (e quasi universali nei resoconti di viaggiatori e missionari); mentre gli studi più recenti hanno sempre più teso a considerare la musica e la religione come due ambiti autonomi, reciprocamente inintelligibili. Perciò, anche eccellenti studi etnografici sulle tradizioni rituali incentrate sul tamburo come quello di V. Turner, *The Drums of Affliction: A Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia*, Oxford 1968; o quello di B. Kapferer, *A Celebration of Demons. Exorcism and the Aesthetics of Healing in Sri Lanka*, Bloomington/Ind. 1983, escludono i tamburi e la loro musica dal nucleo dell'attenzione analitica data ad altre componenti del simbolismo e dell'esecuzione rituali.

La descrizione scientifica, fisica dei tamburi ha una trattazione accurata e leggibile nella sezione «Terminologia» («Membranofoni», pp. 459-63) di C. Sachs, *The History of Musical Instruments*, New York 1940, un classico organologico con un'abbondanza di accurate informazioni organizzate intorno a punti di vista in parte storicamente datati. Le informazioni organologiche più comprensive e aggiornate si trovano in S. Sadie (cur.), *New Grove Dictionary of Musical Instruments*, I-III, New York 1984.

Il tentativo recente più ambizioso di porre in relazione il rullio del tamburo e l'ideologia africani, criticato da alcuni specialisti per la mancanza di chiarezza metodologica e per la generalizzazione di una esperienza localizzata nell'Africa occidentale su scala panafricana, è dato da J.M. Chernoff, *African Rhythm and African Sensibility*, Chicago 1979. Uno studio etnomusicologico meno eccitante ma forse più attendibile, anch'esso dall'Africa occidentale, è quello di J.H. Kwabena, *Drumming in Akan Communities of Ghana*, Edinburgh 1963. Il lavoro classico sui «tamburi parlanti», con una prospettiva superata e un evidente pregiudizio missionario, è quello di J. Carrington, *Talking Drums of Africa*, London 1949. Tra gli studi organologici più orientati tecnicamente di regioni particolari, il volume di Olga Boone, *Les tambours du Congo Belge et du Ruanda-Urundi*, Tervuren 1951, è uno dei più ampi. Esiste un gran numero di buoni studi sugli aspetti religiosi e simbolici delle tradizioni rituali in Africa centrate sul tamburo, tra i quali le opere di Victor Turner (compreso il libro già citato) sono esempi notevoli.

Opere generali sui tamburi buddhisti non sono disponibili; e sul simbolismo del tamburo solo l'articolo di R. Dorje e T. Ellingson, *Explanation of the Secret Good Da ma ru'. An Explanation of Musical Instrument Symbolism*, in «Asian Music», (1979), pp. 63-91, fornisce materiale sulla fonte primaria buddhista, un testo sul simbolismo del tamburo tibetano. L'opera classica sullo

sciamanismo, M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques de l'extase*, Paris 1951 (trad. it. *Lo Sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Roma 1954), contiene preziose informazioni sull'ideologia e l'uso dei tamburi, come fanno anche vari articoli in V. Diószegi (cur.), *Popular Beliefs and Folklore Tradition in Siberia*; Bloomington 1968; V. Diószegi e M. Hoppál, *Shamanism in Siberia*, Budapest 1978; e le sezioni di Anna-Leena Siikala, *The Rite Technique of the Siberian Shaman*, Helsinki 1978. L'unico studio dettagliato della musica e del rullio di tamburo in una tradizione sciamanica asiatica «classica» è quello di Valerie Jill Poris, *Shamanistic Music in the Bhuji River Valley of Nepal* (tesi di Master of Arts, University of Wisconsin, Madison 1977). Andrew Neher descrive la sua ipotesi di possessione mediante il tamburo in due articoli di rivista: *Auditory Driving Observed with Scalp Electrodes in Normal Subjects*, in «Electroencephalography and Clinical Neurophysiology», 13 (1961) pp. 449-51; e *A Physiological Explanation of Unusual Behavior in Ceremonies Involving Drums*, in «Human Biology», 34 (1962) pp. 151-60. I migliori controargomenti a Neher sono dati da Gilbert Rouget, in un breve articolo, *Music and Possession Trance*, in J. Blacking (cur.), *The Anthropology of the Body*, London 1977, pp. 233-39; e in un suo libro che è fino ad ora lo studio più completo su questo soggetto, *Music and trance. A Theory of the Relations between Music and Possession*, Chicago 1985.

TER ELLINGSON

TEATRO E RITUALITÀ. [Questa voce consta di tre articoli: una panoramica generale che esamina le varietà degli spettacoli e dei loro componenti in connessione con la religione; e due articoli su particolari fenomeni culturali:

Spettacolo e rito;
Dramma religioso europeo;
Teatro occidentale moderno.

Vedi anche *DANZA*].

Spettacolo e rito

Fenomeni denominati «spettacolo», «teatro», «danza», «dramma», «dramma danzato» o «teatro danzato» si trovano presso tutti i popoli del mondo e risalgono almeno all'età paleolitica. I termini di per sé possono creare confusione, perché il loro significato varia a seconda di chi li usa. *Spettacolo* è un termine generico che designa le attività di attori, danzatori, musicisti, dei loro spettatori e uditori. *Teatro, danza* e *musica* sono termini equivalenti, che fanno però riferimento a generi specifici di spettacolo. *Teatro* sottolinea la narrazione, *danza* il movimento e *musica* il suono. *Dramma* è un dialogo narrativo scritto.

Danzare, cantare, indossare maschere e costumi; impersonare altri individui, animali o enti soprannaturali (o esserne posseduti); rappresentare storie, raccontare la caccia; presentare avvenimenti del passato, provare e preparare luoghi particolari e tempi per queste rappresentazioni – sono tutte azioni connaturate alla condizione umana.

Per quanto riguarda il dibattito tra gli studiosi se sia venuto prima il «divertimento» o il «rito», ci sono sufficienti prove che i due sono indissolubilmente legati. Per gran parte della storia umana, se non per tutta, gli uomini hanno unito il fatto di divertirsi a quello di ottenere determinati risultati per mezzo dello spettacolo. Solo di recente gli spettacoli sono stati considerati come una merce. È probabilmente un pregiudizio temporaneo. Attualmente è ben lungi dall'essere generalizzato, perfino in quelle culture, dell'Europa occidentale e dell'America settentrionale, che sono più dedite al consumismo.

Cosa sappiamo degli attori sciamani musicisti danzatori del Paleolitico che usavano le grotte dell'Europa occidentale, come quelle del Tuc d'Audoubert? Uno speleologo moderno segue un fiume sotterraneo fino a un pozzo scosceso e poi deve «strisciare attraverso bassi passaggi claustrofobici per raggiungere le sorprendenti impronte di antichi danzatori a piedi nudi e sagome di bisonti nell'atto dell'accoppiamento, nell'argilla del fondo» (La Barre, 1970, p. 397). Cosa avveniva nei recessi del Tuc d'Audoubert? Le impronte ci dicono che si verificava un movimento circolare di persone. Resti di ossa e «strumenti» d'avorio indicano che in quei tempi remoti sono stati usati strumenti a percussione, o anche *bull-roarer* (Pfeiffer, 1982). La grotta a Rocadel Moros vicino a Lerida, in Spagna, contiene tracce e iscrizioni che indicano un uso continuo per la durata di due o trecento generazioni (La Barre, 1970, p. 399). Grotte e ripari di roccia in ogni continente abitabile attestano l'antica, diffusa e persistente presenza di un'arte rituale umana.

Questi spazi adibiti allo spettacolo – li chiamerò teatri, santuari o templi? – nascosti sottoterra e illuminati da torce, ospitavano probabilmente cerimonie relative alla caccia e alla fertilità. È chiaro il motivo per cui queste ultime sono tra loro associate. Ancora oggi, presso i cacciatori del deserto del Kalahari, quando viene catturato un grosso animale, un breve rito prega gli dei di ripopolare il territorio di selvaggina. Come per gli animali, così per gli uomini. Le sculture erotiche del tempio di Konarak (Orissa, India, XIII secolo) non sono che uno dei tanti esempi di unione tra fertilità, danza e musica. Questa antica e costante associazione delle arti dello spettacolo con la sessualità è una delle ragioni per cui Chiese e governi hanno cercato di controllare gli esecutori: c'è una linea sottile, spesso oltrepassata, tra celebrazioni lecite e illecite della ferti-

lità. Forse l'illecito suggerisce il pericoloso, il nascosto, la difficoltà di accesso.

La segretezza che sembra essere stata parte degli spettacoli paleolitici continua anche oggi. Gli specialisti dello spettacolo rituale curano rigorosamente non solo quel che fanno, ma il modo in cui lo fanno. Le tecniche segrete vengono tramandate all'interno di una famiglia, come nel *nō* giapponese, oppure vengono preservate all'interno di un particolare gruppo o limitate a un solo sesso, come nel caso di molti riti di iniziazione. Tale segretezza può in parte spiegare la continuità di consuetudini basilari dello spettacolo dal Paleolitico ai giorni nostri. Un simile conservatorismo esige un'interpretazione, specialmente se pensiamo che il rito, come ha sottolineato Victor Turner, può anche rappresentare la linea d'attacco di un cambiamento, anche rivoluzionario. Quel che è conservatore dal punto di vista procedurale può rivelarsi radicale in termini di coscienza, di comportamento individuale e di struttura sociale.

Varietà di spettacoli. Spettacolo e rito interagiscono in miriadi di combinazioni; nelle iniziazioni e nelle guarigioni e negli esorcismi sciamanici; nella Messa, nel servizio del tempio induista e in molte altre cerimonie religiose; in una vasta gamma di rappresentazioni, processioni e pubbliche celebrazioni di potere sia sacro che profano; nella costruzione e nella presentazione dell'io nella vita di ogni giorno e nel rivestire un ruolo sociale. Ci sono spettacoli rituali, riti sotto forma di spettacoli, le strutture rituali che separano la realtà dello spettacolo da quella ordinaria e il processo rituale che evidenzia come vengono fatti gli spettacoli. C'è anche lo spettacolo come rito – un tentativo postmoderno di risacralizzare l'esperienza per mezzo dello spettacolo. Prima di comprendere il rapporto globale tra il rito e lo spettacolo è necessario analizzare separatamente ciascuna di queste componenti.

I codificatori delle tradizioni ebraica, cristiana e islamica spesso si opposero aspramente alla commedia e alla parodia, e incoraggiarono invece il canto e certe forme di danza. E, nonostante proibizioni e punizioni, il tipo più «pericoloso» di spettacolo – il mimo sessuale, la satira politica e anticlericale e la farsa – ha sempre successo. La Messa non solo è fonte del teatro medievale e rinascimentale, ma è essa stessa intrinsecamente teatrale; il rito è un «recitare», e pertanto è spettacolo. Girare intorno a un santuario, accendere candele, offrire cibo, cantare o salmodiare preghiere, «rompere le file» nelle navate, essere «cavalcati» da Ogun – sono tutti spettacoli rituali, così come lo sono le meditazioni quasi silenziose di un gruppo di monaci buddhisti radunati in un santuario di Kyoto.

Di frequente, culto, teatro, danza, musica e guarigione si sovrappongono. Molti spettacoli profani includono una dimensione sacra e quasi tutte le attività sacre implicano lo spettacolo. In India questa connessione si radica nella credenza fondamentalmente religioso-estetica che lo spettacolo sia un'offerta agli dei. Tradizionalmente i *devadāsī* («servi di dio») danzavano per compiacere le divinità. Spesso nei templi si danno degli spettacoli come adempimento di voti, ringraziamento, preghiera e celebrazione di festività particolari. Danze mascherate e teatro di maschere in molte parti dell'Africa e la danza *kachina* presso gli Hopi e gli Zuni del Sud-Ovest dell'America settentrionale sono ulteriori esempi di un culto che si presenta consapevolmente e a pieno titolo come teatrale.

Chiunque abbia frequentato una chiesa in cui il canto del Vangelo faccia parte della funzione ha sperimentato la medesima cosa. Presso quei popoli che praticano lo sciamanismo, lo spettacolo non è soltanto religioso, ma medico. Il canto, la danza e la narrazione teatrale dello sciamano raccontano il suo viaggio e le sue avventure in un altro mondo, dove lo sciamano combatte contro demoni malevoli o adirati. Attraverso questa rappresentazione, alla quale spesso l'uditorio partecipa, viene guarita o perduta una persona malata.

Gli hasidim, tra gli Ebrei più ferventi, cantano e danzano fino all'estasi. Gli hasidim sono profondamente attaccati alle loro danze Simhat Torah, ai loro spettacoli Purim (yiddish *Purimshpiln*) e ai loro balli mascherati. Durante il Purim del 1982, il Felt Forum del Madison Square Garden di Manhattan era affollato da più di milleottocento hasidim che assistevano a una messa in scena in yiddish di *The Golem of Prague*. Al pari dei tradizionali spettacoli del Purim, *The Golem* può essere considerato come un culto oppure come un intrattenimento popolare favoloso. È infatti entrambe le cose.

Nessuna religione possiede insegnamenti più ostili al teatro quanto l'Islamismo, eppure il teatro popolare del Medio Oriente – Turchia e Iran, in particolare – è ricco di numerose varietà di forme, sia umane che di marionette. Il *ta'ziyah* dei musulmani sciiti è un intenso rito religioso e rappresentazione di una passione: narra il martirio di Ḥusayn, il nipote del profeta Maometto. Il pubblico del *ta'ziyah* è così coinvolto che molti spettatori piangono e si flagellano per condividere il destino di Ḥusayn. Tra i mistici musulmani, la leggendaria danza dei Mevlevī (noti in occidente come i «dervisci danzanti) nacque in Anatolia sotto l'ispirazione della filosofia poetico-religiosa del saggio sufi del XIII secolo Jalāl al-Dīn Rūmī (noto anche come Mawlānā). Lo spirito e il fine della danza del Mevlevī è in un certo senso analogo a quello degli Shakers, una setta religiosa cristiana del XIX e XX secolo.

Non tutti gli spettacoli nel mondo islamico sono sacri. Accanto al *ta'ziyah* c'è il *rū-hūzi*, una farsa grossolana folclorica, connessa sia alla commedia dell'arte che al teatro popolare dell'India settentrionale. Anche i musulmani dell'Indonesia – la nazione con la più numerosa popolazione di musulmani del mondo – si dilettano col teatro delle ombre delle marionette, col teatro di attori e con la danza (con storie tratte dalla letteratura religiosa induista) e con la musica.

In apparenza, nessuna opposizione, per quanto strenua, può costringere le persone a rinunciare al teatro, alla danza o alla musica. Lo spettacolo trova spazio anche negli interstizi delle dottrine stesse che cercano di bloccarlo oppure va all'esterno, «alla gente», che ama quel tipo di divertimento, specialmente quando denigra i potenti ed è scatologico, scurrile, erotico.

Nella stessa India il pregiudizio contro il teatro espresso dal *Manusmṛti* (II secolo d.C.) è decisamente superato dalla enorme influenza del *Nāṭya Śāstra* (dal II secolo a.C. al II secolo d.C). Se proprio si deve esprimere un giudizio, l'Induismo tende caso mai a favorire lo spettacolo. Le teorie cosmico-religiose della *līlā* e della *māyā* (termini che significano spettacolo, gioco, divertimento, illusione) suppongono un mondo che è un evento teatrale su scala cosmica. Così l'India, come l'Africa, è ricchissima di danze, musica e teatro.

Sulla situazione in Occidente è facile ironizzare. Il pregiudizio antiteatrale venne formulato ad Atene da Platone nel V secolo a.C., alla fine della prima grande età del teatro: tutti gli artisti, ma soprattutto gli attori di teatro, dovevano essere banditi dalla repubblica di Platone. Gli argomenti di Platone furono in seguito rielaborati e integrati nella dottrina della Chiesa da Tertulliano e da Agostino. Ma sia Platone che Agostino erano appassionati di teatro: i dialoghi di Platone sono drammi filosofici, mentre Agostino il santo si pentiva dell'Agostino assiduo frequentatore di teatro.

Perché i capi religiosi occidentali e islamici si sono trovati a disagio nei confronti del teatro, sono stati ambigui per quanto riguarda la danza, ma favorevoli alla musica? Il teatro viene censurato perché pericoloso, vale a dire sovversivo; la danza viene condannata perché immorale, vale a dire erotica. La musica, dal momento che è astratta può essere facilmente adattata alla cerimonia. I Puritani in Inghilterra chiusero i teatri nel XVII secolo; nel XX secolo, l'arcivescovo Twardowski, polacco, ordinò ai suoi sacerdoti di negare l'assoluzione a quelle donne che danzavano il charleston. Tuttavia nel XX secolo il teatro è stato più censurato dallo Stato che dalla Chiesa.

Eppure, nonostante tutti i sospetti e le condanne, le chiese occidentali hanno usato il teatro e la danza. I grandi cicli di rappresentazioni dell'Inghilterra medievale erano un teatro rituale su larga scala. Uno spettacolo narrava la storia completa dell'umanità a partire dalla creazione, per arrivare, attraverso la caduta, il diluvio e la crocifissione, fino al giudizio universale. Le rappresentazioni – piene di angeli, diavoli, inferno ed Eden – spesso duravano dall'alba al tramonto per molti giorni. I cicli consistevano in una serie di singoli spettacoli messi in scena in diversi punti della città. Ad esempio, a York, nel 1554, vennero rappresentati cinquantasette spettacoli in un numero di luoghi che variava dai dodici ai sedici. Questi sorprendenti cicli derivavano dalla confluenza della Messa, del tropo *Quem quaeritis* e di intrattenimenti popolari che dall'epoca romana non si sono mai estinti e le cui origini sciamaniche risalgono alla preistoria. I cicli raggiunsero il maggior sviluppo tra il XIV e il XVI secolo. Anche se per la maggior parte sono stati aboliti dal Rinascimento, alcuni resti persistono ancor oggi, non tanto nei famosi spettacoli di Oberammergau quanto tra le popolazioni indigene americane e ispaniche.

Il Waehma degli Yaqui comincia con la Quaresima e si intensifica settimana per settimana, culminano il Venerdì e il Sabato Santo. Il Waehma racconta la Passione, unendo tecniche di spettacolo indigene al teatro religioso importato dall'Europa dai Gesuiti nel XVII e nel XVIII secolo. Gran parte di quel che oggi recitano gli Yaqui prese forma nel corso dei decenni posteriori al 1767, quando i Gesuiti si ritirarono dal Nuovo Mondo. Il Waehma consta di una serie di episodi, dai trenta ai quaranta, e di regole. La narrazione si incentra sulle azioni di personaggi mascherati chiamati Chapayeka, che si uniscono ai soldati di Roma nella persecuzione e nella crocifissione di Gesù. Il Waehma ha luogo dovunque in una città o in un insediamento di Yaqui: in chiesa, in varie abitazioni e lungo la via crucis, che gli Yaqui chiamano *konti vo'o*. Anche se i Chapayeka riescono a catturare e a uccidere Gesù, non hanno il potere di imporre permanentemente il loro dominio sulla chiesa. Tre volte i Chapayeka e i soldati di Roma prendono d'assalto la chiesa la mattina del Sabato Santo. Dentro la chiesa ci sono molti bambini, «angioletti» armati di piccoli bastoni. Vicino ci sono danzatori sacri Matachin, buffoni rituali Pascola e un danzatore Cervo. Ogni volta che i Chapayeka e i soldati assaltano la chiesa, vengono respinti dagli angioletti e dai fiori e dalle foglie che lanciano loro i Pascola e il Cervo. I Matachini danzano, le campane della chiesa suonano in segno di allarme e di celebrazione. I fiori e le foglie rappresentano sia il sangue di Cristo che il sacro *huya aniya*, «mondo dei fiori» degli Yaqui. Dopo essere stati respinti da siffatte forze, potenti e benigne, i Chapayeka vengono sconfitti e trasformati. Essi gettano le maschere, che verranno presto bruciate insieme

a un'immagine di Giuda, e si precipitano in chiesa per inginocchiarsi in segno di ringraziamento. Un rappresentante ufficiale della Chiesa cattolica può essere accolto solo la domenica di Pasqua, dopo che la più grande festa dell'anno degli Yaqui è terminata.

Il simbolismo del rito yaqui è tanto ricco perché costituisce un sistema dinamico di opposizioni e compenetrazioni. In *The Yaquis* (Tucson 1980), Edward H. Spicer nota:

> Il Waehma è molte cose... ma le sue varie facce formano un'unità di espressione religiosa. La sua azione mette insieme la maggior parte, o anche tutte le persone di una comunità Yaqui... deve pertanto essere considerato come la più grande iniziativa cooperativa che gli Yaqui intraprendono in quanto Yaqui... La cerimonia esplicita anche, o meglio drammatizza perché tutti vedano, quelle che sono considerate le norme fondamentali della condotta umana; da questo punto di vista è un complesso spettacolo di carattere morale dedicato all'allegoria del trionfo delle istituzioni sociali, politiche ed ecclesiastiche degli Yaqui sul male, reso visibile dagli attori (p. 71).

I Rāmlīlā (sanscrito *Rāmalīlā*) dell'India settentrionale (cfr. Schechner, 1985, pp. 151-212), rappresentati annualmente in migliaia di villaggi e di città, sono in gran parte simili al Waehma. Sono cicli di recite che drammatizzano gli atti di Rāma, settima incarnazione di Viṣṇu. I Rāmlīlā durano in alcuni posti da uno a trentun giorni, a seconda di dove vengono recitati e in quali circostanze. Il più grande Rāmlīlā è quello di Rāmnagar, patrocinato dal maharaja di Benares. Nei giorni principali (come quelli in cui l'arco di Śiva viene spezzato da Rāma o quando Rāma uccide Rāvaṇa) il Rāmlīlā di Rāmnagar attira folle che arrivano alle ottantamila persone. Tra coloro che a Rāmnagar «trascorrono un mese con Rāma» vi sono lavoratori, agricoltori, professionisti e molti *sadhu* o santoni.

La storia di Rāma, così ben conosciuta in India come lo è la storia di Gesù in Occidente, è l'oggetto del poema epico in sanscrito di Vālmīki, il *Rāmāyaṇa*, e della versione in hindi di Tulsīdās del XVI secolo, il *Rāmcaritmanas*. È il poema di Tulsi a essere cantato nel Rāmlīlā. Il Rāmlīlā è un teatro di ambiente; in altre parole, alle scene chiave vengono assegnati luoghi diversi: Ayodhyā è il luogo della nascita di Rāma; Janakpur, la residenza della sposa di Rāma, Sītā; Chitrakut, il luogo in cui Rāma, Sītā e il fratello di Rāma, Lakṣmana, cominciano il loro esilio di dodici anni; Pañcāvatī è il luogo in cui Sītā viene rapita dal demone dalle dieci teste Rāvaṇa, re di Laṅka; Rameṣvaram, dove Rāma e il capo delle scimmie Hanuman conducono i loro eserciti, attraverso un grande ponte, a Laṅka; a Laṅka si combattono le battaglie decisive contro Rāvaṇa. Gli spettatori seguono le rappresentazioni di luogo in luogo. Rāma, Sītā, Lakṣmana, Bharata e Śatrughna sono impersonati da cinque giovani chiamati *swarūp* o «immagini» degli dei. Molti pensano che questi giovani, finché indossano i costumi e le corone, siano veramente gli dei che, per usare un termine teatrale, essi stanno «rappresentando».

Il Rāmlīlā spiega un vasto complesso di attività spettacolari: teatro, musica, recitazione e canto, processione e servizio del tempio. A Rāmnagar, il maharaja, spesso assiso sulla groppa del suo elefante reale, costituisce egli stesso parte dello spettacolo. La sua partecipazione alla *līlā* di ciascun giorno viene attentamente osservata dalla folla. In determinati giorni il maharaja entra nel dramma, assistendo all'incoronazione di Rāma, ascoltando gli insegnamenti di Rāma, accogliendo Rāma nel palazzo in cui il maharaja e sua moglie servono Sītā, Rāma e suo fratello quando banchettano. L'azione del Rāmlīlā è al tempo stesso fisica, narrativa e simbolica. Molti credono che il mese del Rāmlīlā sia quello in cui «Dio abita tra gli uomini». È una stagione di grande festa.

Ampi cicli rituali perdurarono fino agli anni '30 anche presso gli Elema di Irian Barat (Nuova Guinea indonesiana). Il ciclo elema *hevehe* di danze, festeggiamenti e di pratiche rituali a volte impiegava più di trent'anni a concludersi. Questa enorme estensione temporale è caratteristica dei cicli rituali. Tali rappresentazioni non sono mimetiche: simboleggiano e insieme attualizzano. Nel far questo intrecciano le vite comuni degli attori con le straordinarie imprese degli eroi culturali. Ben lungi dal costituire un «passatempo» – come gran parte del teatro e della danza moderni – i cicli cristiani medievali, il Waehma, i Rāmlīlā dell'India settentrionale e l'*hevehe* sono «opere degli dei», obbligatorie come pure celebrative. Esigono una grande partecipazione dell'attenzione, dell'energia e della ricchezza della comunità. Un tale prezzo viene pagato perché questi spettacoli costituiscono le costruzioni dinamiche della realtà per mezzo delle quali l'intera comunità conosce se stessa.

Strutture rituali. Tutti gli spettacoli, sacri e profani, presentano una struttura di tipo rituale. Le strutture rivelano e modulano le trasformazioni del tempo, dello spazio e/o della coscienza, segnalando che uno spettacolo sta per cominciare o che è imminente un ritorno alla condizione ordinaria. A volte le strutture sono così «usuali» da essere quasi dimenticate: abbassare le luci, accendere le candele, l'applauso finale, spruzzare acqua santa. C'è una continuità tra le strutture religiose e quelle estetiche, con molti casi intermedi.

Negli spettacoli Ẹfẹ-Gẹlẹdẹ degli Yoruba, Ogbagba («il mediatore divino») e Arabi Ajigbale («lo spazzino») sono «sempre invocati per primi per "preparare

la strada"... Essi mediano la transizione tra l'attività ordinaria, di ogni giorno... e l'attività spirituale... [Essi] portano la festa dentro il mondo» (Drewal e Drewal, 1983, pp. 64-65). La danza di chiusura dell'Ẹfẹ viene eseguita da una «speciale danzatrice mascherata che rappresenta l'antenata divinizzata della comunità. La sua apparizione rassicura la folla delle benedizioni della madre e segna la conclusione di una festa ben riuscita, mentre tutti a malincuore si disperdono, tornando alle loro abitazioni» (*Ibid.*, p. 37).

Nel *kathakali* dell'India, anche quando viene danzato per intrattenimento dei turisti, gli spettacoli cominciano con l'accensione del *kalivilakku*, una lampada a olio di bronzo identica a quella usata nelle funzioni religiose del tempio induista. Il *kalivilakku* brucia durante lo spettacolo, ricordando a tutti che il *kathakali* è un'offerta agli dei, che sono i primi e i più importanti spettatori. Ogni spettacolo si chiude con il *dhanasi*, una breve danza-preghiera. Il *kathakali* si sviluppò nel XVII secolo da precedenti che risalivano al teatro sanscrito (dal V al X secolo). Una forma di teatro sanscrito, il *kutiyattam*, viene ancora rappresentata nei templi. Altre radici del *kathakali* sono l'arte marziale del *kalarippayatt* e il rito popolare del *teyyam*. La maggior parte di uno spettacolo *kathakali*, che può durare da meno di un'ora in un hotel per turisti a una notte intera in un villaggio del Kerala, è costituita da storie tratte dall'epica induista, il *Rāmāyaṇa* e il *Mahābhārata* o dai Purāṇa. Durante uno spettacolo *kathakali* in un villaggio, è abbastanza comune vedere persone alzarsi con le mani giunte in fronte, nella posa devozionale, onorando cultualmente l'attore che impersona Siva come se fosse il dio in persona. In tal modo teatro e tempio si incontrano.

Le strutture rituali del *nō* sono tanto estetiche quanto religiose. Il *nō* sorse in Giappone durante il XIV e il XV secolo, derivando dallo sciamanismo, dallo Scintoismo, dal Buddhismo e dal *sarugaku*, un intrattenimento popolare che includeva magia, canzoni e danze eseguite presso i santuari da compagnie teatrali legate a monasteri buddhisti. I monasteri stessi univano elementi religiosi, politici, militari. Il *nō* oggi preserva le sue origini e l'intrattenimento popolare continua nei *kyōgen*, gli spettacoli comici che si alternano sempre con il *nō*. Nel *nō*, elementi sciamanici sono presenti nelle grandi brocche di terracotta che risuonano sotto il levigato pavimento di legno del palco, nei procedimenti per entrare e per lasciare il palcoscenico e nell'azione esorcistica di molti drammi del *nō*. L'architettura di un teatro del *nō* conserva molte caratteristiche del tempio scintoista.

L'entrata sul palcoscenico del *nō* è un processo distinto in due parti. Nel *kagami no ma* («stanza dello specchio») lo *shite* («attore mascherato») si guarda allo specchio. Egli si immedesima nella sua maschera e al tempo stesso se ne distanzia. Lo *shite* cerca una trasformazione incompleta, una tensione dialettica tra il potere della maschera e le sue capacità di attore. Ma anche quando lo *shite* raggiunge uno stato mentale appropriato non può entrare direttamente sul palcoscenico. Deve prima attraversare l'*hashigakari* (letteralmente, «ponte sospeso»), che lega la stanza dello specchio al palcoscenico. Quando lo spettacolo è finito lo *shite* ritorna alla stanza dello specchio attraverso l'*hashigakari*, si toglie la maschera e prima di riporla la studia attentamente. Questa duplice ripartizione – nella stanza dello specchio, sull'*hashigakari* – ricorda agli esecutori e allo stesso modo agli spettatori il carattere estetico e rituale del *nō*.

Quali sono le differenze tra le strutture rituali dell'Ẹfẹ-Gẹlẹdẹ o del *kathakali* e ciò che fa lo *shite*? E quale distanza intercorre tra quel che fa lo *shite* e quel che Konstantin Stanislavskij diceva agli attori che addestrava? «Voi dovete prepararvi alla vostra prima entrata sul palcoscenico quando siete ancora a casa». Un giorno di spettacolo doveva essere «sgombro». All'arrivo in teatro, non bisogna chiacchierare. «Voi dovete dimenticarvi della vita nel suo complesso, tranne di quella fetta di essa che risuona nel vostro cuore come la vita del palcoscenico». Come con lo *shite* nella stanza dello specchio, l'attore istruito da Stanivlaskij si concentra sul personaggio in cui sta per trasformarsi. Stanislavskij sottolinea l'importanza delle tecniche di «concentrazione» per aiutare l'attore a diventare il personaggio. Il teatro moderno è interamente imbevuto di tecniche di strutturazione rituale. Tali tecniche funzionano proprio come le strutture rituali sacre, separando l'ordinario dal non ordinario, demarcando i confini temporali, spaziali e psicosociali dello spettacolo. Gli errori commessi nello stabilire le strutture appropriate non solo rovinano lo spettacolo, ma guastano i suoi frutti, quel che si vuole realizzare.

Processo rituale: etologico e neurologico. In *On Aggression* (New York 1967), Konrad Lorenz riferisce come, poco prima della prima guerra mondiale, Julian Huxley

> scoprì il notevole fatto che certi schemi di movimento perdono, nel corso della filogenia, la loro funzione specifica e diventano cerimonie puramente «simboliche». Egli definì questo processo ritualizzazione e impiegò questo termine senza virgolette; in altre parole, egli equiparò i processi culturali che portano allo sviluppo dei riti umani ai processi filogenetici che danno origine a tali sorprendenti «cerimonie» negli animali (pp. 54s.).

Tutti gli animali, uomini compresi, vivono all'interno della stessa trama ecologica, ma non tutti gli animali sono simili; bisogna essere cauti nel proporre analogie. Le «danze» delle api non sono danze nel senso umano del termine. Dove tutto è geneticamente determinato, non c'è arte. Per gli etologi un rito è una sequenza comportamentale geneticamente trasformata nel corso delle ere. Il comportamento viene riordinato, condensato, accelerato o rallentato; le funzioni cambiano in modo tale che, ad esempio, un comportamento minaccioso diventa parte di una «danza di accoppiamento». I movimenti vengono ampliati o semplificati, diventando ritmici e ripetitivi, irrigidendosi spesso in pose. Insieme ai cambiamenti comportamentali, si sviluppano anche strutture corporee visibili, come le piume di un pavone o le ramificazioni delle corna di un alce.

I riti presso gli esseri non umani non avvengono casualmente. Si presentano associati a scontri problematici: definizioni di territorio, di gerarchia, di accoppiamento e di accesso al cibo. I riti umani, che sviluppano i loro dettagli particolari in maniera individuale e sociale piuttosto che genetica, si condensano attorno ai «misteri» e alle «crisi» problematiche della nascita, della pubertà, del matrimonio; della malattia, della guarigione e della morte; della guerra; della caccia; del ciclo delle stagioni con i suoi tempi di semina, raccolto e riposo dei campi, con i suoi tempi di pioggia e di siccità; della previdibilità o non prevedibilità dei disastri e degli sconvolgimenti naturali. Il rito animale è legato a questi problemi su una base rigorosamente non ideologica, attraverso l'azione piuttosto che attraverso il pensiero. Anche la maggior parte degli uomini affronta questi misteri e queste crisi attraverso un'azione rituale. Il rito è il pensiero della gente. Le ansie vengono alleviate e la solidarietà celebrata attraverso spettacoli rituali, le cui qualità formali sono la ripetizione, l'esagerazione, la condensazione, la semplificazione e lo spettacolo. Il piacere umano di cantare e ballare in gruppo, di marciare, di partecipare a feste di massa, di sventolare una bandiera, di acclamare e di battere le mani e i piedi può essere costruito individualmente o socialmente pur avendo un fondamento etologico.

In breve, i riti umani usano il sacrificio, la violenza e la celebrazione per esprimere una richiesta, implicita o esplicita, di «successo» nel vivere e nel morire. L'integrazione di musica, danza e teatro; il suonare ritmicamente e il movimento di gruppo; l'esibizione di maschere e di costumi; le processioni, la divisione del cibo, il fuoco acceso, la campana che suona; il profumo dell'incenso: tutte queste cose insieme danno al pubblico, alla congregazione o a chi è in estasi una profonda, animalesca soddisfazione.

In *The Spectrum of Ritual* (1979), d'Aquili, Laughlin e McManus scrivono: «Si può tracciare la progressione evolutiva del comportamento rituale a partire dall'emergere della formalizzazione attraverso la coordinazione del comportamento comunicativo formalizzato e le sequenze del comportamento rituale fino ad arrivare alla concettualizzazione di tali sequenze e all'assegnazione ad esse di simboli da parte dell'uomo» (p. 37). Sulla base di studi sulla struttura e sulla funzione del cervello, essi propongono un «imperativo cognitivo» – un bisogno peculiare dell'uomo di spiegare l'esperienza. Legare tale imperativo cognitivo al rito etologico porta alla necessità di interpretare la relazione rapportando l'esperienza immediata, individuale, a categorie più ampie, anche assolute. C'è un singolare bisogno umano non solo di spiegare le cose, ma anche di interpretare le spiegazioni. I riti umani sono teatrali, concettuali e intellettuali. «Gli esseri umani non hanno altra scelta per spiegare il loro mondo che quella di costruire miti. Il materiale mitico può essere sociale, oppure i miti possono apparire individualmente nei sogni, nei sogni ad occhi aperti o nelle fantasie» (*Ibid.*, p. 171).

Le violente sensazioni a volte suscitate dagli spettacoli possono essere interpretate in termini di lateralizzazione cerebrale. Il lato sinistro del cervello è «ergotropico» (consuma energia), il lato destro «tropotropico» (conserva energia). Secondo d'Aquili e Laughlin quando un lato si trova fortemente stimolato, una «corrente» sollecita l'altra parte «di modo che, in breve, entrambi i sistemi vengono intensamente stimolati» (*Ibid.*, p. 175). Questa corrente può verificarsi nello sciamanismo, nella danza che porta allo stato di trance, nel *samādhi* yogico e negli spettacoli estetici.

Le teorie etologiche e neurologiche rispondono ad alcune domande molto importanti. Aiutano a spiegare non solo la straordinaria persistenza di regole nello spettacolo e il bisogno di strutture rituali per manipolare tali potenti forze, ma anche le esperienze apparentemente identiche degli attori e del loro pubblico di spettatori-partecipanti nel corso di molte epoche e attraverso culture, generi, ideologie e sistemi religiosi. L'universalità della *trance* – associata con la danza, il canto, la polilalia, lo sciamanismo, la meditazione, oppure con l'ipnosi, individuale o collettiva – è almeno in parte spiegata dalla teoria della corrente.

Quel che gli etologi e i neurologi non spiegano sono le qualità uniche, creative dello spettacolo rituale. Il rito infatti non è soltanto un qualcosa che conserva il comportamento e il pensiero specifici di una specie nella sua evoluzione; è importante anche come generatore di immagini, idee e pratiche nuove. Secondo la formu-

lazione di Victor Turner in *Body, Brain, and Culture* («Zygon», 18, 1983), uno dei suoi ultimi scritti:

> Se la ritualizzazione, in base alle teorie di Huxley, Lorenz e altri etologi, ha una fondazione biogenetica, mentre il pensiero ha una base appresa neocorticale, questo significa che i processi creativi, quelli che generano nuova conoscenza culturale, potrebbero derivare da un coadattamento forse nel processo rituale stesso, di informazioni genetiche e culturali? (p. 228).

Processo rituale: antropologico. Turner fu tra i primi a sottolineare le qualità generative, creative, «antistrutturali» del rito. Nell'analizzare tali qualità, egli scoprì profonde connessioni tra processi rituali, teatrali e sociali. Turner rielaborò idee implicite in Arnold van Gennep, *Les rites de passage* (1909). Secondo van Gennep, i riti di passaggio – individuali e collettivi, di crisi vitali o stagionali – seguono uno schema tripartito: separazione, transizione o fase liminale, reincorporazione. Turner si rese conto che la fase liminale – le categorie personali e sociali «tra e in mezzo» – era colma di «qualità positive e attive». Come egli scrisse in *From Ritual to Theatre* (1982, p. 41), «Il significato nella cultura tende a essere generato nelle interfacce poste tra sottosistemi culturali consolidati, anche se i significati vengono poi istituzionalizzati e consolidati al centro di tali sistemi».

Queste interfacce costituiscono focolai dinamici di «anti-struttura» e di «comunità spontanea». Con il termine *communitas* Turner designa

> la liberazione delle capacità umane di cognizione, affetto, volizione, creatività, ecc., dalle costrizioni normative che incombono sul fatto di occupare una serie di status sociali, di rivestire una molteplicità di ruoli sociali e di essere acutamente consapevoli di appartenere a un gruppo corporativo... I sistemi socioculturali conducono così risolutamente verso la coerenza, di modo che gli individui solo in rare circostanze si allontanano da questi ganci normativi.
>
> (Turner, 1982, p. 44).

Un'esperienza individuale di *communitas* spontanea è il fenomeno della corrente sopra esaminato.

Così durante la fase liminale del rito vengono raggiunti due risultati in apparenza contraddittori: gli individui vengono liberati dalle precedenti costrizioni della creatività e dei comportamenti socialmente devianti e, quando il periodo di sregolatezza finisce, vengono stabiliti nuovi status o norme, oppure vengono ristabilite quelle precedenti. Ciò spiega perfettamente le azioni e l'importanza dei Chapayeka presso gli Yaqui. Turner considerava questo preocesso un incanalamento del magma vitale che in tutte le società umane sgorga in superficie: una creatività liquefatta, periodica, temporanea. Risulta analogo anche al processo di esercitazione-laboratorio-prova di molti, se non tutti, i generi di spettacolo. Attraverso questo processo tutto ciò che è «dato» o «confezionato» – testi accettati, modi accettati di usare il corpo, sensazioni accettate – viene smantellato, spezzettato in piccolissime unità malleabili di comportamento, sensibilità, pensiero e testo. Queste piccole unità vengono poi ricongiunte in un ordine nuovo: lo spettacolo.

In generi tradizionali come il *kathakali*, il *nō* o il balletto, i neofiti cominciano ad esercitarsi in giovane età. L'addestramento comprende l'apprendimento di nuovi modi di parlare, di gesticolare e di muoversi, e forse anche di nuovi modi di pensare e di sentire. Nuovi per il neofita, sì, ma tradizionali per il genere. Un particolare importante dell'addestramento del *kathakali* è l'energico massaggio che nel vero senso della parola riorienta i muscoli e le ossa all'estremo rovesciamento e inarcamento necessari per eseguire il *kathakali*. Una non meno radicale ricostruzione del corpo si rivela necessaria per il balletto. Come nei riti di iniziazione, la mente e il corpo vengono preparati a ricevere messaggi scritti nel linguaggio della forma che viene imparata. L'addestramento rende capace l'esecutore di parlare il linguaggio del *nō*, del *kathakali* o del balletto: l'esecutore viene incorporato nella tradizione, non più neofita, ma membro iniziato.

Turner andò molto oltre van Gennep nell'affermare che i riti delle società tribali, agrarie e tradizionali erano simili alle arti e alle attività del tempo libero delle società industriali e postindustriali. Turner definì tali attività «liminoidi», volendo significare che esse erano simili ma non identiche ai riti liminali. I riti liminali sono obbligatori, mentre le attività liminoidi sono volontarie. Così i laboratori del teatro e della danza sperimentale sono mezzi liminoidi di riaddestramento psicofisico. Mentre nei riti liminali il comportamento tradizionale viene riaffermato, nelle arti liminoidi vengono creati nuovi comportamenti. Ma se le «iniziazioni» liminoidi chiamate laboratori vengono analizzate nei particolari, si vede che i comportamenti «confezionati» o vecchi vengono smantellati in piccole unità flessibili, di modo che, quando vengono ricongiunte in combinazioni differenti, vengono sperimentate come nuove. Così l'avanguardia sembra sempre in progresso. Se prendiamo in considerazione un più esteso arco di tempo, facciamo dal 1875 al 1985, appare chiaro che gli elementi delle precedenti avanguardie vengono riciclati. Se poi prendiamo in considerazione un arco di tempo lunghissimo – dal Paleolitico a oggi – l'arte non progredisce affatto nel modo in cui progrediscono la scienza e la tecnologia.

Spettacolo risacralizzante. La dottrina ortodossa sostiene che il teatro «deriva» dal rito, ma è vero anche l'opposto. Nelle società moderne e postmoderne molte persone che si sono allontanate dal rito religioso convenzionale, si rivolgono al teatro e alla danza, al movimento del «potenziale umano» e a varie forme di terapia psicofisica. Nelle società tradizionali e in sacche di tradizionalismo presenti nelle società moderne c'è stata una rinascita del «fondamentalismo». Questi movimenti interni all'Induismo, all'Ebraismo, all'Islamismo, al Cristanesimo e ad altre religioni hanno le loro controparti nelle arti dinamiche.

A partire circa dal 1960 direttori di teatro e di danza come Jerzy Grotowski, Anna Halprin, Tadashi Suzuki, Peter Brook ed Eugenio Barba hanno gestito laboratori che sono più «modelli di vita» che preparazioni a spettacoli. Essi hanno usato, e trasformato, riti provenienti dall'Asia, dall'Europa, dall'America indigena e dall'Africa. Il loro lavoro si colloca al centro di un fiorente movimento di spettacolo interculturale. Grotowski è stato particolarmente attivo. Dal 1959 al 1969 elaborò e diffuse le sue concezioni dell'«attore santo». Questo attore «lavora in pubblico con il suo corpo, offrendolo pubblicamente [come] un atto spirituale». In *Towards a Poor Theatre* (Holstebro 1968; trad. it. *Per un teatro povero*, Roma 1970), Grotowski insiste nel sottolineare che l'«attore santo» non è religioso nel senso ordinario del termine:

> Io parlo di «santità» da miscredente. Io intendo dire «santità profana». Se l'attore, ponendo una sfida a se stesso, sfida pubblicamente altri, e attraverso l'eccesso, la profanazione e oltraggiosi sacrilegi rivela se stesso gettando via la sua maschera quotidiana, egli rende possibile allo spettatore intraprendere un analogo processo di autocomprensione. Se egli non esibisce il suo corpo, ma lo annichilisce, lo brucia, lo libera da ogni resistenza a qualsivoglia impulso psichico, allora egli non vende il suo corpo, ma lo sacrifica. Egli ripete l'espiazione; egli è vicino alla santità (p. 34).

I metodi di Grotowski comprendono non soltanto rigorosi esercizi derivati dalle discipline russa, cinese e indiana, ma anche indagini «nei risultati più recenti di scienze come la psicologia, l'antropologia, l'interpretazione del mito e la storia delle religioni» (*Ibid.*, p. 48). Dopo il 1967 Grotowski si allontanò dal «teatro nel teatro». Egli intraprese una serie di esperimenti «parateatrali» in Europa, nei Caraibi, nell'America settentrionale e meridionale e in Asia. La danza estatica, il Vudu haitiano, il canto baul del Bengala e le danze asiatiche classiche furono utilizzate da Grotowski tanto quanto le proprie tecniche personali, forse adattate dal movimento «potenziale umano»: incontri faccia a faccia e «veglie», canti e movimenti improvvisati, corse nei boschi nella più totale oscurità, il «passare il fuoco» da persona a persona. L'elemento di unione tra questi esperimenti era la loro ricerca dell'«autentico» o «puro» nelle interazioni tra persona e persona. Sembrava che Grotowski volesse una *communitas* spontanea avulsa da qualsiasi religione specifica. Nel 1983 Grotowski diede inizio al suo progetto di «dramma oggettivo», una sintesi tra elementi rituali di varie culture. Grotowski crede che tali elementi abbiano un impatto «oggettivo» sui partecipanti, separati dal loro significato teologico o simbolico.

Miti rituali. E che ne è allora del significato? È vero che molti riti non significano niente, che ciò che li alimenta è la loro funzione etologica e neurologica di solidarietà di gruppo e di liberazione individuale? Gli studiosi dovrebbero concentrarsi sulla struttura rituale, come ha richiesto Frits Staal? (*The Search for Meaning. Mathematics, Music and Ritual*, in «American Journal of Semiotics», 2, 1984, pp. 1-57). Oppure esiste una dimensione tematica per il rito che non può essere ignorata?

Dalla fine del XIX secolo fino ai primi decenni del XX, gli «antropologi di Cambridge», che lavoravano sotto l'influenza di James G. Frazer, svilupparono una teoria sul rito – in particolare sul rapporto tra il rito e il teatro-dramma-danza dell'antica Grecia – che influì profondamente su tutte le ricerche successive. L'opera di Jane Ellen Harrison, Francis M. Cornford e Gilbert Murray si unì alla teoria degli archetipi di C.G. Jung a preparare il terreno per le teorie di Joseph Campbell, Susanne K. Langer e Northrop Frye. La tendenza in comune di questa linea di pensiero è l'affermazione che al teatro greco in particolare e a tutto il teatro in generale soggiacciono certi «schemi rituali». Anche se molti dei dettagli storici della teoria di Cambridge sono stati screditati, l'idea di fondo resta alquanto affascinante: la tragedia rappresenta una sottospecie della commedia ed entrambe si trovano sussunte in uno schema rituale globale di lotta, morte sacrificale, smembramento e resurrezione. Usando le parole di Frye:

> Il romanzo, la tragedia, l'ironia e la commedia sono tutti episodi di un mito di ricerca globale... Lo schema rituale che sta dietro alla catarsi della commedia è la resurrezione che segue la morte, l'epifania o manifestazione dell'eroe risorto... Anche il Cristianesimo vede la tragedia come un episodio della commedia divina, dello schema più ampio di redenzione e resurrezione.
>
> (Frye, 1957, p. 215).

I riferimenti di Frye sono cristiani, ma la sua descrizione si adatta ai drammi classici sanscriti del Kālidāsa meglio che non alla violenza devastante degli scrittori

del tempo di Giacomo I, per non parlare dei brani più macabri di Shakespeare. Frye esprime qualcosa di universale? La sua teoria funziona a livello interculturale?

L'altro principale tentativo di specificare l'universalità rituale è il concetto di Turner di «dramma sociale». Un dramma sociale segue una sequenza di quattro parti: rottura, crisi, azione di riparazione e reintegrazione (o scisma). Una rottura è un'anomalia alla base della vita sociale (l'antagonismo Montecchi-Capuleti in *Romeo e Giulietta*, la guerra fredda); una crisi è un evento improvviso che non può essere controllato (l'innamoramento di Romeo e Giulietta, il blocco di Berlino da parte dei Russi); l'azione di riparazione è quel che viene fatto per risolvere, o tentare di risolvere, la crisi; la reintegrazione o lo scisma sono i due sbocchi dell'intero processo. Le caratteristiche di questo processo a quattro fasi sono l'improvviso erompere della crisi da una rottura più o meno latente e l'azione di riparazione, spesso molto complicata e prolungata. Il dramma estetico condensa questo intero processo, il rito religioso lo condensa e lo ripete e la vita sociale lo attenua.

Lo stesso Turner vede le cose in maniera abbastanza diversa. Egli lega dramma sociale, teatro estetico e processo rituale affermando che

> il mondo del teatro, per come noi lo conosciamo sia in Asia che in America, e l'immensa varietà di sottogeneri teatrali non deriva dall'imitazione, consapevole o inconsapevole, della forma processuale del dramma sociale completo o «appagato» – rottura, crisi, riparazione, reintegrazione, o scisma – ma specificamente dalla sua terza fase, quella che io chiamo riparazione, in particolare dalla riparazione come processo rituale.
> (Turner, 1985, p. 294).

Turner considera questa terza fase come una trasformazione ed elaborazione della fase liminale del processo rituale.

Se il vantaggio è l'universalità, il carattere riduttivo rappresenta la debolezza delle teorie sia di Cambridge che di Turner. La teoria di Turner del «dramma sociale» è più forte della teoria di Cambridge, perché non risulta legata a una narrazione specifica (cristiana). Ma è legata all'estetica occidentale, con la sua passione per il conflitto, per la crisi e per la soluzione. I temi del *nō*, delle danze mascherate degli Yoruba, del *kathakali*, dello sciamanismo siberiano o coreano, del vudu oppure, a questo proposito, del Waehma cristiano sincretistico degli Yaqui, non risultano affatto spiegabili in maniera soddisfacente in termini di crisi e di soluzione della crisi. A volte, non si cerca «riparazione» o «reintegrazione». Nascita, morte, malattia, pubertà, matrimonio, conflitto, guerre, uragani, terremoti, siccità ed eruzioni vulcaniche non sono monopolio di nessuna cultura. Ma le risposte in termini di spettacolo a questi eventi vitali risultano notevolmente differenti. Esiste una varietà tanto contraddittoria di culture che i temi e le strutture «universali» della commedia e della tragedia nelle interpretazioni che partono da prospettive religiose greco-cristiane o estetiche occidentali non risultano chiaramente discernibili al di fuori dei loro contesti.

Il *nō* sembrerebbe costituire una buona prova delle tesi di Frye e di Turner. In apparenza ci sono moltissime somiglianze tra il *nō* e il teatro greco classico. Un programma tradizionale alterna il serio *nō* con il comico *kyōgen*; e il *nō* stesso comprende sia il protagonista che il coro. Ma tali somiglianze sono soltanto apparenti. Né il *nō* né il *kyōgen* (o l'insieme dei due) elabora l'«azione rituale» di base di lotta, smembramento e resurrezione che la scuola di Cambridge considera il nucleo della tragedia e della commedia. Neanche la soluzione del conflitto che sorge dalla crisi è il fine del *nō*. In realtà, è vero l'opposto. Il *nō* evoca le anime che non riescono a trovare riposo – un mondo popolato dai fantasmi del padre di Amleto. Questi esseri non cercano vendetta, ma ascolto: una possibilità di rendersi ripetutamente presenti. Essi estenuano ed elaborano i loro spettacoli, piuttosto che sforzarsi di concluderli. Le rappresentazioni del *nō* terminano semplicemente con l'uscita dello *shite*, con la sua storia narrata ma non risolta, con lo spirito senza riposo che ha ottenuto al massimo un temporaneo sollievo. L'azione di fondo di molti spettacoli *nō* non è la soluzione di un conflitto, nè una ricerca di resurrezione, di una vita eterna cristiana, ma un esorcismo sciamanico o la ricerca (ma senza esito) dell'annientamento buddhista.

Lo *shite* in realtà riveste un doppio ruolo. Nella prima parte di un *nō*, egli è spesso un custode, un eremita o una persona legata a un luogo in cui «è avvenuto qualcosa». Nella seconda parte, lo *shite* – trasformato nell'immagine vera o essenziale dell'individuo associato a quel luogo: un guerriero sconfitto, una moglie tradita, una madre afflitta, una gru con la cresta rossa, gli alberi di pino di Sumiyoshi e di Takasago, un dio o una dea, il demone donna Yamamba – danza e canta la storia della passione del suo personaggio. Il *waki*, il secondo attore, è sia sciamano che testimone; egli fa domande, evoca, guarda e ascolta. Un coro di uomini composto dai sei ai dieci elementi, presente sul palcoscenico per la durata dell'intera rappresentazione, canta parti della storia, aggiunge passaggi descrittivi e a volte parla anche con e per lo *shite*, partecipe della sua coscienza. Secondo alcuni il coro in origine era composto da uomini che cantavano *sūtra* buddhisti. Oltre al coro ci sono quattro musicisti che suonano i tamburi

e il flauto. La loro musica è di percussione, non melodica: riecheggia lo stato d'animo dello *shite* e al tempo stesso lo guida. Le rappresentazioni del *nō* sono brevi – durano trenta o quaranta minuti ciascuna – ma l'effetto cumulativo di un programma di cinque *nō* e di quattro *kyōgen* è potente. Forse non avviene nessun esorcismo, ma i fantasmi hanno avuto la loro occasione per narrare le loro storie e mostrare le loro danze. I *kyōgen* che si alternano con i *nō* parlano soprattutto di sposi o di mariti che si lasciano dominare dalle mogli, di ridicoli signori feudali, di animali, di lottatori, di servi astuti o ubriachi che mettono nel sacco i loro padroni, o di *yamabushi*, «sacerdoti della montagna», considerati da alcuni come semidei, da altri come demoni. Nel *Kusabira* lo *yamabushi* è piuttosto simile all'apprendista stregone. Nel tentativo di eliminare un grosso esemplare dei fastidiosi funghi che rovinano il suo giardino, lo *yamabushi* getta incantesimi che non fanno altro che aumentare il numero dei funghi. In breve, il *nō* presenta morti e demoni, mentre il *kyōgen* deride le debolezze, le superstizioni e le ipocrisie di questo mondo.

Conclusioni. Le varietà di spettacoli rituali sono innumerevoli. E il rito come tale fa parte dell'ordito e della trama di ogni genere di spettacolo, religioso e secolare. Non esistono temi, azioni o schemi universali dello spettacolo diversi dai processi etologici e neurologici che strutturano le qualità formali e le esperienze particolari dell'esecutore e dello spettatore. Tutti gli spettacoli hanno una struttura rituale, ma la natura e il significato di tali strutture variano da cultura a cultura, perfino da spettacolo a spettacolo. Gli spettacoli individuali non narrano tanto storie universali, ma forniscono piuttosto agli spettatori delle vie per interpretare particolari circostanze culturali e sottoculturali. Gli esecutori procurano ai partecipanti un'esperienza concreta, inebriante e a volte straordinariamente potente di valori culturali. L'analogia del processo di iniziazione rituale con il processo di esercitazione-laboratorio-prova rende probabile che non solo il rito religioso sarà secolarizzato, ma che anche gli spettacoli estetici verranno sacralizzati: un sistema molto complicato a doppio binario.

Quali elementi costituiscono l'essere umano? Un nesso di circostanze: la parola, la posizione eretta, le dimensioni e la complessità del cervello, l'organizzazione sociale. E ancora: quando un certo primate imparò a «riattualizzare» – a danzare, a cantare e a rappresentare quel che sognava e quel che ricordava – fu oltrepassata una soglia ben definita. La rappresentazione di un incubo, della caccia del giorno prima o dell'incontro con una nuova banda, di un suono udito nella foresta – queste sono «seconde realtà», che, quando vengono ben rappresentate, fanno concorrenza alla prima, nei particolari e nell'aspetto generale. Questa seconda realtà ha qualità aggiuntive che la rendono persino superiore alla prima: può essere fondata su ciò che non esiste, così come su ciò che esiste: il sogno, la caccia, l'incontro o il suono «richiamato alla mente» o «ricostruito» può essere immaginario. E può essere rielaborato o migliorato attraverso la ripetizione. Ciò che conta è con quanta accuratezza viene rappresentato e con quanta precisione si adatta, o si aggiunge, a una visione del mondo che già esiste o che sta emergendo. Pertanto sono possibili tre classi di eventi nello spettacolo: quel che è stato, quel che viene immaginato e quello che si trova fra la storia e l'immaginazione. Questa terza classe di eventi, che partecipa sia dell'autorevolezza della ricapitolazione, sia della creatività dell'immaginazione, è la più potente. Inoltre, una volta che questo regno della realtà virtuale riceve nello spettacolo esistenza concreta, può portare a una terza, a una quarta... a un'ennesima classe.

In tal modo lo spettacolo è stato sempre e dovunque «in rapporto» con la religione. A volte questo rapporto è stato di reciproco sostegno, a volte di ostilità. Nello spettacolo non c'è niente di intrinsecamente favorevole od ostile alla religione. Le testimonianze archeologiche e antropologiche segnalano una coesistenza di spettacolo e di religione a partire almeno dall'Età paleolitica. Le testimonianze etologiche e neurologiche suggeriscono che tra gli esseri umani rito e spettacolo sono identici: esibizioni e azioni ripetitive, condensate, intense, comunicative. Articolazione di credenze religiose, divertimento e teorie estetiche, ideologie e manipolazioni politiche: questi sono alcuni degli impieghi che gli uomini hanno trovato per il comportamento del rito-spettacolo. Come Victor Turner amava dire, «far credere è fare la fede».

[Si veda anche *RITO* e *STUDI RITUALI*, vol. 5]

BIBLIOGRAFIA

Aristotele fu il primo a suggerire l'intima connessione tra rito, danza, musica e teatro. Nella sua *Poetica* affermò che la tragedia greca nacque come «un'improvvisazione (sotto questo punto di vista tragedia e commedia sono simili) da parte di coloro che guidavano i ditirambi, così come la commedia nacque da coloro che guidavano i cori fallici» (cap. 4). E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1951 (trad. it. *I Greci e l'irrazionale*, Firenze 1973), indaga sul rapporto tra lo sciamanismo e i Greci – legando perciò le fonti della cultura europea con l'Asia. E.T. Kirby, *Ur-Drama. The Origins of Theatre*, New York 1975, ipotizza che tutto il teatro sia sciamanico. L'antica opera sanscrita del *Nāṭyaśāstra*, curata e tradotta in due volumi da M. Ghosh (Calcutta 1961-1967), non solo spiega minuziosamente come,

cosa, dove e quando rappresentare, ma dimostra anche la connessione tra la rappresentazione e le antiche pratiche vedico-induiste. Per un'analisi dettagliata di queste connessioni, si veda M.C. Byrski, *Concept of Ancient Indian Theatre*, New Delhi 1973. Trattazioni sugli spettacoli rituali, ancora più antichi, dell'Europa paleolitica, sono reperibili in J.E. Pfeiffer, *The Creative Explosion. An Inquiry into the Origins of Art and Religion*, New York 1982; e in W. La Barre, *The Ghost Dance*, Garden City/N.Y. 1970.

Forse il primo tentativo moderno di compiere una rassegna sistematica e di vasta portata dei legami tra spettacolo, mitologia e religione fu quello di J.G. Frazer, *The Golden Bough*, I-II, London 1890, che egli infine ampliò in dodici volumi e un supplemento. L'approccio di Frazer – enciclopedico, interculturale, comparativo – stimolò notevolmente la ricerca e la speculazione. Tra le più importanti di tali ricerche vi furono quelle di Jane Ellen Harrison, G. Murray e F.M. Cornford. Questi studiosi ritenevano di aver scoperto un antico «rito originario» – un dramma stagionale di morte-rinascita diffuso nel Vicino Oriente antico. Si veda Harrison, *Themis*, Cambridge 1912, che comprende Murray, *Excursus on the Ritual Forms Preserved in Greek Tragedy*; Harrison, *Ancient Art and Ritual*, London 1913; e Cornford, *The Origin of Attic Comedy*, London 1914. Per quanto le idee di questi studiosi appaiano provocanti e suggestive, esse sono passibili di severe critiche, perché l'esistenza del «rito originario» non può essere provata; pertanto, il rapporto tra questo e il teatro occidentale posteriore (greco, elisabettiano e moderno) risulta alquanto debole. A.W. Pickard-Cambridge, in *Dithyramb, Tragedy and Comedy*, Oxford 1962 (2ª ed. riv.), critica in maniera convincente la scuola di Cambridge. Indifferente alle critiche, T.H. Gaster, in *Thespis*, Garden City/N.Y. 1961 (2ª ed. riv.), parla di tracce di miti e riti stagionali nel Vicino Oriente antico che potrebbero prefigurare lo spettacolo profano. E le idee di Harrison, di Murray e di Cornford sono diffuse tra i filosofi e i teorici letterari, che si occupano della definizione dei generi della «tragedia» e della «commedia». Tra le opere più notevoli di questo tipo vi sono: Susanne Langer, *Feeling and Forms*, New York 1953; e N. Frye, *Anatomy of Criticism*, Princeton 1957 (trad. it. *Anatomia della critica*, Torino 1972, 2ª ed.).

Il rapporto fra rito e spettacolo è stato analizzato in maniera assai feconda anche da antropologi e da teorici dello spettacolo, molti dei quali hanno esperienze di lavoro sul campo presso culture viventi. Questo materiale ha iniziato a essere raccolto a partire dalla fine del XIX secolo. Sotto l'egida antropologica la discussione si occupa dei resoconti di testimoni oculari e anche di quelli dei partecipanti a spettacoli attuali. Questi dati costituiscono la base per le teorie di processo rituale. Gli antropologi propongono rapporti dinamici continui tra spettacoli estetici, religiosi e sociali. Tra i lavori da segnalare in questo campo vi sono i seguenti: M. Eliade, *Birth and Rebirth*, Chicago 1958 (trad. it. *La Nascita mistica. Riti e simboli d'iniziazione*, Brescia 1974); e *Le Chamanisme et les techniques de l'extase*, Paris 1949 (trad. it. *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Roma 1953, ed. riv. e agg. Roma 1974; G. Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*, Garden City/N.Y. 1959; V. Turner, *The Ritual Process*, Chicago 1969 (trad. it. *Il processo rituale*, Brescia 1972); *Dramas, Fields and Metaphors*, Ithaca/N.Y. 1974; *From Ritual to Theatre*, New York 1982 (trad. it. *Dal rito al teatro*, Bologna 1986); e *On the Edge of the Bush*, Tucson 1985; C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York 1973; R. Schechner, *Essays on Performance Theory*, New York 1977 (nuova edizione in preparazione); e *Between Theater and Antropology*, Philadelphia 1985; Sally F. Moore e Barbara G. Myerhoff (curr.), *Secular Ritual*, Assen 1977; R.A. Rappaport, *Ecology, Meaning and Religion*, Berkeley 1979; R.P. Armstrong, *The Powers of Presence. Consciousness, Myth and Affecting Presence*, Philadelphia 1981; e J.J. MacAloon (cur.), *Rite, Drama, Festival, Spectacle*, Philadelphia 1984. Una raccolta di studi relativi al rito e al dramma è quella di J. Redmond (cur.), *Drama and Religion*, Cambridge 1983.

Anche etologi e psicologi hanno contribuito alla discussione, sottolineando soprattutto le continuità tra comportamento animale e umano e il rapporto tra la funzione-struttura del cervello e l'azione e l'esperienza rituale. Si veda M. von Cranach, K. Foppa, W. Lepenies e D. Ploog (curr.), *Human Ethology*, Cambridge 1979; e E.G. d'Aquili, C.D. Laughlin, Jr. e J. McManus, *The Spectrum of Ritual*, New York 1979.

Oltre a lavori comprensivi e interculturali, esistono molti studi su spettacoli rituali in culture specifiche. In questa sede possiamo citarne solo alcuni: B. Spencer e F.J. Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, London 1899; G. Bateson, *Naven*, Stanford/Calif. 1958 (2ª ed.); R. Firth, *Tikopia Ritual and Belief*, London 1967; V. Turner, *The Forest of Symbols*, Ithaca/N.Y. 1967 (trad. it. *La foresta dei simboli*, Brescia 1976); R.A. Gould, *Yiwara: Foragers of the Australian Desert*, New York 1969; F.E. Williams, *The Drama of the Oroko*, London 1940; E.L. Schieffelin, *The Sorrow of the Lonely and the Burning of the Dancers*, New York 1976; S. Ottenberg, *Masked Rituals of Afikpo*, Seattle 1975; Charlotte J. Frisbie, *South-western Indian Ritual Drama*, Albuquerque 1980; H.J. Drewal e Margaret T. Drewal, *Gèlèdé. Art and Female Power among the Yoruba*, Bloomington/Ind. 1983; F. Staal (cur.), *Agni. The Vedic Ritual of the Fire Altar*, I-II, Berkeley 1983; e B. Kapferer, *A Celebration of Demons. Exorcism and the Aesthetics of Healing in Sri Lanka*, Bloomington/Ind. 1983.

RICHARD SCHECHNER

Dramma religioso europeo

Il dramma antico cessò di essere rappresentato all'inizio del Medioevo. Autori cristiani come Tertulliano (III secolo) si lamentavano che era crudele, osceno e idolatra. Qualunque fosse il motivo di tali lagnanze, entro il V secolo non ebbe più attinenza con la cultura cristiana dominante. Rappresentazioni all'antica maniera possono essere state presentate in Bisanzio fino al VII secolo, ma erano sporadiche e culturalmente insignificanti. Un'imitazione cristiana della tragedia greca classica, *Christos paschon* (V secolo?), può essere stata rappresentata come può non esserlo stata. Stranamente, nonostante le memorie del dramma antico che si protraevano in Bisanzio, il dramma religioso europeo fu creato, più che nell'Oriente, nell'Occidente latino.

I testi drammatici antichi vennero copiati e letti in Occidente durante tutto il Medioevo. La monaca del x secolo Hrosvitha di Gandersheim scrisse affascinanti commedie cristiane a imitazione delle commedie di Plauto, ma risulta improbabile che siano state rappresentate. Nel tardo Medioevo, i termini *tragedia* e *commedia* facevano riferimento a opere narrative come la *Commedia* di Dante. I mimi, gli spettacoli popolari e gli intrattenimenti quasi drammatici rappresentati sporadicamente nel corso del Medioevo non fondarono una tradizione drammatica significativa e sono scomparsi senza quasi lasciare traccia.

Nel x secolo fecero la loro comparsa diverse opere brevi che furono scritte per essere rappresentate. Tali opere non erano imitazioni del dramma antico, ma composizioni originali. Descrivono tutte la visita delle Marie al sepolcro di Cristo il giorno della Resurrezione. Sono destinate al canto più che alla recitazione e iniziano con la domanda dell'angelo: «Quem quaeritis in sepulcher?» («Chi cercate nel sepolcro?»). Dal momento che si trovano annessi alla liturgia pasquale, vengono definiti drammi liturgici.

I drammi liturgici sulla Natività di Cristo fecero la loro comparsa nell'xi secolo. Nel xii secolo ci furono drammi sulle apparizioni di Cristo dopo la Resurrezione, sull'Ascensione, sulla Pentecoste, sulla strage degli innocenti e sui profeti di Cristo. Ci furono anche drammi relativi a soggetti meno eplicitamente liturgici: Lazzaro, l'apostolo Paolo, Giuseppe e i suoi fratelli, san Nicola e l'Anticristo. Di questo periodo ci sono giunte due lunghe opere in vernacolo: *Le mystère d'Adam* e *La seinte Resurrecion*. In entrambe la recitazione prevale sul canto e richiedono una rappresentazione e una messa in scena più sofisticate che non le opere liturgiche. Nel xv secolo il dramma religioso nelle lingue volgari fiorì in tutta Europa. Oltre a opere di soggetto biblico ci furono opere sui santi, sui miracoli e su argomenti di morale. Alcune opere erano di dimensioni gigantesche, secondo i parametri occidentali moderni: richiedevano un giorno intero o perfino vari giorni per essere rappresentate e utilizzavano numerosissimi attori e complicati macchinari scenici.

Nel corso del Rinascimento, le autorità protestanti e cattoliche scoraggiarono la rappresentazione del dramma religioso medievale, che venne gradualmente soppiantato dal teatro secolare. Solo un'opera medievale è giunta fino a noi in una rappresentazione più o meno continua: *Il mistero di Elche* (circa 1420), che viene presentata ogni anno nella città di Elche in Spagna in occasione della festa dell'Assunzione. La famosa *Oberammergau Passion* è di origine più tarda (xvii secolo) e viene rappresentata solo a intervalli di dieci anni. Alcune opere medievali sono state di quando in quando riportate in vita nel xx secolo. Tra queste, l'opera morale del xv secolo *Everyman* è quella che più gode di fama durevole.

Ci sono state molte congetture riguardo alle origini della produzione teatrale sulla Resurrezione del x secolo. La scuola storica ha cercato una *fonte* specifica e ha individuato tale fonte in una composizione lirica (tropo) del ix secolo, impiegata per adornare la liturgia regolare. In *The Drama of the Medieval Church* (1933), Karl Young sostiene che la produzione teatrale sulla Resurrezione iniziò come tropo dell'introito della prima messa del giorno di Pasqua. Tale tropo venne alla fine separato dall'introito e collegato al mattutino di Pasqua. Nella nuova posizione la sua nota drammatica potè essere sfruttata e cominciò a essere rappresentato.

La possibilità di un rapporto più profondo tra la produzione teatrale sulla Resurrezione e la liturgia della Chiesa viene suggerita dal fatto che in ogni cultura in cui il dramma costituisce un genere indigeno, gli esempi più antichi risultano strettamente associati a riti religiosi. I riti sono drammatici per natura e i drammi presentano evidenti elementi e temi rituali. Il rapporto tra il rito religioso greco e il dramma greco era evidente per Aristotele e la durevole influenza di tale rapporto può essere verificata in numerose tragedie greche superstiti. Sia la forma che il tema della produzione teatrale sulla Resurrezione indicano un analogo rapporto con il rito cristiano.

Il battesimo è il rito cristiano di iniziazione. La sequenza degli eventi in una cerimonia liturgica viene descritta in quel che il Medioevo chiamava *ordo*, un ordine di precedura. Nelle modalità di rappresentazione dei primi secoli, l'*ordo* del battesimo esigeva che il candidato scendesse nudo nel fonte, si immergesse tre volte e, una volta emerso, venisse segnato con l'olio santo e benedetto da un vescovo. Tale sequenza è di per se stessa un dramma generalizzato, in cui l'immersione nell'acqua costituisce l'espressione visibile, o «imitazione», della purificazione dal peccato.

Nell'elaborazione delle concezioni paoline di battesimo e di Resurrezione (Rm 6,3-4), Cirillo di Gerusalemme (iv secolo) usa la terminologia della esegesi drammatica greca: «O Paradosso! Noi non morimmo realmente, noi non fummo realmente sepolti, noi non fummo realmente crocifissi e non risorgemmo realmente; ma la nostra imitazione [*mimēsis*] fu un'immagine [*en eikoni*] e la nostra salvezza una realtà» (*Catechesis mystagogica* 2,5).

Cirillo interpreta il battesimo in due modi. Il rito resta in primo piano. È un'azione reale, poiché produce «una realtà», vale a dire la rinascita e la salvezza del candidato. Questa realtà è assoluta. È causata dall'inter-

vento del divino – lo Spirito Santo – nel mondo temporale. Il battesimo costituisce anche una rappresentazione per imitazione (*mimesis*) della morte e resurrezione di Cristo. Il dramma storico definisce il rito fornendogli un significato specifico che è vero, più che supposto, nella misura in cui interessa il Cristianesimo.

Nell'alto Medioevo la vigilia di Pasqua era il tempo preferito per il battesimo. I candidati si preparavano per la loro iniziazione durante la Quaresima. Venivano battezzati intorno alla mezzanotte del Sabato Santo. Dopo essere stati vestiti di bianco, procedevano alla loro prima Comunione, che avveniva di primo mattino il giorno di Pasqua, in un momento approssimativamente coincidente con il momento della Resurrezione di Gesù, che il battesimo appunto rappresenta.

Come il battesimo, anche la Messa costituisce un'azione reale. Per il tramite della consacrazione, il pane e il vino vengono trasformati nel corpo e nel sangue di Cristo. Il mutamento è una transustanziazione, un mutamento di sostanza, non un mutamento simbolico o una commemorazione.

L'*ordo* della Messa consiste in una sequenza di momenti rituali distinti disposti in forma di prologo, azione in crescendo, climax e scioglimento. Tale struttura prese forma nel corso dei secoli e con innumerevoli varianti. Fu considerata, tuttavia, ordinata in modo divino, il che significa che la disposizione dei momenti rituali segue il volere di Dio più che la causalità naturale. La struttura non può essere spiegata, ma deve essere rispettata se il rito dovrà produrre il suo miracolo.

Il tono iniziale della Messa è solenne e il tono conclusivo gioioso. Il climax è il miracolo della presenza reale, che è un riconoscimento (*anagnorisis*) di Cristo e al tempo stesso un'inversione (*peripateia*) del tono del rito. I liturgisti medievali descrivevano l'inversione come un mutamento dalla tristezza (*tristia*) al giubilo (*gaudium*). La Messa, nel senso greco classico, ha pertanto una struttura comica più che tragica.

Nella struttura della Messa risultano incorporati pezzetti di storia biblica. Il celebrante, quando ripete le parole di Cristo nell'Ultima Cena durante la consacrazione, rappresenta momentaneamente il Cristo storico. C'è rappresentazione anche durante l'«estensione delle mani» (*extensio manuum*) da parte del celebrante a imitazione delle braccia di Cristo in croce.

Nel IX secolo questi elementi storici ed altri connessi portarono a un'interpretazione globale della Messa, in cui ogni momento rituale veniva equiparato a un evento della vita di Cristo. La descrizione più minuziosa della Messa da questo punto di vista è il *Liber officialis* di Amalarius di Metz. Secondo Amalarius il climax della Messa è la consacrazione. Dal momento che il corpo e il sangue di Cristo vengono uniti nella consacrazione, questa corrisponde alla Resurrezione. I due suddiaconi che assistono rappresentano le due Marie che visitarono il sepolcro la mattina di Pasqua. Nel momento della consacrazione la loro solennità si muta in gioia, come avvenne per l'annuncio dell'angelo alle Marie storiche.

In questa interpretazione la Messa appare come un dramma rituale e al tempo stesso come un elaborato dramma storico. Il rito fornisce la realtà assoluta su cui il dramma poggia. Essa è, tuttavia, una realtà generalizzata, un fondamento sacramentale. Il dramma fornisce a questa realtà sacramentale uno specifico significato narrativo che le permette di essere «capita». Appare probabile che l'interpretazione di Amalarius fosse in voga nel IX secolo e nei secoli seguenti, per il preciso motivo che i laici non comprendevano più la Messa nei termini suoi propri e accoglievano benevolmente l'aiuto fornito da quella interpretazione. Ad ogni modo, per le ragioni sopra delineate, la liturgia pasquale del IX secolo era dominata dal tema della Resurrezione.

La produzione teatrale sulla Resurrezione del X secolo veniva rappresentata a Pasqua. La sua struttura riproduce in piccolo la struttura della Messa: un movimento dalla tristezza alla gioia, attraverso un climax che è riconoscimento e inversione. E il momento storico che fa da soggetto, cioè la Resurrezione, è il momento che Amalarius equiparava al climax della Messa. La liturgia fornisce anche il palcoscenico sul quale l'opera teatrale viene rappresentata, gli ecclesiastici che recitano la loro parte e gli abiti che servono loro da costumi.

Nella Messa l'azione rituale generalizzata è essenziale e il dramma narrativo secondario. Nel passaggio dal rito al dramma il rapporto risulta invertito. La produzione teatrale sulla Resurrezione rende il racconto essenziale e l'azione rituale secondaria, secondaria nel senso che diventa un fondamento sacramentale sommerso, un principio formativo *a priori* che deve essere dedotto *a posteriori* dai materiali che ha formato. La sequenza dei momenti rituali non costituisce una trama. È, piuttosto, una forma che può essere il principio formativo di molte trame diverse, sia storiche che immaginarie. Essa fornisce la realtà assoluta su cui il dramma religioso medievale costruisce le sue sembianze.

Quando la struttura rituale della messa diventa la base per una produzione teatrale sulla Resurrezione, tale struttura sembra essere sostituita da una trama, da una narrazione con dei personaggi. Gli ecclesiastici che eseguono gli atti del rito diventano attori. I loro gesti cerimoniali diventano gesti mimetici che esprimono motivi umani. Le loro preghiere e i loro canti diventano un dialogo stilizzato, ancora cantato, ma un dialogo in cui le domande implicano risposte e gli or-

dini vengono visibilmente eseguiti. Nel frattempo, dal momento che l'insieme dei fedeli non partecipa più, come avviene nel rito, diventa un gruppo di spettatori, un pubblico.

Al di sotto di tali manifesti mutamenti si verifica un movimento dalla sequenza rituale alla causalità naturale. I momenti del rito nella Messa si susseguono l'uno all'altro in un determinato ordine, perché essi devono essere in quell'ordine. La causalità naturale non è tanto assente dall'*ordo* da risultargli estranea. D'altro canto, poiché gli eventi di una trama si verificano in un tempo naturale, sono soggetti alla causalità. Se la storia biblica dice che essi si sono verificati, sono necessari; in caso contrario, sono soltanto probabili. La Scrittura, ad esempio, afferma che quando le Marie giunsero al sepolcro incontrarono un angelo. L'angelo è pertanto un elemento necessario della produzione teatrale sulla Resurrezione, per quanto al di fuori della sfera della causalità naturale. La Scrittura è vaga, tuttavia, per quanto riguarda i gesti delle Marie quando incontrarono l'angelo. Gli attori che interpretano il ruolo delle Marie devono decidere quali furono i probabili gesti delle Marie. In diverse versioni estese della produzione teatrale sulla Resurrezione le Marie riferiscono la loro esperienza agli apostoli. La Bibbia dice che ciò avvenne, ma non riporta il dialogo. Varie opere pertanto usano per il dialogo una ben nota composizione lirica (sequenza) che inizia con «Dic mihi Maria» («Dimmi, Maria»). La popolarità di questa composizione dimostra che fu largamente considerata come una versione accettabile – e pertanto probabile – del dialogo. Di qui la sua appropriatezza per la produzione teatrale.

A differenza della realtà rituale, la realtà del dramma è contingente. La storia biblica è vera in un senso particolare e, pertanto, necessaria; ma altri tipi di storia possono sbagliare e le elaborazioni basate sulla probabilità sono contingenti per definizione. La realtà del dramma religioso medievale è pertanto una realtà ipotetica, una «realtà in apparenza», in cui la realtà dell'apparenza viene sostenuta dalla realtà assoluta del fondamento sacramentale su cui essa poggia.

La realtà rituale è un *ordo*, assolutamente determinato. La «realtà in apparenza», tuttavia, è plastica e può essere manipolata. I tipi di manipolazione comuni nel dramma religioso medievale sono tre: estensione, invenzione e imitazione.

L'estensione consiste nell'aggiunta di episodi storici a un dramma già esistente. La visita di Maria Maddalena alla croce può essere aggiunta, ad esempio, all'inizio dell'opera teatrale sulla Resurrezione e l'apparizione di Cristo a Emmaus alla fine, senza cambiare la struttura dell'opera. Il limite di estensione di un dramma biblico viene mostrato dalle opere teatrali inglesi del Corpus Christi; esse iniziano con la caduta di Lucifero e terminano con il giudizio universale, ma conservano la struttura comica della produzione teatrale sulla Resurrezione, comprendendo la visita al sepolcro come climax. Per il dramma religioso basato su fonti storiche diverse dalla Scrittura (la *Legenda Aurea*, ad esempio) il limite di estensione è il limite della narrazione storica.

L'invenzione consiste nella creazione di episodi che non trovano fondamento nella storia. Come risulta evidente dal problema dei gesti di Maria di fronte all'angelo, anche il dramma storico più breve utilizza l'estensione, perché la storia non fornisce mai tutti i dettagli che il dramma richiede. Ogniqualvolta un'estensione ha luogo, il dramma si muove dalla storia verso la finzione. Il riferire delle Marie agli apostoli è nella Scrittura, ma il dialogo che comincia con «Dic mihi, Maria» è finzione. La Scrittura afferma che le Marie portarono al sepolcro dell'unguento. Da dove veniva quell'unguento? Probabilmente da un mercante di spezie. Come si procurarono l'unguento? Probabilmente mercanteggiandolo. La contrattazione ha i suoi aspetti comici, oltre a quelli seri, così un episodio inventato su un mercante di spezie, liberato dalle restrizioni del resoconto biblico, ha la possibilità di diventare divertente o satirico. Uno dei più antichi episodi inventati per la produzione teatrale sulla Resurrezione è la scena del «mercante di spezie» (*unguentarius*). È una scena moderatamente satirica e anche anacronistica. La ricerca storica avrebbe potuto produrre qualcosa di simile al mercante palestinese del I secolo, ma il risultato avrebbe confuso il pubblico. Pertanto il drammaturgo ha prodotto un personaggio che è «probabile», nel senso che assomiglia al tipo di mercante familiare al pubblico. Ciò significa anche che il personaggio ha il carattere del «realismo».

Un brillante esempio di invenzione realistica è fornito dal *Second Shepherds' Play* del ciclo di Wakefield (XV secolo). La Scrittura afferma che i pastori fecero visita a Gesù Bambino. Com'erano i pastori? Il drammaturgo di Wakefield crea una vignetta comica di pastori medievali inglesi così efficace da eclissare quasi la scena della natività, soggetto dell'opera. Un impulso analogo verso la libera invenzione è evidente nei giganteschi *mystères* francesi del tardo Medioevo, che si basano sulle vite dei santi più che sulla Scrittura. Questo impulso giocoso è reso possibile dal fatto che, finché il fondamento sacramentale viene rispettato, sosterrà – cioè renderà accettabile – quasi ogni tipo di invenzione. La giocosità si trova espressa in passi che sono alternativamente comici, grotteschi, satirici, seri e inten-

samente pii, e in brusche giustapposizioni tra il comico e il pesantemente didattico, il realistico e il miracoloso.

La produzione teatrale morale del tardo Medioevo è interamente immaginaria, dal momento che si fonda sulle probabilità delle teorie della psicologia religiosa. Essendo immaginaria, è più cauta – più razionalistica – delle opere che si fondano sulla storia biblica e sulle vite dei santi. I suoi personaggi sono più coerenti, il suo dialogo più ristretto e il suo impiego di materiali digressivi, comici e realistici e di giustapposizioni brusche più prudente. La sua fede nel fondamento sacramentale del rito risulta evidente nella trama comica, che regolarmente si impernia sulla miracolosa conversione o salvezza del protagonista, e nell'impiego di temi e di personaggi religiosi appartenenti al mondo invisibile: dio e gli angeli ribelli, le anime dei defunti, i demoni e i «vizi» comici che ricompaiono nel dramma rinascimentale razionalizzati nelle figure dei cattivi, come Iago, o come incarnazioni comiche del principio del disordine, come Falstaff.

L'imitazione consiste semplicemente nell'uso dei modelli. La produzione teatrale sulla Resurrezione incarna il concetto di una «realtà in apparenza» che poggia su un fondamento sacramentale. Dopo esser diventata largamente conosciuta, la forma originale dell'opera poteva costituire un modello per altre opere sulla Resurrezione e per opere che utilizzavano le stesse tecniche ma soggetti differenti. Quando il dramma si fece più complesso attraverso l'estensione e l'invenzione, le possibilità di imitazione si moltiplicarono. Nel XV secolo (e probabilmente da molto prima) il dramma religioso medievale si era istituzionalizzato e i suoi autori derivavano le loro tecniche essenzialmente da altri drammi. Dal momento che la «realtà in apparenza» del dramma religioso è esplicita e il fondamento sacramentale è *a priori* e invisibile, la superficie arrivava alla fine a sembrare reale – cioè autonoma – mentre il fondamento sacramentale finiva col sembrare un corollario del soggetto principale e quindi un caso della storia o una tendenza, più che la base su cui poggia il dramma.

Durante il Rinascimento, il dramma francese e quello italiano respinsero la tradizione medievale. In un primo momento l'alternativa fu l'imitazione diretta delle tragedie di Seneca e delle commedie di Plauto e di Terenzio. Dal momento che il dramma antico poggia su una base del tutto differente dalla base del dramma medievale e ad essa estranea, non sorprende che la maggior parte delle imitazioni dirette fossero degli aborti. Nella Francia del XVII secolo l'imitazione diretta diede luogo a un neoclassicismo che rendeva omaggio agli antichi modelli, ma si basava sui principi razionalistici della verisimiglianza, del decoro e della norma di natura. I drammi di Molière e di Racine presuppongono che l'apparenza sia autonoma e cercano di creare l'illusione della realtà sottoponendo tutto il loro materiale alla regola della probabilità. Le loro opere somigliano a esperimenti del pensiero che scaturiscono dalla domanda: «Data questa situazione e questi personaggi, quale potrebbe essere il probabile risultato?» Le trame comiche sono pura finzione. Il mito e la leggenda che forniscono il soggetto delle trame tragiche vengono prosciugati del loro antico significato religioso: il mito e la leggenda forniscono un mezzo per distanziare l'esperimento del pensiero, o dramma, dall'esperienza immediata e per enfatizzare così il suo status di «apparenza autonoma».

Il dramma spagnolo e quello inglese del Rinascimento imboccarono una via opposta. Come hanno giustamente osservato i critici neoclassici, le opere di Shakespeare ignorano la verisimiglianza e il decoro e sono piene di linguaggio stravagante, di invenzioni e di personaggi improbabili e di sorprendenti giustapposizioni di serio e di comico. Esse possono essere considerate, a questo proposito, una fioritura finale in un contesto secolare delle tradizioni del dramma religioso. L'enorme ciclo storico di Shakespeare, che si estende dalla «caduta» dell'Inghilterra, attraverso l'assassinio di Riccardo II, fino alla sua miracolosa «salvezza» successiva alla sconfitta di Riccardo III, è un equivalente profano dellla produzione teatrale del Corpus Christi. Diverse sue tragedie terminano con un commento che enfatizza il carattere di redenzione insito nella sofferenza: *Romeo e Giulietta*, *Amleto* e *Macbeth*. Il motivo della salvezza attraverso il miracolo viene razionalizzato tramite gli espedienti «non realistici» della coincidenza e del travestimento in commedie come *La commedia degli errori*, *La dodicesima notte* e *Misura per misura*; diventa esplicito in *Il racconto d'inverno* e ne *La tempesta*. La tradizione medievale compare anche in personaggi influenzati da convenzioni medievali (Falstaff come vizio comico), in scene rituali (Otello che si inginocchia per garantire la propria fedeltà a Iago), nella magia e nei miracoli (*Sogno di una notte di mezza estate*, la rinascita di Ermione) e nell'enfasi posta alla fine di molte opere sulla restaurazione della comunità (*Come ti piace*, *Amleto*, *Misura per misura*, *La tempesta*). Secondo la critica posteriore, neoclassica (XVIII secolo), le opere di Shakespeare sarebbero state degli insuccessi. Sono scomposte costruite in maniera sregolata, improbabili e indecorose. Il fatto che abbiano avuto successo è la prova che esse poggiano su una realtà più profonda dell'«apparenza autonoma» del dramma neoclassico e della duratura importanza di questa realtà più profonda per il pubblico moderno ad esse sensibile.

Il dramma liturgico non è assolutamente un tema

d'antiquariato e il suo riemergere in forme vernacolari estremamente popolari nel XX secolo appare significativo. Paul Claudel e T.S. Eliot, tra gli altri, hanno tentato di far rivivere il dramma religioso nel XX secolo; i loro sforzi non sono stati del tutto coronati da successo. Forse perché le loro opere interessano essenzialmente il tema che ne è soggetto, cioè l'apparenza. Alcune opere del ventesimo secolo hanno cominciato con il rito, piuttosto che con il soggetto e sembrano moderatamente efficaci: *Jesus Christ Superstar* di Timothy Rice ed Andrew Lloyd Webber e *Mass* di Leonard Bernstein. Il cinema popolare e gli intrattenimenti televisivi – western, thriller, fantascienza – conservano la struttura comica del rito e la sua convenzione della «salvezza attraverso il miracolo», anche se i miracoli vengono sempre razionalizzati come coincidenza, fortuna o «intervento dall'aldilà». L'intrattenimento popolare, tuttavia, risulta limitato dalla sua dipendenza da stereotipi e da formule. La sua «realtà in apparenza» appare poco convincente e prevedibile se paragonata alla «realtà in apparenza» osservabile nel dramma religioso medievale e nel dramma inglese e spagnolo del Rinascimento.

BIBLIOGRAFIA

La bibliografia di base sul dramma medievale si trova in C.J. Stratman, *Bibliography of Medieval Drama*, New York 1972 (2ª ed.). Supplementi sono forniti da C. Flanigan, in «Research Opportunities in Renaissance Drama», 18 (1975), pp. 81-102; e 19 (1976), pp. 109-36. La storia migliore della Messa cattolica è quella di J.A. Jungmann, *The Mass of the Roman Rite*, ed. riv., I-II, New York 1959. E.K. Chambers, *The Mediaeval Stage*, I-II, 1903, rist., Oxford 1925, è superato, ma contiene materiale interessante sul dramma popolare del Medioevo. K. Young, *The Drama of the Medieval Church*, I-II, 1933, rist. London 1967, resta la trattazione di base del tema da un punto di vista storico e ristampa la maggior parte dei testi delle opere liturgiche superstiti. La più completa collezione dei testi dei drammi liturgici latini è quella di W. Lipphardt, *Lateinische Osterfeiern und Osterspiele*, I-VII, Berlin 1975-1981. Un'analisi del dramma religioso medievale che pone l'accento sul suo fondamento liturgico è presente nel mio *Christian Rite and Christian Drama in the Middle Ages*, Baltimore 1965. Si veda anche J.D.A. Ogilvy, «*Mimi, Scurrae, Histriones: Entertainers of the Middle Ages*», in «Speculum», 38 (1963), pp. 603-19; G. La Piana, *The Byzantine Theatre*, in «Speculum», 11 (1936), pp. 171-211; H.A. Kelly, *The Devil at Baptism. Ritual, Theology, and Drama*, Ithaca/N.Y. 1985. Il dramma europeo vernacolare si trova analizzato in R. Axton, *European Drama of the Early Middle Ages*, London 1974; le opere del ciclo inglese vengono passate in rassegna in V.A. Kolve, *The Play Called Corpus Christi*, Stanford/Calif. 1966. Una trattazione generale molto suggestiva del rito e del dramma è reperibile in N. Frye, *Anatomy of Criticism*, Princeton 1957 (trad. it. *Anatomia della critica*, Torino 1972, 2ª ed.). C.L. Barber, *Shakespeare's Festive Comedies. A Study of Dramatic Form and Its Relation to Social Custom*, Princeton 1959; e E.M.W. Tillyard, *Shakespeare's History Plays*, 1944, rist. New York 1964, costituiscono esempi di trattazione su Shakespeare da un punto di vista rituale e cristiano in genere.

O.B. HARDISON, JR.

Teatro occidentale moderno

Dove la religione ha mantenuto viva la sua affinità con la danza, il tamburo e l'apparenza drammatica degli dei, è rimasta vitale. Dove il dramma ha mantenuto viva la sua qualità di rivelazione magica, è rimasto indispensabile. Questi lasciti hanno mostrato difficoltà di sopravvivenza nella società occidentale, ma contengono il cuore delle aspettative che la gente porta a teatro e similmente alle cerimonie religiose.

L'antico e duraturo legame tra religione e dramma può essere considerato come la risultante di diversi fattori, tra cui i seguenti:

1. una probabile ascendenza comune nel comportamento ritualizzato degli esseri umani preistorici (da questo punto di vista, il rito, o almeno la ritualizzazione del comportamento, fornisce una matrice in cui si sviluppano sia il dramma che la religione);
2. il noto sviluppo del teatro e del dramma in tempi storici dall'interno di specifiche tradizioni e feste religiose o almeno in associazione con esse (esempi, in Occidente, sono reperibili nell'antica Grecia, dove il dramma ebbe inizio come parte di feste dedicate al dio Dioniso, e nell'Europa medievale, dove trovò le sue radici nelle cerimonie religiose sia cristiane che non cristiane);
3. le caratteristiche quasi sacerdotali o sciamaniche degli attori teatrali e, viceversa, le qualità teatrali delle liturgie religiose;
4. la necessità del dramma e parimenti della religione di impiegare la tecnica di rappresentare storie, nel primo caso essenzialmente ai fini dello spettacolo (insieme con qualsivoglia scopo educativo e/o propagandistico possa essere presente) e nel secondo caso essenzialmente al fine di attualizzare nel presente le storie e i miti vitali per una determinata tradizione religiosa;
5. le influenze reciproche esercitate dal dramma e dalla religione l'uno sull'altra indirettamente attraverso i mezzi della cultura-scuola, della pubblicità e (ai giorni nostri) della radiodiffusione.

Aspetti specifici delle connessioni generali tra religione e dramma si trovano discussi altrove in questa enciclopedia. Qui concentreremo l'attenzione sul dramma e sulla religione nel mondo occidentale (Europa e America) a partire dal XVI secolo in poi.

Si ipotizza spesso che il teatro nell'Europa e nell'America moderne, come la civiltà occidentale in generale, sia costantemente diventato sempre più profano, vale a dire sempre meno interessato alla religione. La verità di questa supposizione, per quanto riguarda sia il teatro che la società moderna, è discutibile. Nella misura in cui può essere vera, viene equilibrata dal fatto che la religione occidentale stessa ha subito una sorta di secolarizzazione: in molti settori ha subito una demitologizzazione, la «morte di Dio», e una svolta radicale verso l'azione politica in «questo mondo», il tutto senza perdere la sua identità come religione. Più significativo del fenomeno della secolarizzazione risulta il fatto che, nella maggior parte delle società europee e americane dei tempi moderni, il teatro professionale e la religione istituzionale sono entrambi diventati culturalmente marginali – forse per ragioni analoghe.

Prima del 1700, i luoghi principali per la narrazione pubblica di storie erano i teatri e le chiese. L'avvento del romanzo nel XVIII secolo significò che le storie potevano essere narrate a un pubblico vasto senza che le persone dovessero riunirsi in un luogo pubblico. Anche così, il teatro rimase un'istituzione popolare durante tutto il XIX secolo, mentre il risveglio religioso, se non la regolare frequenza alla chiesa, era ancora forte, specialmente in America. L'immenso successo del cinema e della televisione nel XX secolo hanno ridotto il pubblico del teatro dal vivo a una fetta assai esigua della popolazione. Anche se, in confronto, il numero di coloro che vanno in chiesa resta molto alto, forse dalle venti alle venticinque volte di più in America, anch'esso si è contratto col crescere del pubblico cinematografico e televisivo. L'età elettronica, incrementando ampiamente una tendenza già iniziata con l'editoria popolare, ha operato un cambiamento nei modelli sociali che coinvolge il modo in cui le persone si riuniscono in pubblico – o non si riuniscono – per partecipare alla rappresentazione di storie, riti e miti.

Il mutamento avvenuto nei modelli di riunione non è stato lo stesso per tutte le classi sociali. La popolarità dell'editoria religiosa continua con più vigore tra i poveri che tra i ricchi. Si potrebbe affermare che la religione funge da teatro per i poveri, anche se sarebbe più esatto dire che fra i poveri la biforcazione tra religione e dramma non risulta così profonda come tra coloro che hanno entrate più alte.

Per quanto religione e teatro siano istituzioni delle classi medie, ironicamente rivestono sempre meno importanza per le classi medie. L'emarginazione sociale delle due istituzioni porta anche a una sorta di emarginazione estetica: il teatro diventa pittoresco (e pertanto non costituisce un concorrente significativo per il cinema e per la televisione), mentre il rito religioso diventa arcaico, per non dire antiquato. In tale situazione, il teatro e la religione contano spesso l'uno sull'altra per recuperare qualche componente perduta che li aiuti a ripristinare la loro immediatezza. Il loro legame fondamentale è la rappresentazione del «magico» per rendere visibile ciò che è invisibile e ciò che è assente presente, e questo nell'immediatezza di un tempo e di un luogo specifico.

Anche se il Cristianesimo europeo ebbe molti debiti con la civiltà classica greca e romana, ereditò anche la visione biblica della storia come compimento della promessa divina e di Cristo come un redentore che non rientrava nei prototipi né tragici né comici dell'antichità. Pertanto il Cristianesimo portò nella cultura europea molte sensibilità verso un carattere, un'esperienza e un'esistenza storica dell'uomo che erano significativamente diversi da quelli su cui si erano fondati il dramma greco e quello latino. È probabile che queste sensibilità si fondessero con quelle delle religioni già praticate in Europa quando arrivò il Cristianesimo. In ogni caso, emersero alcune idee decisamente non classiche, che mostrarono di essere assai importanti per il dramma: ad esempio, che la natura umana non è suddivisa in un numero determinato di tipi fissi; che alcuni individui subiscono notevoli cambiamenti come conseguenza delle esperienze di vita; che la storia umana in generale è capace di autentiche novità e sorprese. Quando queste idee si fecero strada sul palcoscenico nell'espressione drammatica, portarono a un tipo di dramma che interessava i processi della storia, le dinamiche dell'interazione fra le classi e il confrontarsi dell'anima umana con la tentazione, con la coscienza e con Dio.

Un'esplosione senza precedenti, e mai in seguito superata, di genio drammatico si ebbe nel XVI secolo. I più grandi talenti furono quelli di William Shakespeare in Inghilterra e Lope de Vega in Spagna. I loro scritti per il palcoscenico si fondavano su concezioni del genere drammatico molto diverse da quelle dei classici greci e latini. Tali concezioni portarono a un genere meno regolare, più episodico, più aperto alla varietà nella caratterizzazione umana, più interessato alla riflessione della coscienza, più aperto alla raffigurazione del grottesco e del deforme. Le fonti immediate della nuova sensibilità, con il suo profondo effetto sul genere drammatico, sulla forma del teatro e sui modi di recitazione, sono rinvenibili, si pensa, nei drammi cristiani medievali noti come rappresentazioni dei Misteri, nelle feste religiose popolari, cristiane e non (alcune delle quali diedero origine a spettacoli di mimi, relativi alla morte e alla resurrezione), nella letteratura biblica e nelle omelie cristiane.

In Inghilterra, la nuova sensibilità drammatica fu

espressa da Shakespeare e dalla maggior parte dei drammaturghi a lui contemporanei, utilizzando temi che derivavano in gran parte dagli umanisti e dai riformatori protestanti (per lo più puritani) dell'epoca e mostrando il forte influsso di una classe media in ascesa. In Spagna, la nuova sensibilità venne espressa da Lope de Vega e Pedro Calderón de la Barca, utilizzando idee più congeniali al feudalesimo e al Cattolicesimo. Il Rinascimento, con il suo atteggiamento ambiguo nei confronti del Cristianesimo, della Chiesa e del dogma, diede modo ai drammaturghi non solo di esprimere la loro ambivalenza religiosa, ma anche, col passare del tempo, di forgiare una nuova forma drammatica.

L'influenza puritana sul dramma, notevole durante il regno di Elisabetta I in Inghilterra, si mutò presto in ostilità verso il teatro. All'inizio del XVII secolo, la maggior parte dei Puritani si sarebbe scandalizzata se avesse saputo che Giovanni Calvino aveva passato molte domeniche pomeriggio assistendo alla rappresentazione di opere teatrali, anche se in effetti si trattava di opere su temi biblici, di Theodore Beza. Nel 1642, i Puritani inglesi che avevano ottenuto il potere municipale a Londra chiusero tutti i teatri, in parte perché si riteneva che il palcoscenico contribuisse ad allentare i principi morali, ma anche perché lo si associava alla corte reale, alla nobiltà e al Cattolicesimo. Anche se con l'ascesa al trono di Carlo II fu permessa la riapertura dei teatri, nel 1660, quella chiusura forzata lasciò il segno su tutti i successivi rapporti fra chiesa e teatro nel mondo occidentale, rapporti che sono a volte intensi, ma più spesso tesi.

A parte alcune eccezioni, il XVII e il XVIII secolo non furono periodi di importante interazione tra religione e dramma. Durante la Controriforma, i Gesuiti in tutta Europa fecero ampio uso del dramma per propagandare la fede, esibendo un lascito del teatro didattico postmedievale che ha avuto larga influenza, ad esempio sul commediografo marxista del XX secolo Bertolt Brecht. I drammi neoclassici francesi del XVII secolo, specialmente quelli di Jean Racine e di Thomas Corneille, e anche i drammi comici di Molière, non si comprendono bene senza la conoscenza della dottrina e dell'etica cristiana del tempo: come, ad esempio, della teologia giansenista, che fu importante nell'opera di Racine. L'anticlericalismo che si diffuse con l'Illuminismo, soprattutto in Francia e in Germania, esacerbò antiche tensioni fra religione e teatro, con la conseguenza che la spaccatura esistente fra loro fu massima nell'età della Ragione. Anche se ciò non ha niente a che fare con il fatto che questo non fu un periodo particolarmente creativo per la drammaturgia, in confronto a epoche precedenti e successive, costituisce tuttavia materia di speculazione. Il teatro del XVIII secolo sviluppò straordinari effetti scenici e si alleò agli esperimenti che venivano compiuti da pittori e architetti. Tendeva più verso l'aspetto pittorico del teatro che verso quello recitativo e pertanto risultava assai distante da qualsiasi sensibilità religiosa profonda.

Il movimento romantico che ebbe inizio verso la fine del XVIII secolo si presenta in modo del tutto differente. Stimolò l'uso di temi religiosi nel dramma, spesso in forme non ortodosse. Il *Faust* di Goethe è forse l'esempio più famoso; ma è difficile pensare a un commediografo inglese o del continente nei cui drammi le idee o le esperienze religiose non compaiano o in maniera positiva (come nel *Faust*), o negativa (come in gran parte di Ibsen), o in modo fortemente ambivalente (come nelle opere di Wilhelm von Kleist, Georg Büchner e altri).

Nel corso del XIX secolo, il dramma europeo cominciò a manifestare due interessi principali: l'effetto delle condizioni sociali sull'esistenza umana (e ciò condusse a uno stile noto come Realismo) e la ricerca di un significato nella vita in mezzo alle incertezze determinate dalla Rivoluzione francese, dalla rivoluzione industriale e dalla emergente concezione evoluzionista della natura. Le rappresentazioni della ricerca di significato, più che l'interesse positivistico per il realismo sociale, portarono spesso a opere che rappresentavano una ricerca di Dio o dell'anima del protagonista. *Brand* (1866) e *Peer Gynt* (1867) di Henrik Ibsen rientrano in questa categoria, così come molte opere di August Strindberg, quali ad esempio *Avvento* (1898), *Verso Damasco* (1898-1904), *Pasqua* (1900) e *La sonata degli spettri* (1907). Nello stesso tempo, ci fu anche una tendenza favorevole allo sviluppo, da parte delle opere più realistiche o «secolari», di una modalità simbolica che si accosta al mito e mette a confronto il pubblico con un mistero quasi religioso. *L'anitra selvatica* (1884) e *Il costruttore Solness* (1892) di Ibsen appartengono a questa categoria, come pure le scandalose opere sul matrimonio di Strindberg, *Il padre* (1887) e *Danza di morte* (1901). Vale la pena osservare che Ibsen era interessato all'esistenzialismo religioso e all'anticlericalismo di Søren Kierkegaard e che Strindberg fu in un periodo esperto di alchimia e in un altro discepolo di Emanuel Swedenborg.

A questa tendenza dei maggiori commediografi del XIX secolo a manifestare interesse per temi religiosi, l'eccezione più notevole è Anton Čechov. In lui i cieli sono chiusi. Il simbolismo di opere come *Il gabbiano* (1896) e *Il giardino dei ciliegi* (1904), forte e bello com'è, non accenna a un mistero trascendente. Il discorso conclusivo di Sonia in *Zio Vania* (1897), con la sua visione di una pace celeste finale, è commovente proprio perché il pubblico riconosce che le sue parole sono solo piene di desiderio.

George Bernard Shaw, un quarto luminare tra i commediografi alla svolta del secolo, fu un critico severo del Cristianesimo contemporaneo, soprattutto per quel che egli considerava la sua ipocrisia morale e la sua alleanza con il capitalismo; tuttavia introdusse motivi religiosi in quasi tutte le opere e si può dire di lui, come di William Butler Yeats, che inventò una religione personale. Costituita da idee tratte dal Cristianesimo, dai filosofi Friedrich Nietzsche ed Henri Bergson e dal socialismo fabiano, la fede di Shaw equivaleva a una divinizzazione della forza creativa della vita. Anche se l'interesse per la vita, sia razionale che santa, non è mai assente dall'opera di Shaw, i lavori in cui appare più cospicuo sono *Uomo e superuomo* (1903), *Il maggiore Barbara* (1905), *Ritorno a Matusalemme* (1922) e *Santa Giovanna* (1923). Intanto, il compatriota irlandese di Shaw, il poeta Yeats, si serviva del teatro per comunicare non solo le leggende del patriottismo irlandese, ma anche visioni poetiche religiose, specialmente nelle opere tarde, come *Calvario* (1921), *La Resurrezione* (1927) e *Purgatorio* (1938). La prima guerra mondiale pose fine, non al romanticismo nelle arti, come si era soliti affermare, ma alla sua fase ottocentesca. A seguito della catastrofe del 1914-1918, i motivi e gli stili teatrali del secolo precedente continuarono, ma in una forma più profonda, più tormentata. La ricerca di significato divenne più disperata. Una conseguenza in campo teatrale fu una forma nota come espressionismo, che utilizzò strumenti teatrali – decorazioni, costumi, luci, musiche, costruzioni sceniche, tecniche di rappresentazione – per conseguire effetti più simili alla pittura, al cartone animato, al gioco dei pagliacci e alla poesia che non all'arte narrativa, tipica della maggior parte del teatro occidentale. In effetti, da Yeats in poi il teatro occidentale sperimentale si è aperto a convenzioni stilistiche orientali (soprattutto giapponesi), che sono esse stesse saldamente radicate in una tradizione religiosa.

Nell'opera dei drammaturghi tedeschi espressionisti, tra cui Ernst Toller, Ernst Barlach e Oskar Kokoschka (più noto come pittore), è presente una sdegnata rivolta contro l'esistenza che è al tempo stesso morale e religiosa, quest'ultima più o meno esplicita. Un'arte di questo tipo, nel teatro così come in altri generi, fu utilizzata dal teologo Paul Tillich per rappresentare la situazione religiosa della Germania verso la fine degli anni '20. Egli nei suoi scritti considerò tale arte impegnata in una protesta religiosa contro la «limitatezza autosufficiente borghese», come egli definì l'atteggiamento infiltratosi sia nelle chiese che in altre istituzioni sociali e contro il quale la maggior parte del teatro serio del tempo protestava.

Un simile teatro di protesta religiosa antireligiosa (per usare un'espressione molto dialettica) raggiunse una fama internazionale grazie anche al primo drammaturgo del teatro americano – Eugene O'Neill, le cui opere spesso rappresentano «la creativa accettazione pagana della vita», come egli affermava, «il combattere una eterna guerra contro lo spirito masochistico, negatore della vita del Cristianesimo» (citato da *Playwrights on Playwriting*, a cura di Toby Cole, New York 1961, pp. 237ss.). Le opere di O'Neill che trattano specificamente di questo tema religioso comprendono: *Desiderio sotto gli olmi* (1924), *Il grande dio Brown* (1926), *Lazzaro rise* (1928), *Dinamo* (1929) e *Il lutto si addice ad Elettra* (1931).

Nelle opere di O'Neill è presente anche un'altra, sottilmente differente interpretazione della situazione religiosa moderna, più vicina alle concezioni di Tillich sopra citate. O'Neill espresse tale interpretazione in una lettera al critico George Jean Nathan, nella quale affermava il suo desiderio di scavare alle «radici della malattia moderna», che egli descriveva come «la morte di un vecchio Dio e il fallimento della scienza e del materialismo nel fornirne uno nuovo che soddisfacesse il primitivo istinto religioso di trovare in esso un significato per la vita e un conforto alla paura della morte» (citato in *A History of Modern Drama*, a cura di Barret H. Clark e George Freedley, New York 1947, p. 690). Un tale senso della perdita di Dio, di significato, di gioia e di conforto, può essere definito postnietzscheano, dal filosofo tedesco che fu il primo tra gli intellettuali moderni a scrivere della «morte di Dio». Questa visione della situazione umana moderna, quando viene sostenuta con passione, dà luogo a una convinzione nota come esistenzialismo, di cui O'Neill fu il primo esponente e di cui resta l'esponente principale nel teatro americano. Le più profonde espressioni di questo atteggiamento sono rinvenibili nelle opere tarde, in particolare *Arriva l'uomo del ghiaccio* (1939) e *Lungo viaggio verso la notte* (1940), ma tale tendenza si trova anticipata molto prima nelle sue opere espressioniste, quali *L'imperatore Jones* (1920) e *Lo scimmione* (1922).

Anche in Europa si può individuare una linea di sviluppo che va dal grido anarchico, pre-espressionista di Alfred Jarry, *Ubu re* (1896), al dramma espressionista – che comprende molti esempi dalla Russia, dalla Francia e dall'Italia che qui non citiamo – per arrivare fino a drammi specificamente esistenzialisti come *Senza uscita* (1944) di Jean Paul Sartre e *Caligola* di Albert Camus, e quindi, dopo il 1945, al «teatro dell'assurdo» (che comprende le opere di Eugène Ionesco, Arthur Adamov, Jean Genet e Fernando Arrabal; in America, Edward Albee e altri), fino a culminare nelle opere di Samuel Beckett, famoso soprattutto per la sua prima opera pubblicata, *Aspettando Godot* (1952).

Fondamentali per questa evoluzione, come anche per il teatro sperimentale degli anni '60 e '70, furono le idee proposte da Antonin Artaud in un libro di saggi dal titolo *Il teatro e il suo doppio* (1938). Il «teatro della crudeltà» di Artaud, come egli lo definiva, è in realtà un teatro di puri gesti, in cui parole e idee risultano «crudelmente» subordinate a una rappresentazione delle azioni fine a se stessa (l'*atto gratuito*). Questa concentrazione sul gesto teatrale in sè avrebbe riportato il teatro alla sfera del rito. Teologicamente parlando, un *gratuit* è l'azione di una divinità che è garante solo di se stessa. Il teatro di avanguardia del XX secolo è stato un tentativo di riportare il teatro alle sue radici religiose, senza necessariamente adottare – anzi, spesso respingendo – una fede religiosa.

Ci fu, tuttavia, verso la metà del secolo, un movimento che mirava a restaurare la fede religiosa nel teatro per mezzo di un ritorno al dramma poetico. La figura di maggior spicco di questo movimento fu il poeta T.S. Eliot, al quale nel 1934 E. Martin Browne, un direttore di teatro che lavorava per la diocesi anglicana di Londra, chiese di comporre alcuni versi (in seguito noti come «Cori da *La Rocca*») per una produzione teatrale diocesana. Fece seguito un incarico da parte di Browne e della cattedrale di Canterbury che diede origine all'opera *Assassinio nella cattedrale* (1935); essa rese Eliot famoso come drammaturgo e costituisce probabilmente il miglior dramma poetico religioso scritto nei tempi moderni. Successivamente Eliot aspirò a comporre opere religiose in versi sugli uomini in situazioni moderne, in parte a causa della sfida estetica che un tale compito presentava, in parte al fine di diffondere la fede cristiana nel mondo moderno e in parte come risposta a opere esistenzialiste. Egli scrisse cinque di queste opere, tra le quali la più famosa è *Cocktail party* (1949). Altri autori che si sono impegnati nella rinascita del dramma poetico religioso sono stati Christopher Fry, Ronald Duncan, Henri Ghéon e André Obey. Tuttavia, il belga Michel de Ghelderode, che scrisse forse i drammi religiosi più intensi del secolo, scelse di non usare il verso. Egli adottò invece uno stile teatrale in un certo modo a metà tra quello dell'espressionismo e quello del teatro dell'assurdo, producendo opere di un forte interesse religioso e teatrale, come *Barabba* (1929), *Cronache dell'Inferno* (1929), *Le donne al Sepolcro* (1928) e molti altri.

Un'importante conseguenza della concorrenza fatta al teatro dal cinema e dalla televisione è stato il riconoscimento da parte dei teorici e dei professionisti più innovatori che il teatro non è necessariamente un'arte di rappresentazione. I principali innovatori l'hanno visto invece come un'arte di *esecuzione*, il che significa concentrare l'interesse sulla realtà dell'esistenza dell'esecutore e sull'interazione tra l'esecutore, gli altri esecutori e gli spettatori. Ci sono stati tentativi di lavorare partendo da un'estetica della realtà piuttosto che da un'estetica dell'imitazione. Come è stato in precedenza osservato a proposito di Antonin Artaud, questa consapevolezza, e le tecniche di esecuzione ad essa associate, tendono a far muovere il teatro verso la ritualizzazione e a portare così in superficie una delle sue più importanti, per quanto nascoste, connessioni con la religione.

Per questo motivo, si può affermare che nel XX secolo non ci sono stati sviluppi più significativi nel rapporto fra teatro e religione del movimento del teatro sperimentale degli anni '60 e '70. Il suo esponente più autorevole è stato Jerzy Grotowski, fondatore del Teatro laboratorio polacco. Altri gruppi di rilievo sono l'Odin Teatret di Eugenio Barba (Svezia), il Living Theater di Julian Beck e Judith Malina (che fu fondato a New York ma ebbe sede per molti anni in Brasile e in Europa), il Performance Group di Richard Schechner (New York) e l'Open Theater di Joseph Chaikin (New York). Tra questi gruppi, soltanto l'Odin Teatret e il Living Theater permangono ancora vitali negli anni '80 e solo il primo resta artisticamente significativo. Il movimento è in declino, ma è probabile che il suo influsso su una riflessione seria sul teatro e sul suo rapporto con la religione sia destinato a durare.

La religione dei neri nell'America settentrionale, a differenza della maggior parte della religione dei bianchi, ha fornito un reale e diretto contributo artistico al teatro. La ragione generale è che il culto nella chiesa nera ha mantenuto, molto di più che in quella bianca, una vigorosa ed accentuata tradizione rappresentativa. La recitazione narrativa nella preghiera nera, ad esempio, è teatrale nel senso più profondo del termine; la musica e il ritmo forniscono la struttura della funzione; la danza (a volte nota come «acclamazione») viene spesso praticata. La funzione cultuale mira a un incontro empirico visibile tra gli oranti e un Dio che fornisce sicurezza, dignità e libertà. In particolare, c'è stata una stretta connessione tra la musica della chiesa nera e la musica suonata per intrattenimento in club e teatri. Nel teatro commerciale, tale connessione è apparsa evidente in molte produzioni, tra le quali *Tambourines to Glory*, di Langston Hughes, con musica gospel di Jobe Huntley (1949), *Black Nativity* di Hughes, diretta da Vinette Carroll (1961) e *Your Arms Too Short to Box with God* della stessa Carroll (1975). Un'opera di notevole intensità fu *The Gospel at Colonus* (1983), concepito e diretto da Lee Breuer, con musica di Bob Telson e un «copione» tratto dall'*Edipo a Colono* di Sofocle, con alcuni passi tratti dall'*Edipo re* e dall'*Antigone* nelle traduzioni di Robert Fitzgerald e Dudley

Fitts. Questo testo veniva cantato, danzato e pregato come se fosse la Sacra Scrittura in una funzione cultuale della chiesa nera. Qui la musica gospel, la tradizione nera di preghiera, un approccio di avanguardia alla pratica del teatro e la base rituale del teatro greco riecheggiata nel testo sofocleo si sono uniti insieme per suscitare un barlume dell'estasi che solo una tradizione viva di teatro religioso può provocare.

BIBLIOGRAFIA

Sulle antiche connessioni tra riti religiosi e dramma, cfr. T.H. Gaster, *Thespis: Ritual, Myth, and Drama in Ancient Near East*, New York 1950; e A.W. Pickard-Cambridge, *The Dramatic Festivals of Athens*, 2ª ed. riv. da J. Gould e D.M. Lewis, Oxford 1968. Queste famose fonti dovrebbero essere integrate con *Ritual, Play, and Performance*, una raccolta di studi a cura di R. Schechner e Mady Schuman, New York 1976; e con R. Schechner, *Essays on Performance Theory, 1970-1976*, New York 1977, i quali gettano entrambi una luce più ampia sull'argomento. La nascita del dramma europeo dalla liturgia è stata documentata da K. Young, *The Drama of the Medieval Church*, I-II, 1933, rist. London 1967, ma la visione classica dell'evoluzione del dramma moderno unicamente da origini cristiane è stata messa in dubbio in B. Hunningher, *The Origin of the Theater. An Essay*, New York 1961.

Indispensabile per comprendere come il dramma occidentale sia stato strutturato per rappresentare visioni cangianti della realtà, alcune religiose e altre no, è il libro di F. Fergusson, *The Idea of a Theater*, Princeton 1949. Per l'influenza del pensiero biblico sul dramma rinascimentale, si veda il mio volume *The Sense of History in Greek and Shakespearean Drama*, New York 1960; e anche Juliet Dusinberre, *Shakespeare and the Nature of Women*, London 1975. Un'analisi degli sviluppi del dramma nel XIX e nel XX secolo, nel loro rapporto con la coscienza moderna e la sua ricerca di significato, è reperibile nel mio *Romantic Quest and Modern Query. A History of the Modern Theatre*, New York 1970. Le concezioni di Paul Tillich citate nel presente articolo sono tratte dal suo volume *The Religious Situation*, tradotto da H.R. Niebuhr, New York 1932. B.H. Clark (cur.), *European Theories of the Drama*, New York 1947, è la fonte classica per gli scritti teoretici sul dramma occidentale nel suo complesso, sia antico che moderno.

Non esiste un'opera che tratti in maniera esaustiva di religione e di dramma moderno. Un buon lavoro di portata limitata è N. Vos, *The Great Pendulum of Becoming: Images in Modern Drama*, Grand Rapids/Mich. 1980. Cfr. anche E.M. Browne, *The Making of T.S. Eliot's Plays*, London 1969. Tra le opere di consultazione sul dramma moderno nel suo complesso, risulta particolarmente utile quella di M. Matlaw, *Modern World Drama. An Encyclopedia*, New York 1972.

TOM F. DRIVER

TESSUTI. L'arte della filatura e della tessitura fa la sua prima comparsa nella cultura umana nel Neolitico (12-15.000 anni fa). Comunque fino al VI millennio a.C. le tracce di tessuti reperite nei siti dell'Europa centrale e del Vicino Oriente non costituiscono una prova evidente di un loro uso rituale o religioso. Reperti tombali e altri ritrovamenti casuali in depositi abbandonati suggeriscono delle ipotesi, anche se la documentazione di pratiche rituali coinvolgenti manufatti è nella maggior parte dei casi relativamente recente.

Nonostante le differenze di tempo e di spazio e l'esistenza di ben pochi nessi causali tra le culture qui esaminate, le pratiche che coinvolgono l'impiego di tessuti in riti e cerimonie religiosi sembrano ascrivibili a tre diverse categorie: 1) significati simbolici associati ai tessuti; 2) funzioni rituali dei tessuti all'interno di pratiche religiose; 3) vincoli tra ambito sacro e profano.

Tessuti come simboli. In molte società le vesti e la loro manifattura indicano un mutamento di vita. Nella mitologia greca per esempio, le tre Parche sono rappresentate come dee che esercitano un'attività connessa coi tessuti: Cloto filava il filo della vita, Lachesi ne misurava la lunghezza e Atropo lo tagliava.

La pratica induista moderna continua ad impiegare filo o corda come simbolo di rinnovamento e crea un circolo stretto che avvolge i devoti ai principi della fede. Durante l'Upanayana, una cerimonia strutturata sul tipo del rito di passaggio, una corda sacra è posta sulla spalla di un adolescente per segnalare che è degno di essere ammesso all'educazione propria di una tradizione di casta. Per la casta dei Brahmani il filo è quello del cotone; per la casta guerriera dei Kṣatriya il filato è di canapa; per i Vaiśya (casta dei mercanti artigiani) il filato è di lana. Anche le donne usano nel rito del filato sacro. Ad esempio, nelle feste annuali in onore della dea Gaurī, un filato di cotone alto sedici volte l'altezza di una donna è avvolto in una matassa e disteso davanti alle immagini della dea; più tardi la matassa viene portata intorno al collo e poi bruciata o sepolta.

Il rituale delle nozze ricorre sovente a tessuti. La stola del sacerdote che avvolge le mani congiunte di una coppia durante il matrimonio secondo il rito cristiano d'Occidente diventa il filo che unisce l'uomo alla donna e la coppia alla chiesa, rafforzando la sacralità del vincolo. In molte società musulmane il legame rituale interviene quando una coppia di sposi è invitata a sedere su una stuoia o un pezzo di tessuto. Tra le tribù dei Batak (Sumatra settentrionale) il momento culminante del matrimonio tradizionale prevede l'avvolgimento della coppia in un unico tessuto da parte del padre della sposa: per tutta la durata della cerimonia anche gli altri parenti stretti rimangono avvolti in scialli

per conferire maggiore enfasi al legame celebrato nel rito.

L'atto di intrecciare fili predisposti su intelaiature per fare una stoffa ha anch'esso forte valenza simbolica. La filatura, il suo snodarsi, lo spostarsi del telaio possono alludere alle fasi del concepimento, della gestazione e della nascita: cioè il processo di tessitura può evocare, similmente, le vicissitudini della vita dall'adolescenza alla maturità. Il distacco del manufatto dal telaio può significare morte ma più frequentemente rinascita e rinnovamento per il fatto che è stato creato un nuovo oggetto d'uso.

In certe zone dell'Asia meridionale e del Pacifico meridionale, la forma di una veste appena tessuta è circolare o tubulare perché i fili dell'ordito sono continui e formano un circolo ininterrotto attraverso le due aste del telaio. Quando l'abito è finito solo una piccola parte dei fili dell'ordito rimane disfatta e per l'uso normale il tessuto è tagliato lungo questa zona. Il potenziale metaforico dei fili continui in un abito non tagliato risulta chiaro per diversi gruppi dell'arcipelago indonesiano. Tra le tribù Sasak nell'isola di Lombok (Indonesia orientale), tre vesti circolari sacre sono fatte per un bimbo appena nato dalla donna più anziana della famiglia e poi raccolte in una zona sacra della casa finché non ve n'è bisogno. Nel corso dei riti della tonsura, della circoncisione, del matrimonio, gli orditi di questi tessuti sono tagliati. Benché dall'apparenza modesta questi tessuti di cotone a strisce nere, rosse, bianche e gialle si ricollegano ad una generale ricerca di benessere da parte degli uomini. Nella zona più occidentale, nell'isola di Bali l'elaborato *geringsing* ha un analogo significato metaforico: anch'esso ha un ordito circolare che dev'essere tagliato per ricavarne una veste. Una singola veste, che può richiedere anche un anno di lavorazione, accompagna l'individuo attraverso tutte le cerimonie che segnano tappe cruciali nella sua vita e può servire anche come lenzuolo funebre.

I legami tra tessuto e vita sono molto evidenti in società non industrializzate dove la tessitura è compito delle donne le quali, essendo connesse a loro volta con la sfera della produttività e della fertilità, assicurano anche al filato la stessa funzione simbolica. Contrapposta a simboli prettamente maschili quali gli arnesi usati in agricoltura o nell'attività estrattiva, la tessitura rivela un carattere di polarità e complementarietà ben illustrata dalle ricerche etnologiche. Le tombe del II secolo d.C. dei nobili Tien scavate a Shih-tsai Shan e Litsai Shan nella Cina sudoccidentale, contenevano modelli in bronzo di telai, altri utensili per tessere e scatole da cucito nelle sepolture femminili mentre quelle maschili erano rifornite di armi di bronzo e riproduzioni di arnesi agricoli: insieme, utensili per tessitura, armi e arnesi agricoli, suggerirebbero l'idea di un'armonia cosmica e di completamento. Echi di tale ideale si trovano nelle leggende degli antichi ambiti asiatici e mediterranei che personificavano l'annuale congiunzione di due astri nella Via Lattea come unione di una fanciulla con un mandriano.

Usi rituali. Nel corso della storia i tessuti hanno veicolato significati sia simbolici che economici. Prima dell'età industriale, che ha ridotto i tessuti al ruolo di uno dei tanti beni di consumo, tutti i tessuti possedevano un loro valore reale come prodotto di un lavoro speso nella coltivazione delle fibre,nella filatura, nella tintura e nella tessitura; tutti questi elementi, così come i materiali, le tecniche e i significati rituali conferivano prestigio.

Offerta. Centinaia di coperte, pezze per abiti ed altri tessuti d'uso comune, così come un'altra gran quantità di oggetti domestici e rituali d'altro genere, erano ammassati dai gruppi familiari nelle tribù della costa nordoccidentale dell'America settentrionale per le cerimonie del potlatch, nel corso delle quali tutte quelle cose erano presentate agli ospiti, e talvolta bruciate, per una strana manifestazione di scambio. Anche nei *revival* dei tempi moderni si assiste allo scambio di tessuti ed abiti con un valore commerciale. Allo stesso modo, le sciarpe di seta bianca con simboli buddhisti importate dalla Cina e il semplice cotone indiano bianco usato dai monaci buddhisti tibetani per le loro sciarpe di garza racchiudono un simile significato di offerta e sacrificio. Nelle regioni dell'altopiano tibetano che producono lana queste importazioni esotiche avevano funzione di scambio tra individui e di offerta per le immagini sacre. I Tibetani offrono anche rettangoli di cotone con impressi i testi di certe preghiere agli elementi quali atti di devozione; svolazzanti dall'alto di pertiche o sospesi a dei fili o assicurati ai tetti dei templi e dei sacrari, questi tessuti sono lacerati dai venti che attivano l'intercessione divina.

Gli usi funerari forniscono un altro approfondimento della pratica di offerta di tessuti. Nonostante l'incompletezza delle nostre informazioni, le scoperte archeologiche nell'Egitto dei faraoni e nel Perù precolombiano forniscono esempi notevoli. Il secco clima desertico e quello della costa peruviana ha consentito la conservazione di molti tessuti d'uso funerario (l'esempio a tutti noto è quello delle mummie avvolte nei lini). Guardaroba completi con vesti e tessuti d'uso domestico riflettevano la condizione e il significato della vita di un defunto ed erano sepolti col proprietario per garantirgli i *comfort* necessari nell'aldilà. Lungo la costa arida del Perù meridionale, gli involucri delle mummie precolombiane di aristocratici conten-

gono tutta una serie di vesti finemente lavorate ed una quantità di altre stoffe.

In Cina, dov'era assai diffusa la seta, era questa a giocare un ruolo importante in vita e in morte. Il numero e la qualità delle vesti funebri riflettevano lo stato di vita del defunto. La ben conservata tomba della «Signora Tai» a Ma-wang-tui, Chang-sha, risalente al 160 a.C., contiene 27 capi di vestiario in seta, una dozzina di giacche, 46 rotoli di seta non tagliata e numerose borse e coperte di seta. Nella tarda età imperiale era sorto l'uso di confezionare giacche particolarmente decorate con motivi allusivi alla lunga vita (le cosiddette *shou-fu*, giacche «di longevità»), ma di solito l'apparato delle vesti funebri era quello facente parte del guardaroba ufficiale dell'individuo, definito secondo il suo rango a corte. Le donne confuciane, non ricoprendo alcuna carica ufficiale e non avendo dunque un costume particolare, venivano sepolte col costume delle nozze, poiché il matrimonio, nella società patriarcale, conferisce comunque alla donna uno stato più elevato ed in quell'occasione ogni donna era considerata come un'imperatrice. La dispendiosità imposta da questa usanza funebre confuciana ha indotto le ultime generazioni a disattenderla; in compenso, nel XIX secolo, gli aristocratici di Timor (Indonesia orientale) destinavano considerevoli somme di denaro all'accumulo di preziosi tessuti per il loro funerale.

I sacrifici non comprendevano sempre l'uso di tessuti di grande valore estetico ed economico. In certe culture esiste una specifica produzione per sudari. Il tradizionale abito funebre ebraico è di semplice lino e di foggia non particolare. A Bali, le vesti sacre chiamate *bebali* sono in realtà tessuti fatti apposta per l'offerta: tessuti allentatamente essi sono troppo fragili per un impiego pratico ed anche di dimensioni ridotte. Nella tarda età imperiale in Cina, fino ai nostri giorni, delle serie di vesti di carta e pezzi di seta sono state bruciate come offerte per i defunti nell'aldilà.

In certe culture i tessuti stessi sono venerati di per sé. Le effigi delle divinità del focolare adorate dai Mongoli erano interamente di feltro: tali effigi, chiamate *ongot* e identificate l'una come maschio e l'altra come femmina, erano poste all'interno delle tipiche tende rotonde chiamate jurta.

Nel Buddhismo, prima che nel II secolo si sviluppasse una ricca iconografia, le immagini tradizionali del Buddha lo rappresentano con un manto e seduto in trono su un cuscino ricoperto dello stesso tessuto. Il leggendario velo della Veronica o la Sindone conservata a Torino recante impressa un'immagine che si crede sia quella di Cristo, sono tra i tessuti più venerati nel mondo cristiano. Tra i musulmani, la presentazione di un tessuto proveniente dalla copertura del sepolcro di un santo era un modo per attirare benedizioni su un visitatore.

Tra le tribù dei Toragia di Celebes, dei tessuti chiamati *ma'a* e *sarita* sono trasmessi per via ereditaria ed usati solo in cerimonie di grande rilievo; alcuni sono di manifattura locale ma per lo più sono fatti col cotone d'importazione indiana dipinto poi coi tradizionali simboli Toragia.

L'uso di offerte tessili è importante in rituali in onore di divinità personificate. Nell'Egitto faraonico le immagini degli dei all'interno dei templi erano al centro di elaborati cerimoniali che si rifacevano alla vita umana: esse venivano destate al mattino, lavate, nutrite e vestite, portate attorno per una passeggiata e, alla sera, messe a letto proprio come il faraone, manifestazione concreta di un dio in terra. Una quantità di stoffe e di vesti era tra le offerte essenziali dei fedeli.

Forse il tessuto più prezioso che sia stato offerto ad una divinità nel corso di una cerimonia è il Palladio offerto ad Atena nel corso delle Panatenaiche annuali: la cerimonia è immortalata sul fregio interno del Partenone. La festività culminava con una processione che trasportava un peplo di nuovissima tessitura, fatto dalle donne ateniesi, fino all'Acropoli per venire qui presentato all'immagine di Pallade Atena.

Le offerte di abiti alle immagini dei templi sono frequenti anche nell'Asia buddhista, induista, taoista e confuciana. La Cina tardo-imperiale, ad esempio, contrassegnava col dono di tessuti preziosi il Nuovo Anno ed altre ricorrenze annuali: in queste occasioni gli dei cittadini erano vestiti a nuovo con abiti dal taglio ampio, spesso senza cuciture laterali (fatto spesso ricordato dalle pie iscrizioni dei donatori).

Al contrario, la veste che ricopre l'effigie del Bambin Gesù e quella della statua della Madonna ed altri tessuti usati nelle processioni cristiane spesso sono caratterizzati da tessuti trasformati allo scopo da impieghi secolari. Molte chiese incoraggiavano in effetti come atti meritori da parte dei fedeli le donazioni di stoffe d'uso secolare di prestigio e tale ammassamento di beni così preziosi consentiva poi il riciclaggio. Tessuti di pregio particolare erano usati per avvolgere le reliquie e altri oggetti sacri prima di deporli nelle apposite teche. Nel mondo occidentale, la sopravvivenza di sete d'epoca medievale è dovuta esclusivamente a tali impieghi.

All'interno della pratica ebraica, molti tessuti rituali usati nelle sinagoghe sono ricavati dal riciclaggio di tessuti d'uso secolare. Nella tradizione ashkenazita, la striscia di tessuto usata per legare i rotoli della Torah prima di deporli è spesso fatta con stoffe d'impiego domestico particolarmente significativo. Sono le madri che di solito preparano e donano i legami per la Torah

fatti con tessuti usati, così come le fasce per la circoncisione.

In Tibet i *maṇḍala* che raffigurano varie entità del pantheon buddhista erano fatti applicando la tecnica cinese della sovrapposizione della seta ed usando altri tessuti esotici donati al monastero. L'esempio più notevole è quello del gigantesco *maṇḍala*, lungo più di venti metri, che veniva esposto una volta all'anno davanti alla facciata del Potala a Lhasa.

Creazione di luoghi sacri. Il luogo dove si compie un rituale o una cerimonia può avere dimensioni tanto spaziali quanto temporali. La sospensione del tempo ordinario per creare un intermezzo temporale in cui l'umano condivide una situazione col soprannaturale può essere aiutata dall'impiego di tessuti particolari. Ad esempio, l'uso ripetuto di tessuti come le vesti rosse e le decorazioni d'altare impiegati nella Chiesa d'Occidente nel medesimo contesto di tempo in tempo (ad esempio, nelle feste dei martiri) esalta il senso di un ciclo rituale permanente nonostante il trascorrere del tempo reale. L'uso degli stessi tessuti in una serie di circostanze, come avviene con il *geringsing* dell'isola di Bali, produce sul partecipante un senso di sospensione di vita. Si può riscontrare un altro significato del tempo rituale nel concetto di trasformazione: speciali vesti o tessuti possono accentuare una trasformazione di un luogo nell'epifania di una divinità o quella di un comune individuo in servitore o intermediario di un dio.

I tessuti sono importanti anche perché hanno una funzione spaziale, creando uno spazio delimitato all'interno di un contesto profano più vasto. Possono diventare in certi casi addirittura il fulcro stesso di un rituale. L'atto di spiegare un tessuto, si tratti del semplice lino che ricopre la sommità dell'altare cristiano o la seta lavorata che ricopre le tavole da incenso buddhiste, basta a trasformare una semplice tavola in un altare.

Il *kiswah*, il tessuto più importante dell'Islam, ricopre la Ka'bah alla Mecca, l'edificio squadrato di granito che contiene la Pietra Nera, che è la reliquia più preziosa ed il fulcro dei pellegrinaggi dei musulmani nella città santa. Il *kiswah* è in seta nera con iscrizioni coraniche impresse o ricamate in oro. Dal momento che ricopre una struttura cubica di dodici metri d'altezza all'incirca, il *kiswah* indica con enfasi la recinzione di un posto sacro; viene sostituito ogni anno e il *kiswah* dismesso viene tagliato in pezzi che vengono venduti come reliquie.

I tessuti sospesi sopra un'area rituale segnalano la sacralità della zona al di sotto offrendo reale o simbolica protezione. Alcuni di questi manufatti sono portatili, come i baldacchini nuziali comuni a molte usanze religiose: il loro scopo è in effetti quello di trasformare lo spazio sottostante in area rituale e sono impiegati ogni volta che ci sia necessità. Altri baldacchini includono un significato cosmologico; quelli posti sopra immagini o altari negli edifici cristiani e buddhisti, per esempio, servono quali espressioni metaforiche per il cielo, ponendo in contrasto la porzione d'universo e di firmamento visibile con un cielo percepito come più vasto benché invisibile che sta al di là.

Il baldacchino, chiamato con termine cinese *yün-chien* («collana di nuvole»), posto sulla sommità della iurta di feltro dei Mongoli, è di origine centrasiatica o siberiana meridionale. I suoi quattro elementi penduli segnalano un orientamento spaziale adeguato a quello dei punti cardinali; la parte superiore della tenda è considerata la porta del cielo (cioè l'ingresso al paradiso) attraverso la quale passa l'asse terrestre.

Tessuti possono ricoprire anche l'area su cui avviene un certo rito. Stuoie e tappeti indicano i posti per le preghiere e le meditazioni in varie culture asiatiche che non hanno sviluppato elaborate strutture per sedersi, ma che vivevano di solito a contatto col suolo. Ad esempio, i tappetini di lana decorati con simboli buddhisti erano usati comunemente dai monaci tibetani; tuttavia, i sacerdoti di rango più elevato sedevano spesso su cuscini ricoperti di seta.

Alcune ricoperture di pavimenti richiamano l'idea di un orientamento spaziale. All'interno di molti potenti regni agricoli la precisa disposizione delle ricoperture dei pavimenti ed altri drappi all'interno di un rituale assicurano il successo della cerimonia. Un testo cinese del IV secolo a.C., il *Libro di Storia* (*Shu Ching*), descrive la corretta procedura per disporre le offerte per le esequie di un principe aggiungendo complesse istruzioni per la scelta del tappeto, della tavola delle offerte e descrivendo il sacrificio appropriato per ciascuno dei punti cardinali all'interno della tomba. In altri esempi, singoli tessuti servono da indicatori spaziali: l'organizzazione dei motivi in certi tappeti mongoli, turchi e cinesi all'interno di bordi rettilinei del tessuto richiede un allineamento corretto.

La più nota ricopertura rituale di un pavimento, il cosiddetto tappeto da preghiera musulmano, è decorata tradizionalmente con un arco ad ogni estremo che richiama la nicchia del *mihrab* nella moschea che orienta verso la Mecca l'orante. Tuttavia, la funzione di questi tappeti è indipendente dalla decorazione, poiché fornisce al fedele uno spazio che sostituisce quello all'interno della moschea sollevandolo dall'obbligo della preghiera cinque volte al giorno. Per la moschea non sono prescritti tappeti particolari. Se si deve considerare qualcosa come la prima ricopertura pavimentale religiosa, si può ricorrere alla semplice stuoia di foglie di palma usata dai nomadi arabi. Ma, una vol-

ta che l'Islam entrò in contatto con culture artisticamente più raffinate come quelle occidentali dell'Asia, fu la tradizione ed il gusto a determinare il disegno. Storicamente, molti tappeti avevano solo funzione decorativa, tuttavia alcuni erano usati indiscutibilmente per le preghiere all'interno della casa.

I tessuti sono serviti come edifici portatili per popoli nomadi, ed alcuni di questi involucri tessili sopravvivono presso popolazioni stanziali: le tende *mahmal* usate durante i pellegrinaggi musulmani a la Mecca ne sono un esempio.

I tendaggi di tessuto servono come schermi protettivi di aree sacre al rito e ne preservano l'accesso. Con la loro funzione separatrice, questi drappeggi consentono al celebrante di ottenere effetti drammatici nel momento in cui le tende in questione vengono rimosse all'improvviso per rivelare un mistero. Il *parokhet* ebraico è il tessuto rituale più usato nella pratica ebraica: se ne ritrovano i precedenti nel tabernacolo descritto in *Esodo* 26 il cui ricordo deve aver influenzato profondamente le insegne rituali della pratica cristiana e tardo-giudaica. Tra gli Ashkenaziti il *parokhet* consiste di solito in un panno pregiato incorniciato tra due pilastri ed un'architrave, espediente che pare risalga alla pratica del XVI secolo di riportare i frontespizi dei libri stampati ma la forma può avere precedenti ancora più antichi rifacendosi ai tempi in cui la pratica richiedeva l'impiego di tendaggi appesi tra diversi spazi architettonici per delimitare le zone di culto: ad esempio, gli scavi archeologici condotti nella sinagoga di Dura Europos (Siria) del III secolo d.C., rivelano che un ampio tendaggio divideva l'area davanti al contenitore della Torah dalla zona occupata dalla congregazione. Tale costume d'usare tende per separare gli spazi dell'architettura secolare e religiosa era diffuso in età classica in tutta l'area mediterranea e del Vicino Oriente.

E deve aver influenzato anche la devozione cristiana; sappiamo infatti che nei primi secoli del Cristianesimo ampi tendaggi erano usati per articolare lo spazio interno delle chiese o le sale di riunione destinate agli incontri di vari gruppi. Parte dell'edificio era accessibile anche ai non credenti, altre parti erano destinate ai catechizzandi non ancora battezzati. I fedeli erano divisi per gruppi e uomini e donne occupavano aree diverse ed un'altra ancora diversa, quella attorno all'altare, era riservata al clero. In Occidente l'uso di questi tendaggi è scomparso verso l'anno 1000: oggi una ben misera reminiscenza di quei drappi (che un tempo decoravano generosamente l'interno) è rappresentata dal velame del tabernacolo nella Chiesa d'Occidente.

Ampi tendaggi sono invece rimasti in uso nella Chiesa ortodossa d'Oriente ancora per qualche tempo, finché lo sviluppo dell'iconostasi su cui si espongono le sacre immagini ha gradualmente sostituito le tende che separavano il sacrario dalla navata. L'*anfitrion*, una tendina che pende dalla porta centrale dell'iconostasi, è tutto ciò che resta dell'antico ed elaborato sistema di cortinaggio, che resta oggi in vigore solo nella chiesa etiopica di rito copto.

La nozione di occultare è presente anche ad altri livelli, specie nelle pratiche che preservano i parafernali sacri dallo sguardo dei non iniziati o dal contatto diretto con mani profane. Nella Chiesa cristiana l'Ostia e il calice ed altri oggetti usati nel corso del rito sono palesati solo nel momento loro appropriato; in altri tempi erano addirittura velati alla vista. I drappi della Torah, fatti con la seta più preziosa e arricchiti con oro, le semplici cortine di seta colorata dei *maṇḍala* dei Buddhisti tibetani, che pendono davanti alle immagini dipinte e la *epitaphios syndon* riccamente ricamata che vela calice e patera nel rito greco ortodosso, hanno tutti identiche funzioni.

Legami tessili tra ambito sacro e ambito profano. La maggior parte dei tessuti impiegati nel corso di cerimonie religiose non ha funzioni rituali o simbologie religiose; piuttosto, il loro scopo è decorativo. Sia nel loro impiego duraturo sia in quello temporaneo, essi accrescono la suggestione rituale tramite un dispiego di magnificenza.

Stendardi e vessilli svolazzanti segnalano spesso il carattere particolare di uno spazio rituale. Molti di questi manufatti possono essere usati per l'arredo interno o nelle processioni; sono di solito vistosi e fatti con materiali luminosi. alcuni di questi oggetti, come le bandiere usate nei templi buddhisti, hanno lunghe strisce che ne accrescono il movimento ed aggiungono note di colore nello spazio rituale. Stendardi recanti immagini di divinità influenzano l'iconografia popolare e possono avere una loro funzione educativa anche se è difficile distinguere questo tipo d'iconografia da quella secolare.

Le stoffe che adornano l'interno delle aule di devozione, come le pitture murali che le hanno quasi ovunque sostituite, hanno comunemente funzione didattica. Gli svolazzanti drappi di cotone usati nell'India settentrionale, sovente dipinti con storie tratte dalla mitologia induista ne sono un esempio. Nell'Europa medievale molte serie di ricoperture parietali destinate a varie istituzioni religiose avevano per soggetto le vite dei santi o descrizioni ispirate alla letteratura apocalittica visionaria. In Occidente la fortuna di questi tessuti è venuta meno con l'avvento dello stile gotico. in architettura; tuttavia la copertura parietale curata dall'artista britannico contemporaneo Graham Sutherland per la Cattedrale di Coventry può essere ritenuta un *revival* dell'uso antico della Chiesa occidentale.

I tappeti possono ricoprire i pavimenti, proteggere i piedi scalzi come nell'uso islamico, arredare lo spazio davanti all'altare come nella pratica cristiana, avvolgere pilastri come nell'uso tibetano e cinese. Nella maggior parte dei casi, comunque, tali manifestazioni di lusso sono più il risultato di donazioni da parte di devoti di beni secolari che espressa produzione per esigenze rituali.

Una nutrita serie di ricoperture per leggii, libri, manoscritti, cuscini, inginocchiatoi e mobili utilizzano stoffe dal momento che lo splendore dei tessuti pregiati accresce anche la bellezza delle opere architettoniche. Il *kapporet* («coperchio») posto sopra la tenda che protegge la Torah trasforma la costruzione stessa che conserva il sacro testo ebraico nella sede della pietà dell'Arca del Tabernacolo. Nell'Asia orientale, in molti contesti religiosi, elaborati tessuti di complessa lavorazione venivano collocati nelle nicchie che contenevano le immagini sacre: a volte si trattava di donazioni fatte al tempio. Un famoso tessuto di valore nella Cina buddhista consisteva in una lavorazione composita effettuata dai membri della congregazione che impiegavano stoffe personali oppure quelle appartenenti al santuario per donazioni dei devoti.

Allo stesso modo in cui molte vesti impiegate dal personale di diverse religioni sono l'evoluzione di abiti secolari, molte stoffe decorative connesse al rituale hanno un'origine laica. In particolare, una serie di tessuti è restata invariata nei secoli: il complesso dei costumi di parata, ricoperture di troni, ombrelli, sgabelli e baldacchini: insomma, tutto quel complesso di oggetti connessi col potere politico secolare. Essi designano, infatti, anche all'interno del clero un rango ed una posizione che hanno scopi non tanto rituali quanto di controllo e di prestigio.

BIBLIOGRAFIA

In mancanza di uno studio comprensivo degli usi di tutte le culture, bisogna ricorrere alle monografie sui singoli ambiti. Per la Chiesa cristiana ed i suoi impieghi di stoffe per usi rituali, cfr. J.W. Legg, *Notes on the History of the Liturgical Colours*, Transactions of the St. Paul's Ecclesiological Society, London 1882 e, dello stesso Autore, *Church Ornaments and Their Civil Antecedents*, Cambridge 1917.

Per le origini e gli usi degli Ebrei, cfr. Barbara Kirshenblatt-Gimblett, *Fabric of Jewish Life*, New York 1977: si tratta di un catalogo molto ben illustrato che si affianca alla collezione di tessuti rituali ebraici del Jewish Museum.

Per gli studi sui contesti religiosi occidentali, cfr. gli articoli di Grace Crowfoot, Veronika Gervers e D. King, in Veronika Gervers (cur.), *Studies in Textile History. In Memory of Harold B. Burnham*, Toronto 1977; nella stessa miscellanea, cfr. anche gli articoli di J.E. Vollmer e Rita Bolland relativi ad ambiti non occidentali. Per il mondo islamico, cfr. R.B. Sergeant, *Islamic Textiles. Material for a History up to the Mongol Conquest*, Beirut 1972, pubblicato originariamente in «Ars Islamica», 9-14 (1942-1951). Per lo studio sui tappeti islamici ed orientali in genere, cfr. M.S. Dimand, *Oriental Rugs in the Metropolitan Museum of Art with a Chapter and Catalogue of Rugs of China and Chinese Turkestan by Jean Mailey*, New York 1973: volume che racchiude, oltre al catalogo della collezione del Metropolitan Museum, anche saggi sull'uso dei tappeti nel mondo asiatico e sulle loro prime apparizioni in Occidente.

Per gli usi cinesi, cfr. J.J.M. de Groot, *The Religious System of China*, Leiden 1892-1910. Questo studio in sei volumi resta uno dei migliori testi di riferimento sulle pratiche religiose tradizionali in Cina. Per il significato dei vari materiali nel mondo mongolo cfr. L. Olschki, *The Myth of the Felt*, Berkeley 1949.

Per le usanze diffuse nell'arcipelago indonesiano, cfr. i vari studi compresi in Mattibelle Gittinger (cur.), *Indonesian Textiles. Irene Emery Roundtable on Museum Textiles, 1979 Proceedings*, Washington/D.C. 1980.

Per gli usi tibetani, cfr. il catalogo in cinque volumi a cura di Eleanor Olson, *Catalogue of the Tibetan Collections and Other Lamaist Articles in the Newark Museum*, Newark 1950-1971.

JOHN E. VOLLMER

TOCCO E CONTATTO. Nell'uso religioso, il toccare implica spesso qualcosa di più del semplice contatto fisico con le mani o con altre parti del corpo. Si può toccare per sanare, per affermare un potere, per trasmettere od ottenere una grazia, per consacrare, per costringere una persona o un oggetto.

Tocco risanatore. Un esempio classico è ricordato nei primi tre Vangeli. Vi si racconta che una donna sofferente da dodici anni di perdite ematiche si appressò fra la folla alle spalle di Gesù e toccò l'orlo della sua veste. Secondo Luca, Gesù domandò: «Chi mi ha toccato?», aggiungendo: «Ho sentito che una forza è uscita da me» (Lc 8,45-46). Quando la donna vide che non poteva più nascondersi nella folla, cadde ai piedi di Gesù dicendo che d'un tratto si era sentita risanata. In quanto guaritore carismatico, Gesù imponeva le mani sui malati, toccava i lebbrosi, metteva le dita negli orecchi dei sordomuti e ne toccava la lingua. Inoltre, bagnò con la propria saliva gli occhi di un cieco e passò due volte le mani sui suoi occhi per guarirlo (Mc 8,22-26).

Le Scritture ebraiche raccontano che il profeta Eliseo si stese sopra il cadavere di un fanciullo, con la bocca sulla bocca, gli occhi sugli occhi e le mani sulle mani. La carne del fanciullo incominciò a riscaldarsi, il profeta si levò e poi tornò a stendersi su di lui: allora il ragazzo starnutì sette volte e aprì gli occhi (2 Re 4,34s.). Il profeta Isaia, dopo una visione di Dio «alto

ed elevato», confessò le proprie colpe; a questo punto volò a lui un serafino con un carbone ardente preso dall'altare celeste e con quello lo toccò sulla bocca per cancellare la sua iniquità (Is 6,1-7).

Non solo il contatto di una persona sacra poteva avere un potere risanatore, ma anche il semplice contatto con qualcosa che la riguardasse. Il Nuovo Testamento riporta che gli infermi cercavano l'ombra di Pietro e venivano portati sulla strada per essere guariti al suo passaggio (At 5,15). E miracoli venivano compiuti non solo dalle mani di Paolo, ma anche dalle sue vesti, prese di dosso a lui e date ai malati, che si liberavano così dai malanni e dalla possessione degli spiriti maligni (At 19,12).

I discepoli di Gesù guarivano gli infermi ungendoli con olio (Mc 6,13), e così pure gli anziani della Chiesa erano incaricati di pregare per loro e di ungerli con olio nel nome del Signore (Gc 5,14-15). Da ciò ebbe origine quella che si chiamò poi Unzione degli infermi in alcune Chiese d'Oriente e d'Occidente, e sacramento dell'Estrema Unzione (o Unzione degli infermi) nella Chiesa cattolica. L'unzione con olio, accompagnata dalla preghiera, viene impartita sugli occhi, sugli orecchi, sul naso, sulle labbra, sulle mani e sui piedi del malato «per la salute del corpo e dell'anima». Rito che va distinto dal viatico («provvista per un viaggio») della Santa Comunione, somministrato ai moribondi.

Benché l'Islam affermi che Maometto era un uomo e che il suo unico miracolo fu il Corano, i fedeli hanno attribuito al Profeta il contatto risanatore. Al-Bakhārī racconta che quando uno dei compagni di Maometto si ruppe una gamba, egli vi passò sopra le mani e fu allora come se nulla gli fosse accaduto. Una donna gli portò il figlio che era invasato, Maometto passò una mano sul petto del ragazzo, finché quello vomitò e fu risanato. Il Profeta aveva potere perfino sulla natura: si racconta che una palma, che costituiva uno dei pilastri della sua moschea, avesse urlato fin quasi a spezzarsi, e il Profeta l'abbracciò finché l'albero riuscì a placarsi e a racquetarsi.

Nelle società antiche e preletterarie si attribuiva un potere al tocco dei guaritori, dei sacerdoti e degli sciamani. I guaritori delle tribù Ndembu dello Zambia, ad esempio, circondano la capanna del paziente e portano medicamenti di radici e di foglie; dopo il lavaggio del torace e delle spalle, il guaritore lo afferra per il mignolo e lo porta a riscaldarsi davanti al fuoco. Quindi, sempre tenendolo per il dito, gli dà un sonaglio, e dopo un poco il paziente incomincia a tremare e a danzare. Un aiutante gli mette le mani sulle spalle, mentre il guaritore gli pone sul capo un canestro coi medicinali; dopo altre danze, il paziente è ricondotto nella sua capanna per riposare e ristabilirsi.

La pratica di toccare un animale per trasferirgli il male si trova descritta nella Bibbia. Il sacerdote Aaron ebbe l'incarico di prendere due capre nel deserto: una da sacrificare come offerta espiatoria, l'altra da offrire come capro espiatorio ad 'Aza'zel, demone del deserto. Il sacerdote pose le mani sul capo della seconda capra, confessando su di essa i peccati del popolo, quindi la rimandò a vagare nel deserto (Lv 16,7-10.21). Nell'Africa occidentale, una madre, a cui erano morti due gemelli, prese una capra per le corna e vi pose contro tre volte la fronte allo scopo di trasferire il male nell'animale, che venne poi cacciato dal villaggio. [Vedi *CAPRO ESPIATORIO*].

Analogamente, in Asia e nell'America settentrionale, sia i guaritori che gli sciamani hanno avuto la funzione di risanare per contatto. Sebbene lo sciamano possa usare le proprietà terapeutiche di piante e animali, o praticare il massaggio sul paziente, molte infermità vengono considerate di natura spirituale, cioè causate da offese dell'anima. Perciò si ritiene che il metodo sciamanico ristabilisca l'anima mediante l'ascesa al cielo o la discesa agli Inferi in stato di *trance*. Se lo sciamano riconosce che l'infermità è dovuta ad un corpo estraneo, visibile o invisibile, può estrarla succhiando la pelle direttamente, oppure attraverso un osso o un tubo di legno, sulla parte del corpo individuata durante la *trance*. Quindi esegue una danza e successivamente traccia dei disegni magici sul corpo del paziente, o insegna ai familiari il modo di farlo.

In Giappone, Nakayama Miki (1778-1884), fondatrice della religione Tenrikyō, cercava di sanare gli infermi dando loro del cibo o qualcosa che le appartenesse. Aumentando il numero dei seguaci, apprestò per loro degli amuleti. La consultavano i parenti dei malati, di cui inoltre le recavano il vestiario; Miki lo prendeva e vi alitava sopra: allora, a quanto si diceva, seguiva immediatamente la guarigione. Distribuiva ai discepoli pezzi di carta su cui aveva alitato, e, quando la richiesta aumentò in modo eccessivo, accordò il potere dell'alito ai discepoli prediletti.

Toccamenti di potere e di venerazione. Secondo le *Leggi di Manu*, il discepolo induista di casta elevata deve afferrare i piedi del maestro all'inizio e alla fine di ogni lezione sui Veda, incrociando le mani in modo da toccare con la sinistra il piede sinistro e con la destra il piede destro. Allo stesso modo, dovrebbe anche toccare i piedi della moglie del maestro e della moglie del fratello del maestro, se appartiene alla stessa casta (*Manu* 2,72,132.217).

Fino all'epoca moderna, la presenza fisica di un maestro, o guru, è stata apprezzata più ancora dei libri e dell'insegnamento, poiché è per suo tramite che si acquista la vera conoscenza, la forza e perfino la divini-

tà. A volte il guru siede in silenzio di fronte al discepolo, che se ne sta accovacciato ad occhi chiusi. Alla fine gli tocca la fronte o lo fissa negli occhi, e si avverte così che il potere passa dall'uno all'altro.

Nella pratica religiosa quotidiana, il fedele induista, alzandosi dal letto, chiede perdono alla terra per doverla toccare con i piedi. Quando è pronto per il culto, invoca il suo dio mediante il *nyāsa*, per «collocare» o «fissare» nel proprio corpo la presenza della divinità, passando la mano destra successivamente davanti alla bocca, agli occhi, agli orecchi, alle narici, alla testa, agli avambracci, all'ombelico e alla schiena. Il toccamento viene accompagnato dalla recita di un *mantra*, cioè di un testo sacro, e da preghiere perché gli dei protettori delle varie parti del corpo possano interessarsi ciascuno della parte di sua competenza. Il *nyāsa* viene anche compiuto sulle immagini, allo scopo di insediarvi gli dei: si tocca con cespi di erba sacra il petto della persona raffigurata per insediarvi Brahmā, la mano per insediarvi Indra, il piede per Viṣṇu e altre parti per le divinità corrispondenti.

Nello Sri Lanka, i buddhisti hanno riti simili. In presenza di un superiore, giungono le mani in segno di grande rispetto, si inchinano o s'inginocchiano, e arrivano perfino a toccare con la fronte la terra o il piede della persona che salutano. Analogo ossequio è riservato alle immagini del Buddha e ad altre figure sacre. La «festa dell'occhio», che si celebra al compimento di un'immagine del Buddha, è un rituale elaborato, inteso ad evitare che lo sguardo dell'immagine cada direttamente sull'artista che vi inserisce gli occhi: egli li dipinge servendosi di uno specchio, evitandone così lo sguardo pericoloso; quindi, con gli occhi bendati, viene condotto fuori dalla stanza e la benda gli viene tolta solo quando i suoi occhi cadranno su qualcosa di innocuo, per esempio l'acqua.

Nel mito e nelle raffigurazioni buddhiste ricorre il gesto simbolico (*mudrā*) del Buddha «che tocca la terra» (*Bhūmiśparsa Mudrā*). Esistono varie versioni dell'avvenimento: una è che il Buddha, sul punto di raggiungere la perfezione, fu avvertito che sarebbe stato assalito dai demoni. Perciò puntò un dito sul terreno e invocò gli dei della terra che si levassero e li uccidessero. Secondo un'altra versione, Māra, re dei demoni, rivendicò il trono del Buddha e radunò a testimonianza le sue schiere. Il Buddha, allora, toccò la terra come propria testimone, ed essa proclamò il suo diritto al trono. In altre versioni ancora, questo gesto simbolico è chiamato il *mudrā* della sconfitta di Māra o il toccamento della terra per costringerne gli dei a giurare fedeltà eterna. Toccare la terra ha il significato di reprimere il male, oltre che di chiamarla a testimone. Le cinque dita della mano sinistra reggono la veste del Buddha all'altezza del petto, mentre quelle della destra toccano o premono il terreno. Nelle raffigurazioni buddhiste, questo gesto è caratteristico del Buddha storico, Śākyamuni, mentre altri gesti in immagini e dipinti sono comuni a vari Buddha.

Una tradizione islamica, secondo al-Bukhārī, tramanda che una volta, essendoci scarsità di cibo, Maometto lo benedisse finché non ve ne fu abbastanza per una gran folla (episodio simile a quello evangelico di Gesù che prega, benedice e spezza cinque pani per cinquemila persone). Secondo un altro racconto islamico, un giorno che i seguaci di Maometto erano assetati, egli mise la mano in un secchio vuoto e l'acqua gli scaturì di fra le dita come da una fonte. Un discepolo raccontò che il Profeta venne a lui in sogno e lo baciò sulla guancia, e al risveglio la casa era piena di profumo.

Nel Cristianesimo, l'imposizione delle mani trasmette il potere. I Vangeli narrano che i genitori portavano i figli da Gesù perché potesse toccarli. Egli scostava i discepoli che lo proteggevano, prendeva i piccoli fra le braccia «e imponendo loro le mani li benediceva» (Mc 10,16).

Secondo i Vangeli, i primi apostoli cristiani sceglievano dei diaconi che li aiutassero negli impegni minori, stendevano le mani su di loro e pregavano, e in essi entrava la forza dello Spirito. Pietro e Giovanni imponevano le mani sui convertiti, ed essi ricevevano lo Spirito Santo (At 6,6). Simon Mago cercò di comprare questo potere, così da trasmetterlo anche a quelli sui quali egli imponeva le mani (At 8,18s.). Paolo e Barnaba si fecero imporre le mani per poter affrontare con successo una missione particolare, ma un ammonimento rivolto a Timoteo di «astenersi immediatamente dall'imporre le mani su alcuno» dimostra che questa investitura richiedeva una cura particolare.

La pratica dell'imposizione delle mani, specialmente nel ministero consacrato della Chiesa, continuò attraverso il tempo. Viene praticata dalle Chiese libere e non episcopali, come pure da quelle che rivendicano una successione apostolica ed episcopale ininterrotta, trasmessa mediante questo tocco sacro. Nella Chiesa anglicana l'ordinazione dei sacerdoti col tocco vescovile le conferisce l'autorità e la funzione, come riflettono queste parole del tradizionale *Book of Common Prayer* (Libro delle preghiere): «Ricevi lo Spirito Santo per il ministero e l'opera di sacerdote nella Chiesa di Dio, trasmesso ora a te con l'imposizione delle mani». Nella consacrazione di un vescovo, altri vescovi stendono le mani sul suo capo e lo esortano a «raccogliere la grazia di Dio che ti viene elargita con l'imposizione delle nostre mani».

All'investitura di un induista di casta elevata, il candidato passa dallo stato inferiore o neutro, a quello del

«due volte nato». Il rito centrale è l'Upanayana, cioè «l'indossare il sacro filo», oggi comunemente limitato ai ragazzi, benché in passato anche le ragazze venissero vestite col simbolo della rinascita. Mentre il precettore recita i testi adatti, il candidato, rivolto al sole, fa scorrere i fili di cotone sopra il capo e attraverso il petto. Poi il maestro mette la mano destra sul lato destro del ragazzo, toccando alternativamente la sua spalla e il proprio petto, mentre esorta all'obbedienza e all'armonia della mente. Successivamente prende la mano destra del ragazzo nella propria e gli chiede il suo «vecchio nome»; quindi gli assegna un «nuovo nome» (che viene reso pubblico solo in questa cerimonia). Quando alla fine il candidato può considerarsi ritualmente puro, esegue il *nyāsa*, toccandosi il capo, gli occhi, le narici, le mani, le braccia, le membra e altre parti del corpo affinché tutte abbiano a purificarsi. Il dito medio della mano destra è considerato il più propizio, perciò il nuovo «due volte nato» tocca con esso la cenere del fuoco sacro che sta bruciando accanto e se le mette sulla fronte, sulla gola, sulla spalla destra e sul cuore. Quindi viene benedetto e s'inchina al maestro e a tutti gli anziani.

Non soltanto ai profeti e ai guaritori, ma anche ai sovrani secolari è stato attribuito un tocco miracoloso, manifestando così la divinità che «circonda un re». I re europei toccavano i sudditi che soffrivano di scrofola, chiamata anche «male del re», un ingrossamento delle ghiandole che si riteneva venisse curato dal tocco reale. I re francesi lo facevano fin dai tempi antichi e l'usanza venne introdotta in Inghilterra nel secolo XI da Edoardo il Confessore, in odore di santità. Nel tardo secolo XV, forse per trovare appoggio alla sua pretesa al trono, Enrico VII istituì il rito del toccamento dei malati di scrofola, ai quali donava anche monete d'oro. Nel XVII secolo Carlo I distribuiva monete d'argento che i malati dovevano toccare. Da allora fino al 1719 il *Libro delle preghiere* anglicano conteneva un ufficio detto «Alla guarigione», in cui il monarca stendeva le mani sugli infermi radunati e metteva oro e argento intorno al loro collo, mentre il cappellano recitava questa preghiera: «Signore, benedici quest'opera e fa' che questi infermi, sui quali il re impone le mani, possano ristabilirsi».

La pratica del toccamento regale con lo scopo di ottenere l'appoggio popolare raggiunse il massimo in Inghilterra sotto Carlo II, che regnò dal 1660 al 1685 e che toccò circa centomila persone. Come racconta Thomas Macaulay, «nel 1684 la calca era tale che sei o sette ammalati finirono calpestati a morte». Poco tempo più tardi, Guglielmo III definì la cosa «una sciocca superstizione», benché la moglie e coreggente Maria II seguitasse a praticarla. La regina Anna, che regnò dal 1702 al 1714 fu l'ultimo monarca inglese a praticare il toccamento regale. James Boswell scriveva nella sua biografia di Samuel Johnson che lo scrittore da bambino era stato portato alla regina Anna per venir toccato perché aveva il volto deturpato: «sua madre cedette alla credenza superstiziosa, che, strano a dirsi, durò tanto a lungo in questo paese, riguardo alla virtù del tocco regale». Quello della regina Anna, comunque, non ebbe alcun effetto sul giovane Johnson, e Boswell lo irrise dicendo che «la madre non lo aveva portato abbastanza lontano: avrebbe dovuto portarlo fino a Roma».

Simile al tocco risanatore del sovrano è la lavanda dei piedi praticata il Giovedì Santo (in Inghilterra chiamato Maundy Thursday) dalle persone in vista, a imitazione di quella fatta da Cristo ai discepoli. La pratica della lavanda (in inglese, appunto, *maundy*) prese il nome dal latino *mandatum*, traduzione del «comandamento nuovo» dato in *Giovanni* 13,34. Papi, vescovi e re praticavano l'abluzione; il papa soleva lavare i piedi dei cardinali oppure, in epoca moderna, quelli di alcuni poveri. In Inghilterra, i re facevano tale lavanda fino al regno di Giacomo II, nel tardo XVII secolo. Il «Denaro dei poveri» (inglese: «Maundy money») espressamente coniato, viene tuttora distribuito dal sovrano a certi anziani il Giovedì Santo durante una cerimonia religiosa che ha luogo in una cattedrale diversa ogni anno.

La potenza del tocco, dell'aspetto, della presenza reale è attestata in vari luoghi. Nelle *Leggi di Manu*, la presenza del re, come quella del sole, si ritiene bruci gli occhi e il cuore, e nessuno sulla terra può neppure fissarlo; anche un infante reale è una divinità sotto forma umana. Il sovrano ha grandi responsabilità e deve saper dominare i propri sensi per poter pretendere l'obbedienza dei sudditi. Egli comanda a bacchetta ma non deve arrecare offese corporali ingiustificate. Se combatte i nemici in battaglia, non deve usare armi sleali o colpire chi si arrende. Suo dovere fondamentale è quello di proteggere i sudditi e accogliere con cortesia chiunque si rivolga a lui.

I re dell'Africa occidentale portavano spesso veli ornati di perle sul volto, secondo una pratica che sembra molto antica, come dimostrano le maschere bronzee con i fori per i veli. Era considerato ugualmente pericoloso guardare direttamente in faccia il re o ricevere il suo sguardo senza veli. Se il sovrano si rivolgeva a un cittadino comune e lo toccava, poteva significare sia un segno di favore che di pericolo.

In Cina, gli obblighi materiali del re furono specificati dallo studioso confuciano Tung Chung-shu, il quale stabilì che il re dovesse personalmente afferrare il timone dell'aratro e tracciare un solco, cogliere more e nutrire i bachi e dissodare nuova terra per accrescere

le provviste di grano. Come rappresentante del cielo, il re toccava formalmente l'aratro o la falce per dare inizio al raccolto. Oggigiorno, in Giappone, l'imperatore taglia il primo riso del raccolto. Le fotografie sui giornali lo mostrano pubblicamente in maniche di camicia, bretelle e calzoni, mentre coglie il riso, che viene poi inviato ai templi scintoisti più importanti, quelli di Ise.

Bacio e stretta di mano. Il bacio è una forma di contatto più intimo, sia di rispetto che di saluto o di affetto. Si dà alle persone o agli oggetti. Il passo della Bibbia secondo cui al profeta Elia venne assicurato che settemila persone in Israele non avevano baciato il dio Baal dimostra che gli Israeliti praticavano l'uso cananeo e fenicio di baciare l'immagine degli dei. Anche il profeta Osea parlò in toni disperati degli Israeliti che baciavano gli idoli d'argento. Così pure Greci e Romani baciavano le immagini delle loro divinità, e i primi cristiani erano perseguitati se rifiutavano questo omaggio agli dei pagani.

Gli antichi Ebrei baciavano il pavimento del Tempio e tuttora gli Ebrei baciano la pergamena della Torah prima della lettura e ogni libro sacro che fosse accidentalmente caduto. Quando le pergamene della Torah vengono portate in processione nella sinagoga, i fedeli le toccano e quindi si portano le mani al petto. Quando un Ebreo indossa lo scialle della preghiera, lo bacia, ed entrando o uscendo da una stanza, talvolta bacia o tocca un *mezuzah*, piccolo contenitore con alcuni versi della Scrittura, affisso allo stipite della porta. Sul Muro occidentale di Gerusalemme, i fedeli toccano e baciano dei pezzi di carta su cui scrivono preghiere e che infilano nelle crepe del muro stesso.

Celebrando la Messa, il sacerdote cattolico bacia l'altare e il corporale su cui sono stesi gli oggetti sacri, oltre che la croce della stola, prima di indossarla. Sia nella Chiesa orientale che in quella occidentale, il bacio rituale viene praticato anche sulle reliquie, sui libri del Vangelo, sulle croci, le candele, i rami d'ulivo, i paramenti e gli oggetti liturgici. Nelle corti giudiziarie inglesi, si presta giuramento tenendo la Bibbia, o un altro libro sacro, nelle mani nude; in passato, il libro sacro veniva baciato.

Immagini e icone vengono comunemente baciate. In San Pietro, a Roma, un dito della statua dell'Apostolo è in parte consunto dai baci dei fedeli. In Irlanda, il bacio della Pietra di Blarney è diventato una moderna attrazione turistica che ricorda tempi preistorici. Il bacio della Pietra Nera, che si trova sul muro della Ka'bah, fa parte del rituale del pellegrinaggio islamico alla Mecca. A causa della grande folla, vi sono pellegrini che per toccare la pietra usano lunghe bacchette, oppure simulano a distanza il gesto di toccarla e poi si passano le mani sul volto, lodando Dio e il suo Profeta. All'angolo opposto della Ka'bah, si trova un'altra pietra, che il Profeta era solito toccare. Quando la folla è tale che non riesce a toccarla, il pellegrino dice una preghiera invocando clemenza e benedizione. Nell'Iran si potevano vedere i seguaci dell'ultimo *shāh* baciare il suo ritratto, e lo stesso gesto di venerazione veniva compiuto sui ritratti del suo rivale, l'*ayatollāh* Khomeini.

Il secondo *Salmo* (2,11) esorta i fedeli di Israele a «baciare i piedi [del Signore]», senza dubbio un atto di venerazione, che portò in seguito a baciare i piedi dei sovrani e dei papi. In India, baciare i piedi o mettersi la polvere dei piedi sul capo è segno di sottomissione e di rispetto. Il bacio d'addio ai defunti è un'antica pratica, talvolta proibita in passato, e tuttora in uso in forma attenuata, quella di toccare il feretro.

Nel mondo islamico, si crede che baciare la spalla, il piede e specialmente la mano di un sant'uomo giovi a riceverne benefici spirituali. L'acqua in cui i santi si sono lavati le mani conferisce la grazia, e gli scolari bevono a volte l'acqua usata per lavare la tavoletta su cui hanno scritto brani del Corano, per poterli apprendere più facilmente. Alla saliva di un sant'uomo si attribuisce un potere medicinale, al punto che, si ritiene, i ragazzi imparano meglio le lezioni se gli insegnanti sputano loro in bocca.

Il bacio della pace divenne una caratteristica del rituale cristiano; sia Paolo che Pietro esortavano i loro lettori a «salutarsi reciprocamente con un bacio sacro», ma al tempo di Tertulliano, nel II secolo, era stabilito che gli uomini dovessero baciare solo gli uomini, e le donne solo le donne, ad evitare il sospetto di scandali. Il bacio aveva valore sacramentale. Era un segno esteriore di unione spirituale o di benedizione: i vescovi ricevevano il bacio alla consacrazione e i re all'incoronazione. La consuetudine del bacio della pace è tornata in uso in epoca moderna: oltre alla stretta di mano e alla frase augurale di pace, si pratica, fra i più espansivi, il bacio amichevole.

Anche la stretta di mano può trasmettere la grazia o essere segno di privilegio. In Marocco, quando dei pari si incontrano, si danno la mano in segno di saluto e poi ciascuno bacerà la propria. Fra gli Ashanti dell'Africa occidentale, negli intervalli della danza, i sacerdoti girano intorno al cerchio degli astanti e mettono la mano destra fra le palme tese della persona che li saluta. La mano destra è generalmente considerata la più propria e più fortunata; agli Ashanti può capitare di rifiutare un dono e perfino il pagamento di un debito dalla mano sinistra del datore. Va ricordato che fin dal latino il termine *sinister* aveva la nota accezione peggiorativa, e i Greci, per scaramanzia, chiamavano eufemisticamente la parte sinistra la parte «di buon nome».

L'uso di dare la mano sinistra, o con un dito piegato, è praticato da particolari società segrete e copiato dai Massoni e dai Boy Scouts.

Toccamenti proibiti. Se consideriamo il divieto di certi contatti, vediamo che può essere altrettanto importante quanto il contatto stesso. Generalmente il divieto ha lo scopo di salvaguardare la persona da possibili contaminazioni. Quando portò gli Israeliti al monte Sinai, Mosè salì da solo alla presenza di Dio: benché consacrato dall'abluzione rituale, il popolo fu esortato a non toccare la montagna né le sue falde, perché «chiunque toccherà il monte sarà messo a morte» (Es 19,12).

I complessi regolamenti descritti nel *Levitico* comprendono parecchie proibizioni di toccare oggetti e persone ritenuti sacri o pericolosi. Toccare qualsiasi cosa impura comporterebbe colpa e contaminazione e richiederebbe la purificazione attraverso un sacrificio espiatorio e una riparazione con l'intervento sacerdotale. Toccare un cadavere era considerato particolarmente temibile, e c'erano in proposito reiterati ammonimenti.

Sempre rischioso era il potere del sangue, e toccare una donna mestruata o qualcosa su cui si fosse seduta esigeva un'abluzione o un sacrificio espiatorio. Siccome il sangue era considerato la vita o l'anima, veniva proibito agli Ebrei di cibarsene e la stessa norma venne poi estesa ai musulmani. [Vedi *SANGUE*, vol. 4].

La Bibbia inoltre vietava rigorosamente di toccare per recare offesa, o anche di esprimere irriverenza verso una persona o un oggetto sacri. Quando Uzza stese la mano per sostenere l'Arca, «Dio lo percosse» (2 Sm 6,7). La Bibbia ricorda l'ordine di Dio: «non toccare gli unti del Signore e non offendere i miei profeti», riecheggiato nella maledizione del vicario di Bray su coloro che «toccano gli unti del Signore» (riferita all'esecuzione di Carlo I). Altro esempio di reverenziale e forse numinosa proibizione del toccamento si trova nelle parole rivolte da Cristo risorto alla Maddalena: «Non mi trattenere» (Gv 20,17).

Vi sono altri esempi ancora di figure religiose che evitano di farsi toccare. Quando Nakayama Miki si sentì colma di divinità e investita di una missione speciale, si appartò dalla gente comune. Per il suo cibo ordinò fuoco e vasellame separati e indossò esclusivamente vesti di color rosso per dimostrare che non era una persona comune. Tutto questo accentuava il valore numinoso degli amuleti che donava ai fedeli, poiché affermava di essere intermediaria fra Dio e gli uomini, dicendo: «Io devo appartarmi e vivere in luogo speciale e separato».

BIBLIOGRAFIA

Fra gli innumerevoli testi sulla vita e l'insegnamento cristiani che possono consultarsi circa i temi del toccamento, meritano un cenno particolare A. Richardson e J. Bowden (curr.), *A New Dictionary of Christian Theology*, London 1983; e F.L. Cross (cur.), *Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford 1957, spesso ristampato. Citiamo anche A. Montagu, *Touching*, New York 1971 (trad. it. *Il linguaggio della pelle*, Milano 1989). Le preghiere e i rituali di pellegrinaggio islamici sono descritti in A. Kamal, *The Sacred Journey*, New York 1961. V. Turner descrive la «prassi religiosa» fra gli Ndembu dello Zambia in *The Drums of Affliction*, Oxford 1968; mentre H. van Straelen, *The Religion of Divine Wisdom*, Tokyo 1954, tratta la storia e i rituali del Tenrikyō. Margaret S. Stevenson, *The Rites of the Twice-Born*, 1920, rist. New Delhi 1971, è forse tuttora il resoconto più dettagliato e interessante sulla vita e le pratiche dell'alta casta indiana. E. Dale Saunders, *Mudra*, New York 1960, è uno studio illustrato dei gesti simbolici nella scultura buddhista. Uno studio apprezzabile dei riti e dei simboli associati al bacio è N.J. Perella, *The Kiss Sacred and Profane. An Interpretative History of Kiss Symbolism and Related Religio-Erotic Themes*, Berkeley 1969. L'attività sciamanica in varie culture è descritta approfonditamente in M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques de l'extase*, Paris 1949 (trad. it. *Lo Sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Roma 1954). Il lavoro più completo su particolari usi islamici è forse E. Westermarck, *Ritual and Belief in Morocco*, I-II, 1926, rist. New Hyde Park/N.Y. 1968.

GEOFFREY PARRINDER

TOMBA. La disposizione rituale dei defunti sembra essere un fenomeno esclusivamente umano. L'inumazione (sepoltura nella terra), nelle sue diverse forme, risulta universalmente praticata, tranne là dove è stata sostituita da altri riti, come ad esempio l'esposizione del cadavere agli uccelli da preda. Dalle testimonianze più antiche, che risalgono al Paleolitico (manufatti inseriti nella tomba, posizione del cadavere, e così via), appare chiaro che la disposizione dei defunti aveva in primo luogo una funzione rituale piuttosto che pratica. La ricerca storica e antropologica, del resto, dimostra che i riti di sepoltura riflettono perfettamente le concezioni della società in questione, non soltanto intorno alla morte ma anche riguardo all'esistenza dell'uomo all'interno del cosmo.

I vivi e i morti. La grande quantità di materiali rinvenuti all'interno delle tombe, anche di quelle più antiche, suggerisce che gli uomini sono sempre stati incapaci di accettare la morte come semplice interruzione della vita. L'ampia diffusione della pratica dell'inumazione, inoltre, indica che la nuova residenza dei defunti era tipicamente ritenuta sotterranea. La localizzazione della sepoltura, infine, mostra che i due mondi, quello dei vivi e quello dei morti, venivano alternativa-

mente considerati separati e ostili l'uno all'altro, oppure facenti parte di un medesimo *continuum*. Per questo motivo, quando per i morti vi è affetto e venerazione, oppure si crede che dalla loro presenza derivi qualche vantaggio, la sepoltura avviene all'interno dell'abitazione o delle proprietà della famiglia (come in Cina). Quando, al contrario, i defunti sono considerati oggetti di timore e la morte viene vista come una fonte di contaminazione per i vivi, il luogo della sepoltura è accuratamente separato e distinto e diventa esclusiva proprietà dei defunti.

La sepoltura nella terra, di conseguenza, viene intesa da alcune culture come il riconoscimento di un ciclo eterno di nascita e di morte, al quale anche gli uomini, in quanto parte della natura, partecipano. Proprio come la terra vive, muore e rinasce, così anche gli uomini possono essere considerati sottoposti al medesimo processo. La rappresentazione mitica del genere umano come autoctono, generato dalla terra oppure creato dal fango o dall'argilla, viene in questo modo condotta alla sua logica conclusione: gli uomini sono di nuovo deposti nel luogo che un tempo li diede alla luce. E quando la terra è associata al principio femminile, si pensa che il genere umano venga di nuovo ricevuto dentro la madre che lo fece nascere. Anche nelle culture che privilegiano la cremazione dei cadaveri, infatti, ritroviamo la pratica comune della sepoltura delle ceneri all'interno di una tomba.

In altre culture, invece, la sepoltura dei defunti riflette il desiderio dei vivi di separarsi dai morti, di stabilire rigidi confini tra il mondo terreno e quello sotterraneo e di garantire che, in forza di una corretta disposizione, i morti non facciano del male ai viventi. Incontriamo perciò pratiche come la costrizione dei defunti, che vengono strettamente legati o appesantiti con pietre; e comunque, in questi casi, norme severe riguardano la disposizione dei defunti. Tali norme, che si ritrovano in tutte le culture, possono essere interpretate come una dimostrazione di benevolenza nei confronti dei morti, quando vogliono affrettare la loro dipartita da questo mondo, ma anche come una dimostrazione di paura, quando vogliono al contrario impedire la loro permanenza in questo mondo, nel quale potrebbero fare del male. Il concetto di necropoli, o città dei morti, può essere considerato la naturale conseguenza di tali credenze; il moderno cimitero ne rappresenta la continuità.

Spesso le modalità della disposizione del cadavere dipendono dall'ambientazione naturale, dalla topografia e dalle condizioni di vita, combinate con una specifica concezione del mondo. L'esposizione del cadavere, per esempio, può riflettere il timore di contaminare i sacri elementi della terra o del fuoco (come tra i Parsi), ma può essere anche la conseguenza di un terreno troppo duro da scavare (come tra gli abitanti dell'estremo settentrione). Anche la sepoltura nelle caverne può essere il riflesso di una credenza che considera tali luoghi delle aperture che conducono al mondo sotterraneo dei morti; tale pratica, tuttavia non può evidentemente svilupparsi laddove non esistono caverne (neppure in forma «potenziale»). La cremazione, infine, che appare più adatta alle popolazioni nomadi, viene talora praticata anche da popoli sedentari, come modo per separare lo spirito dal corpo.

La dimora dei morti. La pratica dell'inumazione compare in modo evidente già nel Paleolitico; tuttavia, per queste epoche, non è possibile ricavare alcuna indicazione particolare o specifica sulla funzione del sepolcro. Si può comunque osservare che in questo periodo è ampiamente attestato l'uso dell'inumazione all'interno delle grotte. Neppure nelle fasi più tarde del Paleolitico, tuttavia, pare emergere il tentativo di stabilire un confine tra i vivi e i morti, separando per esempio i defunti dalle zone di abitazione: in genere i vivi e i morti condividono lo stesso spazio. Soltanto a partire dal Neolitico la percezione della morte risulta caratterizzata non soltanto dal contenuto delle sepolture, ma anche da ciò che è visibile a coloro che sono ancora in vita. Si sviluppa infatti in questo periodo l'uso del tumulo, una sorta di collinetta sovrapposta al sepolcro, che finisce per diventare la più caratteristica forma di sepoltura. Il sepolcro a tumulo deriva forse dal bisogno di stabilire dei confini psicologici tra l'umanità dei viventi e il mondo dei morti, bisogno che si risolve collocando i defunti in un'area specifica (racchiusa, per esempio, da una palizzata o da un fossato), oppure in una particolare «abitazione» funeraria, ricoperte comunque, in ogni caso, con mucchi di terra. I recinti e le abitazioni, in pietra o in legno, che spesso sono stati trovati all'interno di questi tumuli, fanno pensare che essi venivano considerati luoghi di dimora dei morti. La loro collocazione all'interno delle aree abitate, per altro verso, sembrerebbe indicare che i defunti, una volta sepolti correttamente, erano percepiti come i protettori del gruppo e del territorio: la presenza delle loro tombe rafforzava il diritto degli uomini sulla terra. Su credenze di questo genere, per esempio, si fonda la pratica cinese del *feng-shui*, cioè la geomanzia, che suggerisce il luogo in cui collocare le tombe, i templi e le abitazioni, affinché i defunti, gli dei e i viventi dimorino nel luogo più adatto e legittimo. Che la tomba sia spesso concepita come la residenza dei morti, inoltre, è dimostrato dalla diffusa pratica di fare offerte sul luogo della sepoltura (talvolta addirittura «versando» le offerte all'interno della tomba attraverso

fori appositamente praticati) e di invocare i morti davanti al sepolcro.

La sepoltura a tumulo, che si manifestò in varie forme già durante il periodo preistorico, trova la sua continuità architettonica in strutture come la *tholos* (tomba a cupola) dei Micenei e come la piramide degli antichi Egizi. Sia il tumulo che la *tholos* o la piramide possono essere interpretati, oltre che come dimore dei morti, anche come delle ri-creazioni della montagna cosmica archetipale. La montagna primordiale può infatti essere vista come la sorgente dalla quale proviene l'intera esistenza (in Egitto), come il centro del mondo (in Cina), oppure come il legame che unisce tra loro il mondo degli dei, quello dei vivi e quello dei morti. La forma rotondeggiante di alcuni tumuli riproduce forse la volta del cielo: questo motivo sopravvive probabilmente nelle tombe circolari di alcuni imperatori romani e bizantini. Il rilievo costituito dal tumulo, infine, può fungere anche da lapide commemorativa, indicando nello stesso tempo il reverente ricordo dei defunti e avvertendo i vivi che quel luogo appartiene ai morti. I grandiosi circoli di pietre del periodo Neolitico, come quelli di Stonehenge e di Avebury, in Inghilterra, paiono chiaramente segnare il confine tra i due mondi. Penetrare all'interno del circolo sacro corrispondeva all'introdursi nell'altro mondo.

La funzione del tumulo come luogo di contatto tra il mondo sacro e il mondo profano si può osservare anche negli *stupa* buddhisti. Essi in origine erano dei semplici monticelli di terra a forma di cupola, circondati da una balaustra; in seguito assunsero spesso la forma di una torre. Secondo la tradizione, gli *stupa* furono eretti in seguito alla richiesta dello stesso Buddha, che desiderava un luogo in cui fossero conservate le sue reliquie e quelle dei suoi discepoli. Per la loro struttura, gli *stupa* vengono considerati dei modelli del cosmo; essi ricevono venerazione come luoghi sacri di pellegrinaggio. La pagoda costituisce uno sviluppo ulteriore della forma dello *stupa*. Assolve alle medesime funzioni il *chorten* tibetano, un monumento eretto intorno alle reliquie del Buddha o di qualcuno dei suoi santi, oppure in forma di cenotafio (sepolcro vuoto) che serve a indicare un luogo sacro. I *chorten* hanno forma di guglia e la decorazione a forma di lingua che li sovrasta rappresenta, secondo la tradizione, la luce sacra che emanò dal Buddha.

Il legame tra il mondo dei morti e la montagna primordiale si può riconoscere anche nelle camere sepolcrali intagliate nella roccia che sono abbastanza diffuse fra le diverse culture semitiche del Vicino Oriente antico. Le facciate rupestri di questi sepolcri, che riproducono l'ingresso monumentale di un tempio, sono state scolpite sul dirupo roccioso e le camere interne sono scavate nel cuore della roccia. A questa categoria di monumenti si possono assegnare anche le tombe a forma di torre, diffuse in tutto l'Impero romano e specialmente in Oriente: tali tombe sono decorate all'esterno con vari simboli mitologici e religiosi e contengono all'interno una o più camere destinate alla sepoltura.

L'identificazione della tomba con la dimora dei morti (in qualunque forma i defunti possano sopravvivere) è ulteriormente confermata dagli oggetti che in grande varietà troviamo nelle sepolture. Sembra esservi una connessione universale tra la condizione dell'individuo e la qualità dei suoi beni funerari: l'ipotesi della continuazione, anche dopo la morte, dell'attività terrena del defunto è appunto sostenuta dagli attrezzi di lavoro che spesso troviamo nelle tombe. Anche la decorazione interna dei sepolcri, che è ampiamente diffusa in quasi tutte le culture antiche, aveva evidentemente lo scopo di dilettare i defunti, dal momento che le raffigurazioni si riferiscono in genere alle attività ordinarie, come ad esempio banchetti e gare atletiche. Tali rappresentazioni vogliono probabilmente suggerire che il mondo dei morti non è poi così differente dalla terra dei vivi al punto da risultare del tutto inconoscibile.

La concezione della tomba come luogo di abitazione è rivelata, inoltre, dalla diffusa consuetudine di collocare le spoglie del defunto in contenitori, sotterranei o meno, che imitano nella loro forma le abitazioni dei vivi (come le urne crematorie etrusche o i sarcofagi fenici). Questo concetto della residenza del defunto nella tomba, tuttavia, viene spesso contraddetto dalla concomitante idea di una speciale terra in cui i morti dimorano. La difficoltà viene talvolta risolta considerando la tomba un rifugio temporaneo, che deve essere occupato fino a quando il corpo è putrefatto oppure è giunto il momento del giudizio; in altri casi la tomba viene considerata una dimora soltanto occasionale per i defunti. Nei tumuli sepolcrali degli antichi Scandinavi i morti erano talvolta collocati all'interno di piccole imbarcazioni, che apparentemente simboleggiavano il viaggio verso l'altro mondo. Secondo alcune sette islamiche, invece, il sepolcro deve essere di ampie dimensioni e riprodurre una stanza di abitazione con il suo soffitto a volta, affinché il corpo possa stare eretto mentre risponde agli angeli che lo esaminano; i defunti, tuttavia, rimangono nella tomba fino al momento del giudizio finale.

Il passaggio verso il mondo dei vivi. La collocazione del sepolcro, il suo contenuto, la sua decorazione interna e la disposizione dei resti al suo interno offrono una chiara testimonianza degli interessi e delle credenze dei vivi riguardo ai morti. La complessa storia

dell'architettura e dell'arte funeraria, tuttavia, sembrerebbe indicare un graduale passaggio dal mondo interno del sepolcro verso il mondo temporale dei vivi. Mentre il tumulo aveva lo scopo di racchiudere i defunti all'interno del loro mondo, insieme con tutti i beni di cui essi potrebbero avere bisogno, le soluzioni sepolcrali posteriori al periodo preistorico mostrano una struttura costruttiva e una decorazione sempre più elaborata all'esterno della tomba, mentre gli arredi interni diventano gradualmente più modesti. Questo passaggio non è chiaramente identificabile: un mucchio di pietre disposto sopra la tomba, per esempio, può essere inteso come un modo per trattenere il defunto, ma potrebbe anche costituire la più semplice forma di ricordo della persona che vi è contenuta. E ancora: i sarcofagi più riccamente decorati si trovano indifferentemente sepolti sotto terra oppure all'aperto, su strutture al di sopra del terreno.

La mutevole natura del sepolcro può essere compresa attraverso un breve esame delle pratiche funerarie dell'antica Grecia. Durante l'Età del bronzo incontriamo ogni genere di sepoltura (tombe monumentali a *tholos*, camere sepolcrali scavate nella roccia e semplici fosse nel terreno, con o senza rivestimento), con una grande varietà di arredi e di offerte; veniva praticata sia l'inumazione che la cremazione. Durante il periodo protogeometrico (dal XII al IX secolo a.C.), troviamo per la prima volta dei segni che indicano la presenza del sepolcro: delle anfore collocate su piccole tombe a tumulo. A partire dal periodo geometrico, compare il vasellame decorato con scene tratte dai rituali funerari, ma numerosi oggetti vengono ancora sepolti nelle tombe. Il periodo arcaico (dal VI secolo alla metà del V) presenta il più evidente mutamento nelle credenze e nelle pratiche: mentre forti somme di denaro vengono spese per la decorazione esterna del sepolcro, gli oggetti posti al suo interno, a beneficio dei defunti, diventano sempre più scarsi; questa tendenza si protrae nell'età classica (dalla metà del V secolo a.C. fino alla fine del IV). Anche quando le tombe architettonicamente più complesse prendono il posto della semplice collinetta sepolcrale, il principio dell'inumazione rimane costante: i defunti, infatti, vengono collocati sotto la struttura, non al suo interno.

Alcuni di questi monumenti erano talmente elaborati che alla fine del VI secolo furono promulgate, e periodicamente rinnovate, apposite leggi suntuarie; queste leggi limitavano la somma di denaro che poteva essere impiegata per il funerale e per la lapide. Durante il periodo ellenistico, quando la magnificenza e perfino la divinità dei sovrani divennero concetti comunemente accettati, l'ulteriore sviluppo della concezione della tomba come dimora e insieme monumento per i defunti divenne evidente nell'introduzione del mausoleo, una struttura architettonica costruita sopra la terra per contenere o coprire la camera funeraria. Il mausoleo, che imita le forme dell'architettura domestica e sacra, prende il nome da Mausolo, sovrano di Caria nel IV secolo a.C. La più spettacolare combinazione dei vari elementi finora segnalati si incontra probabilmente nel monumento funebre di Antioco I di Commagene (I secolo a.C.), costruito a Nimrud-Dagh, nell'attuale Turchia, sulle pendici della catena montuosa del Tauro. L'alto tumulo contenente la camera funebre si elevava al di sopra di tre terrazze sovrapposte ed era completato da alcune statue colossali: queste rappresentavano alcune divinità e lo stesso Antioco, anch'egli divinizzato, ed erano alte in origine tra gli otto e i dieci metri. Le terrazze erano adornate da varie figure della tradizione greca e persiana, tra cui un leone zodiacale che rappresentava l'oroscopo del sovrano.

L'arte sepolcrale di carattere decorativo (vasi dipinti, bassorilievi, stele e sculture a tutto tondo) pare riflettere, durante il periodo arcaico e classico, lo sviluppo di una iconografia funeraria standardizzata. Le scene più frequentemente rappresentate mostrano sirene che cantano il lamento per i defunti, sfingi o altre figure femminili pesantemente drappeggiate e in atteggiamento dolente, *kouroi* e *korai* come immagini (maschili o femminili) idealizzate; frequente è anche la rappresentazione della *dexiosis* (due adulti che si stringono le mani o che afferrano un oggetto simbolico, spesso un uccello, che forse indicava il legame tra il mondo dei vivi e quello dei morti). Spesso compaiono iscrizioni che ricordano il nome del defunto, a sottolineare la funzione commemorativa del monumento. Tutti questi motivi iconografici furono in seguito assorbiti nella tradizione funeraria occidentale: le fiere sfingi e i leoni alati così diffusi nel Vicino Oriente antico e nel mondo greco e romano, per esempio, si trasformarono negli angeli custodi che accompagnano i sepolcri cristiani.

In tutte le culture, peraltro, i temi dell'iconografia funeraria riflettono le relazioni tra i vivi e i morti. Troviamo perciò frequentemente rappresentazioni che alludono alla credenza in una vita oltre la morte: rappresentazioni dettagliate di riti religiosi, di banchetti di vivi e di defunti, delle divinità degli Inferi; oppure semplici raffigurazioni di frutti o realtà naturali che rinviano all'immortalità, come fiori, rami di olivo, uva, viti e cornucopie. In alcune culture l'eternità del cosmo si riflette nella comparsa sul monumento funerario di simboli astrali, come il crescente lunare o i segni dello zodiaco. Nel Cristianesimo, invece, la croce, simbolo della fede, rappresenta la credenza nella vita eterna promessa dalla crocifissione. Talvolta il monumento funerario costituisce semplicemente il segno della fede

di chi vi è sepolto; nella Palestina ellenistica e romana, per esempio, accanto ai tradizionali simboli pagani dell'immortalità incontriamo talora motivi tipicamente ebraici, come la *menorah* (il candelabro a sette braccia) e lo *shofar* (il corno cerimoniale). In un sarcofago due Nikai di stile greco (che rappresentano la vittoria) sostengono un tondo contenente una grande *menorah* che, a sua volta, sovrasta una scena bacchica di vendemmia.

Anche la temporalità dell'esistenza umana, comunque, è spesso un tema favorito dell'arte funeraria. Nel mondo greco e romano, per esempio, era comune porre il ritratto del defunto sulla pietra tombale, oppure scene tratte dalla vita quotidiana, indicanti la sua occupazione o il suo *status* sociale. Le immagini medievali del defunto disposte sopra la tomba rappresentano la continuità di questa tradizione. Il bisogno dell'umanità di partecipare, anche dopo la morte, sia al mondo sacro che al mondo profano è ampiamente illustrato dalle sue tombe e dai monumenti funebri.

[Vedi *RITI FUNERARI* e *TORRE*; e inoltre *MORTE*, vol. 4].

BIBLIOGRAFIA

S.G.F. Brandon, *The Judgment of the Dead*, London 1967.

Fr. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris 1942.

I.E.S. Edwards, *The Pyramids of Egypt*, 2ª ed. New York 1972.

E.S. Hartland et al., *Death and Disposal of the Dead*, in J. Hastings (cur.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, IV, Edinburgh 1911.

Donna C. Kurtz e J. Boardman, *Greek Burial Customs*, Ithaca/N.Y. 1971.

Jocelyne M.C. Toynbee, *Death and Burial in the Roman World*, Ithaca/N.Y. 1971.

TAMARA M. GREEN

TORRE. Le ziggurat della Mesopotamia, le piramidi dell'antico Egitto e dell'America centrale, gli *stupa* dell'Estremo Oriente (così come del resto i moderni grattacieli del mondo occidentale) possono essere considerati modelli della montagna cosmica, il sacro centro del mondo che unisce il cielo e la terra. Queste costruzioni, peraltro, possono anche essere poste in relazione con la collinetta primordiale che sorse dagli abissi all'inizio della creazione e che è la fonte di ogni esistenza. La cosmogonia, infatti, viene spesso intesa come un processo di suddivisione e di separazione, rispettivamente del cielo dalla terra oppure del divino dall'umano. La costruzione di torri rappresenta, quindi, l'universale esigenza umana di riunire il cielo e la terra, per riprodurre la situazione esistente agli inizi dei tempi. Le torri sono una manifestazione del nostro desiderio di sfuggire al mondo della geografia temporale e profana, che continuamente ci ricorda la nostra natura mortale, per riunirci ancora una volta all'eterno, all'infinito e al sacro.

Per questo motivo le montagne rivestono un ruolo così importante nelle mitologie di molte religioni. Mosè salì sul monte Sinai per incontrarsi con il divino e per ricevere la legge sacra, la norma che avrebbe istituito il legame tra gli Ebrei e il loro Dio. Gli antichi Greci credevano che gli dei abitassero sul monte Olimpo, dalla cui cima sempre avvolta di nubi Zeus scagliava i fulmini e comunicava i suoi voleri ai mortali. Sia i buddhisti che gli induisti venerano il mitico monte Meru, alto più di 135.000 chilometri, che considerano l'asse verticale del cosmo e che collocano a nord dell'Himalaya. Gli scintoisti del Giappone venerano il monte Fuji, che essi giudicano il centro del mondo, il custode della nazione e la sede terrena del dio supremo. Le montagne sono talmente importanti per la visione che l'uomo ha dell'universo, che talora sono state appositamente costruite alcune montagne artificiali, per riprodurre e affermare il legame tra il mondo sacro e il mondo profano.

Che le torri fungano da montagne celesti è dimostrato dai nomi attribuiti alle varie ziggurat (torri a gradoni costruite con mattoni di fango) dell'antica Mesopotamia. La ziggurat di Tell Barsip, ad esempio, era chiamata «la casa delle sette direzioni del cielo e della terra» ed era costituita di sette parti, ciascuna delle quali rappresentava un pianeta. La torre a gradoni di Babilonia era invece conosciuta come «la casa della fondazione del cielo e della terra». Secondo Erodoto, in cima a questa ziggurat c'era un tempio che conteneva un letto sul quale veniva consumata l'unione tra il dio e la sua sacerdotessa: questo matrimonio sacro indicava l'unione tra il mondo degli dei e quello degli uomini. La ziggurat di Ur, orientata secondo i punti cardinali, era costruita su tre livelli che rappresentavano le suddivisioni dell'universo; sulla sua cima era posto un altare, che era sede insieme di sacrifici e dell'osservazione del cielo. Ma la ziggurat più famosa è certamente la Torre di Babele, che doveva servire agli uomini, secondo il *Genesi*, per salire fino al cielo. L'uso della ziggurat come scala che conduce al cielo è riecheggiato nel racconto biblico del sogno di Giacobbe, nel quale il patriarca vide una scala che congiungeva il cielo e la terra, e «gli angeli di Dio salivano e scendevano su di essa» (Gn 28,12).

L'Induismo produsse molte ed elaborate versioni della montagna primordiale, il monte Meru, dal quale

Śiva regnava come dio supremo. A Ellora si può vedere il Kailas (il paradiso di Śiva), una montagna artificiale ricavata da una montagna reale: si tratta di una riproduzione esatta del monte Kailāśa, la sede di Śiva sull'Himalaya. Il sito è ricoperto di un gran numero di statue e bassorilievi: ha richiesto duecento anni per essere completato. Ma la montagna più riccamente decorata è certamente lo straordinario tempio-tomba di Sūryavarman II, un re cambogiano del XII secolo, che fu utilizzato sia come tomba che come simbolo della divinità del sovrano.

Lo *stupa* buddhista viene considerato una riproduzione della volta del cielo che avvolge la montagna celeste. Raccomandati dal Buddha in persona, questi monumenti furono eretti come sacrari destinati a custodire le reliquie del Buddha stesso e dei suoi santi. Il complesso templare di Borobudur, a Giava, è disposto su tre terrazze ed è composto da settantadue *stupa*, ciascuno dei quali contiene un'immagine del Buddha. Ascendere fino alla cima di questa montagna artificiale significa compiere un viaggio estatico al centro del mondo. In Cina la *t'a*, una torre a gradoni originariamente costruita come un santuario buddhista, assunse in seguito notevole importanza nella geomanzia (*feng-shui*).

Anche nelle piramidi dell'antico Egitto è evidente la relazione tra la sepoltura dei defunti e il tentativo di ricongiungersi con il sacro. La piramide utilizzava come modello la collinetta primordiale dalla quale, secondo il mito, il dio Re-Atum chiamò il mondo all'esistenza. Le piramidi più antiche erano delle torri a gradoni costruite intorno a un nucleo centrale; spesso erano fornite di una scala verso il cielo, lungo la quale il faraone ascendeva fino al livello celeste. In particolari momenti storici, quando risultava prevalente la venerazione del dio solare Re, la piramide poteva anche fungere da simbolo solare, rappresentando, al pari dell'obelisco, i raggi creatori del sole. Questa medesima funzione solare della forma piramidale si può osservare in modo chiaro nella Piramide del Sole di Teotihuacán, il luogo in cui, secondo la tradizione, il sole era stato creato.

Come l'albero cosmico, anch'esso situato al centro dell'universo e collegante il mondo terreno con quello celeste, la montagna primitiva, che si manifesta in tutte queste costruzioni artificiali in forma di torre, mette gli essere umani in grado di oltrepassare la loro esistenza terrena e di collocarsi al centro del cosmo. Grazie a queste riproduzioni della montagna cosmica, assicuriamo a noi stessi un mezzo di comunicazione e di unione con il sacro.

[Vedi anche *TOMBA*; vedi inoltre *MONTAGNA*, vol. 4].

BIBLIOGRAFIA

M. Eliade, *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religiuex*, Paris 1952 (trad. it. *Immagini e simboli. Saggi sul simbolismo magico-religioso*, Milano 1981).

H. Frankfort, *Ancient Egyptian Religion*, 2ª ed. New York 1949.

P. Tompkins, *The Magic of Obelisks*, New York 1981.

TAMARA M. GREEN

UMORISMO E SATIRA. Le religioni hanno tradizionalmente fatto ricorso all'umorismo e alla satira per attirare la gente e scioglierne la diffidenza. I lazzi dei buffoni nelle chiese medievali non erano intesi a dissacrare il sacro, ma a liberare i fedeli dal senso di rigidità e di pomposità. La risata dei buffoni era una lode a un Dio che disdegnava l'orgoglio nel suo popolo. Oggi, alcune forme di religione sono divenute troppo austere per ammettere il riso fra le mura sacre e, di conseguenza, si sono andate imponendo regole di comportamento accuratamente preservate per evitare occasioni di ilarità.

Umorismo e satira scomparvero dal Cristianesimo con la Riforma protestante, che esaltava la sobrietà, la parsimonia, l'operosità e l'ambizione contro l'allegria, gli eccessi, il gioco, le burle. La Chiesa del Medioevo tollerava la farsa associata alla liturgia, e in un buon numero di drammi religiosi, sviluppatisi fra il X e il XIII secolo, erano frequenti gli scherzi anche grossolani volti a suscitare l'ilarità degli spettatori. Un esempio calzante è la celebrazione dell'Epifania nell'Inghilterra del Rinascimento, quando un Lord del Malgoverno presiedeva alla festa capovolgendo tutti i ruoli. I Puritani condannarono questo spettacolo. Altro esempio di satira è la Festa dei Folli, che fiorì in alcune parti dell'Europa medievale (Cox, 1969). Finti vescovi e sacerdoti, e laici vestiti in modo bizzarro cantavano canzoni oscene facendosi gioco delle regole e dei rituali della Chiesa. Si eleggeva vescovo un ragazzo, di solito il peggior monello della città, per dirigere il caos e celebrare una messa da burla. La Festa dei Folli, che cadeva ai primi di gennaio, fu condannata dal Concilio di Basilea nel 1431, ma sopravvisse fino alla Riforma. I campioni della Riforma, specie Calvino, esaltavano la ragione e la legge, e questo sfociò in espressioni di estrema severità, come il Protestantesimo puritano e il Cattolicesimo giansenista.

Durante il Medioevo, i «santi pazzi» della Chiesa ortodossa russa erano un misto di comicità e di religiosità. Fedotov ne ha trattato in *The Russian Religious Mind*, Cambridge/Mass. 1946. I santi pazzi furono canonizzati fra il XIV e il XVII secolo: quattro nel XIV, undici nel XV, quattordici nel XVI e sette nel XVII secolo. Dopo di che la Chiesa troncò tali procedure e arrivò a proibire questa forma di vita considerata blasfema. Un santo pazzo fu san Simeone, che fingeva pazzia e immoralità. Commetteva ogni sorta di atti sconvenienti: causava scandalo in chiesa, mangiava pubblicamente salsicce il Venerdì Santo, al mercato distruggeva la mercanzia, danzava con le prostitute e passava la notte in casa loro. Naturalmente tutto questo adombrava uno scopo benefico: la conversione dei peccatori; ma la forma esteriore suscitava scandalo, che era appunto l'effetto perseguito ai santi pazzi. La loro vita era un continuo altalenare fra l'intento morale di salvare il prossimo e l'azione immorale di vituperarlo. La loro derisione del mondo operava un capovolgimento: il mondo non insultava i santi pazzi, che, viceversa, insultavano il mondo.

I «santi pazzi» sono simili ai trickster mitici di varie tradizioni religiose. Entrambi contraddicono le leggi sociali per ribadire la differenza fra sacro e profano. Essi trasgrediscono i limiti comuni allo scopo di definirli. Trickster famoso fu il dio Hermes della mitologia greca; altri sono Saynday degli Indiani Kiowa, Wakdjunkaga dei Winnebago e Legba dei Fon dell'Africa occidentale.

Robert Pelton (1980) descrisse Legba: nel pantheon

dei Fon, Mawu-Lisa è la divinità suprema, madre di sette figli, a ognuno dei quali ha assegnato un ambito preciso (per esempio la terra, il cielo, il mare, gli animali). Mawu rassicura il figlio Legba che non permetterà ai fratelli di esercitare la loro autorità su di lui, perché egli è il più giovane dei figli e non ha mai conosciuto punizione. Anzi, la madre lo incarica di fare periodicamente visita ai fratelli e portargliene notizie. Legba si muove alternativamente dal centro divino alla periferia umana per permettere all'uno di trovare nell'altra, e viceversa, la piena manifestazione di sé.

Si racconta che all'inizio Legba facesse buone azioni per tutti, ma chi riceveva i favori ringraziava sempre Mawu, non Legba, che, allora, cominciò a tramare. Raccontò a Mawu che alcuni ladri stavano progettando di rubare le piante di ipomea (batata) dal suo giardino, cosicché la dea avvertì gli uomini che chi avesse rubato nel suo giardino sarebbe stato ucciso. Poi, in una notte piovosa, Legba stesso le rubò i sandali, entrò nel giardino e prese le batate, lasciando le orme dei sandali sul terreno. Al mattino, Legba chiamò la gente per scoprire di chi fossero le impronte. Quando non si trovò nessuno le cui orme corrispondessero a quelle trovate, Legba suggerì che forse Mawu stessa era andata nel giardino, dimenticando poi quello che aveva fatto. Mawu si irritò, ma accettò di confrontare le impronte. Quando si scoprì che combaciavano, Mawu si sentì umiliata e disse a tutti che Legba le aveva giocato un tiro mancino. Il risultato fu che ella lasciò la terra per ritirarsi in cielo, ma poiché a quel tempo il cielo era a pochi metri sopra la terra, Mawu riceveva ogni sera un resoconto su Legba e quando questi commetteva un errore lo chiamava a sé e lo redarguiva. Irritato da questa sorveglianza, Legba istigò una vecchia a rovesciare l'acqua sporca del suo bucato nel luogo dove Mawu riposava. Piena di rabbia, Mawu si spostò ancora più in alto, abbandonando Legba sulla terra.

In questo racconto Legba agisce da mediatore fra il dio e la terra per mezzo dell'ipocrisia, ossia una menzogna che in realtà è una verità, un inganno che in realtà è una rivelazione, una cospirazione che non doveva essere segreta. Il suo apparente inganno rivela semplicemente ciò che Mawu ha sempre preteso: che le azioni di lui sono sue, così che le impronte di lui sono, in realtà, *vestigia dei*. Questo trickster, come tutti gli altri, come i santi pazzi – per mezzo dell'inganno o della farsa – mettono in discussione le due componenti dell'«essenza divina» (la polarità trascendentale e quella esperienziale).

In modo non molto diverso, Cristo è stato rappresentato come un «pazzo divino» e come mediatore fra la realtà celeste e quella terrestre. I primi martiri cristiani lo raffigurarono sui muri delle catacombe come un uomo crocifisso con la testa di un asino, rappresentando così una sintesi di qualità animali, umane e divine e simboleggiando, allo stesso tempo, la posizione paradossale dei primi cristiani, che divennero pazzi per amore di Cristo, convinti che la loro pazzia fosse più saggia della saggezza degli uomini. Come Legba, anche Cristo contraddice chi lo contraddice, palesando la presenza divina. In tempi più recenti, Cristo fu rappresentato come *clown* nel film *La Parabola*, prodotto dalle Chiese protestanti in occasione della Fiera Mondiale di New York del 1966. Per i tanti disillusi, Cristo ha finito per essere il simbolo della ridicola speranza di poter debellare la violenza della fame, della povertà e della guerra.

Molti vedono una grande diversità fra ciò che credono reale e ciò che il mondo afferma essere reale. Questa discrepanza è spesso il bersaglio dell'umorismo e della satira. Per esempio, gli induisti ritengono che il mondo sia *māyā*, cioè una forma di illusione, e il divario fra il mondo *māyā* e il mondo reale diventa fonte di ilarità. L'umorismo ebraico è rivolto alla credenza che gli Ebrei siano il «popolo eletto» di Dio, e ciò nonostante sono trattati da reietti (Cohen, 1978). Hanno condannato i loro persecutori col sarcasmo e deriso se stessi in tono dolce-amaro per colmare la distanza fra le sublimi speranze e l'infelice realtà. Hanno descritto i loro avversari come esseri ottusi e idioti, mentre definivano se stessi *shlemiel*, *shnorer* e *luftmentshen* (pasticcioni, mendicanti e sognatori sventurati). L'umorismo e la satira sono diretti contro la figura grottesca del vincitore/vittima, immagine insieme di dignità e simbolo di disperata fragilità. Per il credente, l'umorismo e la satira sono espressioni del concetto che la grossolanità umana e la sublimità divina sono grandiosamente e dialetticamente congiunti.

Non deve quindi sorprendere che il buffone compaia nella religione di molte culture. Da una ricerca risulta che, su centotrentasei culture diverse, cinquantasei avevano una specifica cerimonia ludica (Pollio, 1980). Il buffone Koyemci della tribù indiana americana degli Zuni costituisce l'esempio di un ruolo in cui confluiscono elementi burleschi ed elementi religiosi. I buffoni Koyemci appartengono a un gruppo sacerdotale e sono considerati guide essenziali per la nazione. Si distinguono per la licenziosità e la comicità. Durante una cerimonia, due buffoni con i calzoni abbassati strisciano sopra una vecchia, mettendo in mostra un finto pene rappresentato da un cetriolo. La donna allarga le gambe mostrando una finta vulva e suscitando l'ilarità di tutti. I *clown* montano goffamente sulla donna, seduta su uno scranno sacro. Mentre simulano l'accoppiamento, scorgono il figlio di lei che li sta spiando e lo allontanano mandandolo a prendere del-

l'acqua. Il ragazzo ritorna subito dopo la finta copulazione, li percuote e li caccia, quindi frusta la madre svergognata. La cerimonia termina con una zuffa generale fra gli attori e con gli applausi scroscianti del pubblico.

Per gli Zuni questa parodia ha una funzione religiosa. Sia i sacerdoti che i buffoni espongono la morale zuni, ma in modo diverso: i primi santificandone le regole di continenza, gli altri deridendole. I sacerdoti rappresentano la necessità di sottomettersi alle regole divine, mentre i buffoni, disattendendole, dimostrano l'assurdità della trasgressione. Dietro la maschera del buffone si intravede il moralista che riconosce, da un lato, il rigore dell'ordine socio-religioso e, dall'altro, la licenziosità della natura umana.

L'umorismo e la satira religiosa sono spesso fondati sull'accostamento di immagini sessuali e simboli sacri. Vi è una stretta analogia fra il sesso e il divino, essendo entrambi tabu e soggetti al controllo culturale. Nella società, la sessualità e la sacralità sono forze potenzialmente creative e, al tempo stesso, distruttive; vengono, quindi, utilizzate come metafore l'una per l'altra. [Vedi *SESSUALITÀ*, vol. 3]. Michael Herzfeld (1979) ha portato l'esempio di come i contadini greci associno l'*epitaphios*, solenne immagine di Cristo sepolto, al pene di un esibizionista. Secondo un racconto popolare, molti anni fa, un abitante di Rodi divenne noto per l'esibizione del pene alle riunioni festive. Anni dopo, il pronipote veniva deriso con questa canzone:

Quanto merita il tuo nonno
d'esser cantato ai quattro venti, Costantino!
Quanto amava il suo *epitaphios*
adorno di fiori!
La gente conosceva il nonno tuo, Costantino,
e raccontava
come lui scopriva il suo *epitaphios*
e in giro lo sfoggiava.

L'apparente contenuto basfemo della canzone, tuttavia, si scolora alla luce della conoscenza della cultura greca. La chiave dell'analogia fra la solenne icona di Cristo sepolto e il pene del nonno sta nell'importanza della discendenza patrilineare nella società greca: Cristo e il pene sono simili in quanto fonte di legami divini e umani. Inoltre l'*epitaphios* viene conservato nel sacrario più interno della chiesa, dove le donne non sono ammesse, tranne il Venerdì Santo, giorno di capovolgimento e di rivelazione. Allora le donne adornano di fiori l'*epitaphios* e lo portano in processione per le strade. In questo modo, la chiesa del villaggio simbolicamente espone una delle sue parti più intime alla folla secolare, proprio come il nonno di Costantino esibiva la sua virilità alla folla festiva. Inoltre il rito dell'*epitaphios* era associato alla fertilità. Si tratta di un adattamento sincretico delle celebrazioni della Magna Mater dedicate alla terra. Infine, ben lungi dall'ostentare un atteggiamento blasfemo, il cantore dei versi greci esprime il senso della sconvenienza di ostentare sfacciatamente qualcosa di così privato e «intimo», e infatti la Grecia contadina condanna la nudità. In realtà, la sensazione di comicità e di scandalo suscitata dall'incongrua associazione *epitaphios*/pene serve a sottolineare l'importanza del pudore e della sacralità nei riguardi degli organi sessuali, della procreazione e delle immagini divine.

Gli esempi di trickster, buffoni ed *epitaphios* illustrano l'uso nel contesto religioso di elementi di analogia, rovesciamento e incongruenza col fine di divertire e di insegnare. Di solito, l'occasione per una satira del genere è il periodo fra la fine e l'inizio del calendario, come il primo di gennaio per la Festa dei Folli e i Saturnali e il Venerdì Santo per la processione dell'*epitaphios*. In questo periodo di può attuare un capovolgimento di ruoli, perché allora il tempo lineare è sospeso e si permette agli attori di assumere ruoli contraddittori. Victor Turner (1969) chiama questo periodo liminale, ossia a cavallo dei confini del tempo e dello spazio. Nei tempi liminali, i ruoli si capovolgono, così un monello diventa vescovo, un sacerdote diventa clown, un mendicante re. Un rovesciamento che livella i potenti e innalza gli umili, così da favorire la parità, il cameratismo e l'omogeneità. La risposta religiosa è la comicità, non la deferenza. Il riso unisce gli uomini e cancella le differenze e gli odi. Queste occasioni liminali sono importanti per la religione, perché creano il senso della comunità (*communitas*) fra i partecipanti e la creazione di comunità è lo scopo basilare di molte religioni.

Le religioni moderne hanno bandito l'ilarità e la satira, considerate blasfeme e irriverenti nel contesto del rituale. Molti capi religiosi, tendendo al formalismo, alla sacralità, alla deferenza e all'autorità, hanno portato allo sviluppo di organizzazioni religiose gerarchiche, pesantemente strutturate, eccessivamente severe, dogmatiche e impersonali. D'altro canto, molte religioni, come quella degli Zuni e delle Chiese ortodosse di Grecia e di Russia, conservano elementi umoristici e satirici. L'analisi dimostra che questi elementi contribuiscono alla religiosità con l'affermare l'incongruità della fede e della mondanità, ribaltando i ruoli dei potenti e degli umili e creando una comunità gioiosa.

[Vedi *BUFFONE SACRO*, *CARNEVALE*; vedi inoltre *TRICKSTER*, vol. 1].

BIBLIOGRAFIA

H. Cox, *The Feast of Fools*, Cambridge/Mass. 1969 (trad. it. *La festa dei folli*, Milano 1971), serve a comprendere la scomparsa dell'umorismo e della satira dalla religione. Cox afferma che questo testo è la controparte bizzarra del suo più serio studio *The Secular City*, New York 1965. Scrive che la festosità, la fantasia, il gioco e la danza sono importanti per il rituale. Attribuisce la scomparsa dell'umorismo e della satira dalle religioni occidentali alla Riforma protestante e fa notare che nel Medioevo tali elementi erano parte integrante del Cattolicesimo.

K. Young, *The Drama of the Medieval Church*, 1933, rist. London 1967, I-II. Questi volumi contengono le commedie per la Festa dei Folli, per la Pasqua e per il Natale e molte altre. I testi sono in latino con chiose in inglese. Young offre esempi di comicità associata alla liturgia.

D.I. Grossvogel, *The Depths of Laughter. The Subsoil of a Culture*, in «Yale French Studies», 23 (1959), pp. 63-70; acuta spiegazione dell'assenza di umorismo e di satira nella società moderna. Quando la tensione delle normali aspettative si spezza improvvisamente, prorompe la risata. Molti uomini d'oggi non sanno ridere, perché sono troppo autocoscienti; ridono da critici, secondo una ricetta. Una risata di questo tipo non è affatto una risata.

J.J. Enck et al. (curr.), *The Comic in Theory and Practice*, New York 1960: raccolta di articoli di noti studiosi sulla teoria e sulla pratica della satira e dell'umorismo, compresi il saggio di H. Bergson sulla risata, quello di S. Freud sull'arguzia e l'inconscio, quello di N. Frye sulla critica, di S. Johnson sulla definizione di commedia e di C. Darwin sulle emozioni. Purtroppo i curatori non criticano, né sintetizzano le abbondanti opinioni.

J.W. Bastien, *Mountain of the Condor*, Saint Paul/Minn. 1978, in cui il cap. 10 descrive i riti comici cattolici. In un'elaborata parodia dei riti cattolici del Battesimo, della Messa, della Comunione, i Qollahuaya della Bolivia andina battezzano e amministrano come Eucaristia dei pani in forma di neonati, tradizione popolare nata come forma di rivolta all'imposizione dei riti cattolici ufficiali da parte di missionari.

V. Turner, *The Ritual Process*, London 1969 (trad. it. *Il processo rituale*, Brescia 1972), espone una teoria per la comprensione dell'incongruenza, del capovolgimento e delle analogie sessuali nel processo rituale. La funzione di questi elementi viene spiegata con i concetti di liminalità e di *communitas*. Comunità è un ritorno al centro e una comunione con l'energia più profonda dell'essere. Buffoni, trickster e capovolgimenti rituali vengono associati alla *communitas* e ai periodi di liminalità, come promotori di cameratismo, eguaglianza, sessualità e umanità, in opposizione alla struttura, alla legge, alla gerarchia e alla ragione. All'interno della religione, struttura e liminalità sono processi reciproci. I credenti moderni tendono a trascurare liminalità e *communitas*.

R.D. Pelton, *The Trickster in West Africa*, Berkeley 1980. Discepolo di Turner e di Eliade, descrive come i trickster, come Legba, impersonino il processo simbolico di liminalità, in quanto contengono il sacro e il profano, non separatamente, ma in un continuo processo immaginativo di rigidità e creatività, ordine e disordine. Egli è il prestigiatore del cielo e dell'inferno, che gioca nell'ambito dell'ironia mitica.

L'umorismo può spesso comprendersi solo nel contesto di una specifica cultura. I teologi più severi forse condannano l'umorismo come elemento blasfemo, ma, visto in un contesto particolare, questo stesso umorismo può stimolare il sacro. M. Herzfeld, *Exploring a Methaphor of Exposure*, in «Journal of American Folklore», 1979, pp. 285-301: dimostra che la metafora pene-*epitaphios* non è blasfema per i membri di un villaggio greco. Si comprende meglio l'umorismo, in religione, quando lo si consideri nell'ambiente particolare in cui viene concepito. Poiché la religione è un'intensa espressione culturale, essa offre un vasto campo semiotico per l'umorismo e la satira. Per contro, l'estraneo avrà difficoltà a comprenderli, poiché presuppongono una certa familiarità con l'ambiente in cui hanno avuto origine. È necessario che gli antropologi affianchino i teologi per chiarire la tipicità dell'umorismo e della satira.

E. Leach, *Profanity in Context*, in J. Cherfas e R. Lewin (curr.), *Not Work Alone*, New York 1980: suggerisce che una delle ragioni per la scomparsa dell'umorismo e della satira dalle religioni occidentali è il fatto che i fedeli non vogliono apparire blasfemi.

H. Pollio, *What's So Funny*, – altro articolo dell'antologia di Cherfas e Lewin – afferma che il riso è una reazione psicologica complicata e un fenomeno sociale. Analizza i buffoni Koyemci, il cui duplice ruolo di sacerdoti e di buffoni serve a cancellare uno dei più comuni pregiudizi sull'umorismo: che sia unicamente indizio di comportamento frivolo, irrilevante e indecoroso. Un sostenitore di questa opinione è: A.M. Ludovici, *The Secret of Laughter*, London 1932, in cui afferma che c'è ben poco nell'umorismo che sia degno dello spirito umano e che il comportamento comico intralcia il progresso dissipando l'energia creativa nell'uomo nel riso. Alla base di tale convinzione sta la dicotomia platonica della spiritualità e materialità dell'uomo. W. Kerr, *Tragedy and Comedy*, New York 1967, sviluppando lo stesso punto di vista, vede nell'esperienza comica un incontro con la materialità. Se la religione deve essere «eterea», ossia «spirituale», non può venire contaminata dalla materialità della commedia.

K. Lorenz, *Das sogenannte Böse*, 1963 (trad. it. *Il cosiddetto male*, Milano 1977), afferma, invece, che umorismo e satira non sono elementi frivoli della cultura. Dimostra che essi sono veicoli con i quali gli schemi di controllo e di dominio apparentemente razionali e lucidi possono venire sgonfiati da una frecciata comica e, a sostegno di questa affermazione, porta esempi desunti dalla natura e da Chesterton. Il commediografo e il buffone sono spesso dei moralisti pronti a ridare equilibrio a quanto è stato sconvolto, represso o distorto nella religione o nella società. Un esempio significativo è quello del santo pazzo Basilio, che invitò nel suo rifugio sotto il ponte Volkhov lo zar Ivan il Terribile e gli offrì sangue fresco e carne cruda. Lo zar rifiutò l'offerta, ma più tardi diede ordine di sospendere l'esecuzione dei condannati a morte. Altro esempio si trova in Sarah B. Cohen, *The Jewish Literary Comediennes*, articolo pubblicato in Id. (cur.), *Comic Relief*, Urbana/Ill. 1978, che dimostra come l'umorismo ebraico emerga dalla disparità fra il ruolo profetico degli Ebrei, in quanto popolo eletto, e le dure realtà della vita di immigrante. Come scrisse Ionesco: «Solo la comicità sa darci la forza di sopportare la tragedia dell'esistenza».

JOSEPH W. BASTIEN

VOTO E GIURAMENTO. Il voto di portare a termine qualcosa impone a chi lo fa di dedicarsi completamente a quel compito. Il giuramento costringe chi lo pronuncia a farsene garante, dal momento che ha nominato se stesso o qualcuno dei suoi parenti come pegno della sua costrizione: egli è perciò vincolato nella sua stessa vita, nel suo onore, nel suo patrimonio.

Il voto e il giuramento riguardano l'intera persona: essi pongono come pegno la sua stessa esistenza. C'è una chiara differenza, tuttavia, tra giuramento e voto: questo è semplicemente una promessa personale, mentre il giuramento è una promessa fatta davanti a qualche autorità istituzionalizzata. Nel momento in cui si pronuncia un giuramento, non soltanto si assume un impegno, ma si diventa anche potenziali oggetti di procedimento giudiziario; lo Stato e la società possono essere interessati a questo atto. Il giuramento funge da garanzia oggettiva di quanto viene promesso. Giurando di dire la verità, si garantisce che ciò che si sta dicendo è vero. Il giuramento costituisce, perciò, una formula di autoapprovazione.

L'usanza di giurare ponendo a rischio la propria vita è estremamente antica. Si tratta di una forma di coercizione, «la più potente coercizione nota all'uomo primitivo» (Thurnwald, 1925, II, p. 39). Il giuramento si incontra presso tutti i popoli e tutte le culture. Esso è un simbolo primitivo della religione.

Pur essendo, per sua natura, rigidamente vincolante, il giuramento si presta al cattivo uso o all'abuso: per questo motivo viene considerato con qualche sospetto nel mondo dell'etica, della politica e della giurisprudenza. Esso deve essere giudicato in se stesso, in relazione al particolare contenuto della promessa e alla natura della garanzia, in quanto l'uno e l'altra tendono a variare considerevolmente, dipendendo dal livello culturale e dalle convenzioni del codice giuridico che viene applicato.

Dare e ricevere. Una istituzione per la vita. Nello schema arcaico delle cose, gli oggetti del baratto, le cose che devono essere date in pagamento, non sono semplicemente dei beni ma rappresentano piuttosto dei doni. Essi stabiliscono un legame sostanziale tra chi dà e chi riceve, dato che quest'ultimo è obbligato a dare ancora qualcosa in cambio del dono ricevuto. Questo genere di scambio incide sulla posizione sociale di chi vi partecipa: trasforma il datore in ricevente e il ricevente in datore.

In una simile economia di offerta reciproca, gli oggetti scambiati hanno un significato sia oggettivo che soggettivo: non soltanto producono la società, ma forniscono ad essa anche una forma di garanzia. Essi sono soggetti alla restituzione e producono diritti e obblighi: sono dei pegni.

Il voto e il giuramento hanno la medesima struttura arcaica. Essi creano e rafforzano una società basata sulla reciproca offerta. Si giura su oggetti specifici e nello scambio i pegni diventano estremamente importanti. Essi garantiscono la pace, in modo soggettivo così come in modo oggettivo. Il nuovo ordine e i nuovi legami che il voto e il giuramento stabiliscono vengono affermati nel giuramento stesso, cosicché quest'ultimo (come del resto gli oggetti sui quali si giura) costituisce in parte una benedizione e in parte una maledizione: obbliga l'uno mediante un legame, lega l'altro mediante un obbligo.

In molte lingue il termine che vale «giuramento» è in qualche modo associato con il destino. L'assiro *mamuti*, ad esempio, si traduce «giuramento» ma signifi-

ca anche «ossessione», «maledizione». L'altro termine assiro *tamitu* viene usato sia per indicare il «giuramento», sia per riferirsi a un oracolo divino o alla domanda posta alla divinità (Pedersen, 1914, p. 2). Evidentemente ciascuno è posseduto da ciò che possiede: il patrimonio talora comprende un potere fatale.

Il termine arabo *bai'* significa insieme «acquisto» e «vendita», ma anche «accordo». Lo scambio di oggetti accompagnato da certi gesti'rituali di collegamento, come il reciproco toccare e stringere le mani, conferisce determinati diritti e obblighi a entrambe le parti. Chi vende un proprio oggetto in qualche modo vende anche se stesso. Il legame che unisce il compratore e il venditore è un giuramento. Nel termine *bai'* sono impliciti sia il suggello del patto che lo scambio di giuramenti (*Ibid.*, pp. 52-58). Il primo assicura il rapporto, mentre il secondo costituisce in modo appropriato «religione» (da *religare*, «legare strettamente»), cioè collegamento con il dono della vita. Il verbo anglosassone *swerian* («giurare») fa pensare alla presenza di qualche cosa di magico in questo legame, dal momento che esso indicava anche l'atto di recitare certe formule magiche e certi incantesimi con un tipo particolare di cantilena salmodiante. L'antico frisone *swera*, del resto, significa ormai semplicemente «cantare», in un contesto liturgico o comunque religioso.

Tra gli antichi Germani il giuramento non era soltanto un rito religioso, ma costituiva esso stesso la religione. Il giuramento era un *actus religiosissimus*, nel senso più profondo dell'espressione (Lex, 1967, p. 24). Il termine medio alto tedesco per indicare il «giuramento» contiene la radice indoeuropea **it* o **lig*, che indica il legame. Il giuramento è una conferma aggiuntiva, una garanzia assoluta della parola data e della volontà di colui che giura: è una catena che lega costui alla verità. Il termine latino per «giuramento» è *ius iurandum* («legge giurata»). Il giuramento era perfettamente riconosciuto come strumento giuridico avente forza di legge: «Il giuramento è una garanzia avallata dalla santità religiosa; e ogni solenne promessa, fatta davanti alla divinità assunta come testimone, deve essere considerata in modo sacro» (Cicerone, *De officiis* 3,104). Il giuramento di fedeltà era detto *sacramentum*.

Gli oggetti su cui si giura sono i pegni; le promesse alle quali ci si lega quando si giura su tali oggetti sono i giuramenti. Con gli oggetti particolari ai quali si appella, ciascuno garantisce ciò a cui si è impegnato. Tali oggetti possono eventualmente essergli richiesti: diventano perciò oggetti di una vertenza. La mitologia greca (in Esiodo) parla appunto del giuramento come di una «fonte di controversie». Esse possono nascere dall'eventale conflitto sopra gli oggetti ai quali ciascuno si è obbligato, che possono essere cielo e terra, vita e morte, dei e uomini. L'obbligo verso di loro è vincolante e il legame con essi implica l'impegno. La terra stessa si vendica dello spergiuro che col suo giuramento l'ha posta come pegno. I Greci parlavano della necessità di «oltrepassare le porte del giuramento», dal momento che *horkos*, il loro termine per «giuramento», indicava propriamente uno spazio separato davanti al quale si prova una sensazione di timore (*aidos*), una zona di confine. Il giuramento più forte era quello pronunciato sulle rive dello Stige, il fiume degli Inferi le cui acque smascherano il colpevole e liberano l'innocente dalle false accuse.

Il giuramento è un giudizio divino. Il bene e il male tra cui esso decide equivalgono alla buona e alla cattiva fortuna. Per questo motivo si può usare l'espressione «mangiarsi, o bersi, un giuramento». Esso può migliorare o minacciare la stessa esistenza di una persona.

La celebrazione del giuramento richiede talora una prova: quella del fuoco, quella del duello, oppure la distruzione simbolica di qualche oggetto determinato, oppure ancora una forma di preventiva autocondanna. I Maasai dell'Africa orientale staccano con un morso alcuni fili d'erba e dicono: «Se ho mentito davanti alla divinità, possa quest'erba diventare velenosa per me!» (Lasch, 1908, p. 80).

Nell'economia di baratto lo scambio reciproco è una realtà che serve a consolidare la società, poiché chi dà ha anche il diritto di ricevere. I doni sono perciò delle sfide: legando il ricevente al datore, essi stabiliscono l'accordo tra i due. I doni sono una cerimonia di apertura. Essi garantiscono il compimento del giuramento, mentre anticipano il compimento del voto, che infatti non è un pegno per il passato ma un pegno per il futuro. Il voto presume un patto che deve essere ancora compiuto. I doni votivi sono semplicemente pagamenti anticipati rispetto a patti futuri. Essi fungono da simboli, nell'*hic et nunc*, del compimento futuro e hanno un significato personale. Essi attribuiscono realtà oggettiva alla religiosità soggettiva.

I doni votivi, dunque, come i riti magici e i sacrifici (animali e anche umani), sono esempi tipici di una tale oggettivazione del soggettivo. Analoga funzione rivestono le solenni invocazioni per la pioggia (in Arizona, Nuovo Messico e anche nell'Europa meridionale), la prostituzione sacra del Vicino Oriente antico, la castità cultuale tra i Romani, la continenza durante il periodo di preparazione a compiti speciali (come nei voti di guerra) e, infine, l'usanza di deporre sugli altari e sulle pareti dei santuari capi di abbigliamento o riproduzioni di membra come offerte votive. La fede popolare abbonda di usanze di questo tipo. In questi casi la promessa prende forma di dono; e viceversa il dono funge

da promessa, in quanto espressione concreta della religiosità personale.

Il voto e la religiosità personale. Il dono mette in movimento la reciprocità del dare e del ricevere: a questo scopo è stato usato fin dai tempi più antichi. Il dono presenta una rilevanza personale, poiché le promesse che esso implica devono essere mantenute solamente se il dono viene ritenuto accettabile.

Il voto rappresenta una promessa dello stesso tipo. Che questa promessa sia mantenuta, o meno, non riguarda la giurisprudenza ma dipende piuttosto dalla persona che regola il dare e il ricevere. Non viene dato nulla che sia ritenuto inaccettabile, e del resto non viene accettato nulla che non possa essere dato. Il voto involontario, per questo, non è mai valido. Quello volontario è valido purché soddisfi l'autorità di controllo, cioè la religione all'interno della quale esso viene pronunciato. La medesima autorità ha il potere di annullare i voti.

L'uso dei voti è attentamente limitato sia dall'Antico Testamento che dall'Ebraismo, dal Cristianesimo, dall'Islamismo e dal Buddhismo. Tutte queste religioni hanno delle regole che si applicano sia ai voti e alle promesse individuali che a quelle collettive, di gruppi, di ceti o di sette particolari.

Nella Bibbia i termini per «voto» sono l'ebraico *nazir* e il greco *euche* («preghiera»). Nel primo caso il voto è un pegno incondizionato di speciale sottomissione a Jahvè. Il nazoreo, cioè l'uomo che ha pronunciato un simile voto, deve astenersi dal bere vino (Nm 6,3), dal tagliarsi i capelli (Nm 6,5) e dall'entrare in contatto con un altro corpo (Nm 6,6). Il guerriero carismatico Sansone è un esempio di un simile uomo (Gdc 13ss.). Ciò che distingue chi ha pronunciato un voto di questo genere non è il suo ascetismo ma piuttosto la sua forza simbolica, il suo completo impegno nell'avanzamento della causa di Jahvè. Questo medesimo voto si incontra anche nel Nuovo Testamento: Paolo, per esempio, si è posto volontariamente sotto uno di questi voti (At 18,18) già prima che la comunità di Gerusalemme glielo ordini (At 21,23s.). Un voto di questo genere può durare per tutta la vita, oppure per un periodo determinato.

Il Talmud e la Mishnah trattano dei diversi tipi di voti, cioè insieme dei voti di astinenza e di quelli di consacrazione, sotto l'unica rubrica di *nedarim*, «voti» (*Nedarim* 3,4). Viene formulata la raccomandazione che i pegni siano limitati, per quanto possibile, alle pratiche religiose fondamentali. Mentre ammettono la loro utilità come assicurazione della conformità agli obblighi sacri, questi testi mettono in guardia dal prendere i voti alla leggera e aggiungono che essi hanno una valore soltanto limitato quando vengono pronunciati da minorenni.

Il voto cristiano consiste essenzialmente nella promessa di obbedire ai cosiddetti precetti evangelici: povertà, castità e obbedienza. Questo genere di voto caratterizza numerosi ordini monastici, poiché è previsto dalle loro regole. La dichiarazione solenne dei precetti evangelici è un segno della chiamata cristiana alla Chiesa, per darsi a Dio, predicare il vangelo e personificare il regno del Signore. Essa rappresenta un'anticipazione dell'esistenza celeste. Riferendomi alla chiamata, e perciò sottolineando soprattutto gli aspetti volontari e carismatici della vita monastica, deliberatamente tralascio il tema dell'autoindulgenza ascetica e del profitto personale, che vengono rifiutati da Lutero nel suo trattato *De votis monasticis*. Un atto come il pegno incondizionato è di necessità soltanto temporale e non è perciò vincolante per tutta l'eternità.

Il Corano e le opere canoniche della *sunnah* mettono in guardia contro l'uso eccessivo dei voti (*nudhūr*; singolare *nadhr*) e spiegano in modo abbastanza chiaro quale dovrebbe essere la natura di simili promesse. Secondo il pensiero più antico, il voto dovrebbe essere soprattutto riferito ai doveri e alle devozioni religiose fondamentali e dovrebbe tendere ad accrescerne l'intensità. Si poteva perciò pronunciare il voto di pregare in luoghi o in momenti particolari, di digiunare in occasioni insolite, di compiere un pellegrinaggio a santuari diversi dalla Mecca, oppure – e questo è il voto più importante di tutti – di fare dell'ulteriore e volontaria carità. Sono accettabili, inoltre, il voto di liberare gli schiavi, quello di essere particolarmente premurosi verso i fratelli musulmani, di visitare gli ammalati, di partecipare ai funerali e di accettare inviti per le nozze. Non sono considerati vincolanti, invece, i voti restrittivi, che implicano l'astinenza da determinati cibi, oppure il celibato, la penitenza estrema o ancora la professione di pentimento sincero. Questo tipo di voti viene rifiutato perché colui che si permette di dichiarare proibito ciò che invece è generalmente permesso non è diverso da colui che permette ciò che di fatto è proibito. Per questo medesimo motivo il Corano (57,27) spiega che il monachesimo è una innovazione «che non fu istituita da Dio, ma soltanto inventata dalle generazioni prima di te».

Nel suo significato più ampio, il voto è una promessa incondizionata di fare qualche cosa di specifico, indifferentemente buono o cattivo. Nel suo significato più specifico, invece, il voto è la promessa incondizionata di compiere il bene, non il male, e come tale esso è indirizzato unicamente a Dio. Spesso il voto viene pronunciato in termini ipotetici: si «promette di compiere questa o quella azione a condizione che avvenga

questo o quello» (Gottschalk, 1919, p. 30). Si racconta che Maometto abbia detto che il voto non accelera nulla e non può prevenire nulla. Il voto, comunque, rende migliore chi è «avaro», perché in realtà egli dice a Dio: «Dà affinché io possa dare – *da ut dem*» (*Ibid.*, p. 4).

Il voto favorisce l'adempimento degli impegni e il compimento dei doveri. Il voto di guerra e quello di vendetta ne sono chiari esempi: essi utilizzano l'autosacrificio e la privazione per ottenere la giusta ricompensa. Il voto del *bodhisattva*, nel Buddhismo Mahāyāna, consiste nella promessa di non desiderare di entrare nel *nirvāṇa* fino a quando tutte le creature non saranno state liberate dal ciclo delle rinascite e non avranno raggiunto la perfezione. Questo voto compare per la prima volta nel II sec. a.C., nella leggenda del Buddha Amitābha, e continua a caratterizzare le aspirazioni delle principali scuole e sette della Cina e del Giappone. Esso è la chiave per comprendere la dottrina della salvezza propria dell'Amidismo buddhista. Poiché ciascuno dà ciò che riceve, egualmente ciascuno riceve ciò che dà. Nella promessa di procrastinare la propria salvezza, ciascuno trova la salvezza nell'attesa. Il significato di questo voto, in realtà, è cosmico: esso costituisce un sacrificio e una rinuncia.

Il giuramento e le sue forme istituzionali. Il giuramento possiede una forza essenziale e una forza strumentale. Esso comunica la verità di un'affermazione ma serve anche come strumento che consente di stabilire se un'affermazione è vera o falsa. Il giuramento conferma una promessa e allo stesso tempo fornisce, per la sua stessa forma, la prova positiva dell'esattezza del suo contenuto.

La natura strumentale del giuramento risulta particolarmente evidente quando un sistema giudiziario diventa troppo distante dalla vita della comunità, quando Stato e cultura non costituiscono più una realtà unica. In tali casi, il giuramento non dimostra più la sua forza essenziale. Nel sistema processuale dello Stato esso funge da prova che vincola legalmente; è un modo per arrivare alla verità nei procedimenti giudiziari e per questo assume un'importanza che si tende a regolamentare.

Il rituale del giuramento può assumere le forme più diverse. In ogni caso sussistono regole precise che stabiliscono il comportamento di tutti i partecipanti, i diritti e i doveri di colui che giura e la forma particolare in cui egli pronuncia e conferma la sua promessa. Alla pronuncia del giuramento veniva spesso associata una speciale formula mistica, specialmente nel mondo culturale indoeuropeo. Dal momento che ogni ruolo è accuratamente stabilito, dunque, risulta tipica di questo genere di riti una sorta di ossessione formulare: il giuramento sarebbe del tutto inefficace se per qualche motivo non fosse possibile osservare le rigide norme che lo regolamentano.

Queste regole vengono applicate non soltanto alla persona che direttamente pronuncia il giuramento, ma anche a coloro che lo assistono in questo atto. L'uso dei testimoni è caratteristico (quasi esclusivamente) del mondo culturale germanico. Il testimone poteva essere un membro della famiglia di colui che giurava, oppure un uomo con il quale quest'ultimo aveva giurato fratellanza. Egli non era obbigato a confermare la sostanza dell'asserzione, ma soltanto ad attestare la sua credibilità. Una volta pronunciato il giuramento, i testimoni (in numero di due, tre, sei o dodici) erano chiamati a loro volta a giurare che esso era «puro e non spergiuro».

Giuramenti di purificazione come questi potevano talvolta perdere tutta la loro potenza, come nel caso del cosiddetto *eidschelte* (antico norvegese: «sfida del giuramento»). Se l'accusato abbassava con la forza la mano levata di chi stava pronunciando un giuramento, in questo caso soltanto combattendo un duello si poteva decidere la questione.

Il luogo in cui si pronunciava il giuramento, così come le parole e i gesti che lo accompagnavano, erano rigidamente regolamentati. Il luogo era chiamato *malstat* («luogo della giustizia»), *dingstat* («luogo della prova») oppure *richtstat* («luogo del giudizio»). Era il luogo in cui la comunità regolarmente giurava per il suo *ping*, o assemblea legislativa, e in cui venivano offerti i sacrifici agli dei e si svolgevano le prove. Sul terreno veniva tracciato il cerchio del giuramento e colui che pronunciava il giuramento si poneva al suo interno. Per nessun motivo poteva uscire dal cerchio, o anche soltanto porre un piede fuori dal suo perimetro, prima che il rituale fosse concluso.

Le formule del giuramento variavano considerevolmente, poiché dipendevano dall'autorità davanti alla quale esso veniva pronunciato e dalle persone o oggetti che venivano usati come pegni. Era possibile giurare sulla propria spada, sulla soglia di casa, sulla tolda della nave, sulla propria moglie o sui figli, sulla propria vita o su una delle divinità. Chi giurava doveva stare ritto in piedi e recitare l'*argumentum iuramenti*, detto *eidstab* («strofa del giuramento»), a voce alta e chiara e senza alcun aiuto. Talora le formule venivano dapprima pronunciate dal giudice o dall'accusatore e poi ripetute parola per parola dall'accusato. Questo tipo di giuramento era noto come *gestabter eid* («giuramento diretto»).

Mentre pronunciava la formula, colui che faceva il giuramento doveva toccare il suo pegno con la mano libera. Era questo contatto fisico «che stabiliva il lega-

me soprannaturale del giuramento, il *mysterium iuramenti*, e gli dava la sua forza magica» (Brunner, 1906-1928, I, p. 257). Se il giuramento era fatto su una divinità, questo contatto fisico con il pegno era realizzato per via di sostituzione: veniva sacrificato un animale alla divinità prescelta e nel suo sangue veniva immerso il cosiddetto *eidring* («anello del giuramento»). Colui che giurava, in questo caso, stringeva l'anello in una mano mentre alzava l'altra. Usanze locali indicavano quante dita della mano alzata dovevano essere tenute distese: due, tre o cinque.

Tutti coloro che partecipavano al rito dovevano svolgere il proprio ruolo secondo regole stabilite. Non veniva fatta alcuna distinzione tra il fallimento del rituale del giuramento e il vero e proprio spergiuro. La forma e il contenuto coincidevano perfettamente. Se uno dei testimoni varcava il limite del cerchio del giuramento, dimenticava parte della formula oppure usava una parola sbagliata, abbassava la mano troppo velocemente o sbagliava nel toccare i pegni, in tutti questi casi il giuramento era considerato inutile e la colpa dell'accusato veniva riconosciuta. Evidentemente il suo era uno spergiuro: egli era obbligato ad abbandonare la comunità con disonore, strappato da tutti i suoi legami familiari e sociali. In seguito si diffuse l'usanza di punire chi aveva commesso spergiuro mozzando le dita che aveva usato nel giuramento o addirittura l'intera mano.

Nel diritto germanico, dunque, la vita stessa dell'uomo poteva dipendere dal suo giuramento. La sua salvezza o la sua condanna venivano decise dalla forza del giuramento nella prova. La medesima importanza fondamentale posseggono, nel Medioevo, i giuramenti di fedeltà e di vassallaggio, così come il giuramento del cittadino. La svizzera *Eidgenossenschaft* («confederazione giurata») trae la sua forza dal peso fondamentale del giuramento del cittadino, e anche il Codice civile svizzero è basato su questo speciale tipo di giuramento.

In un buon numero di altre tradizioni culturali, invece, il giuramento possiede solamente un'importanza strumentale. È questo il caso della retorica greca, del diritto romano e islamico e dei vari sistemi giudiziari moderni. In queste tradizioni il giuramento non costituisce una prova in sé e per sé, ma soltanto un mezzo di prova. Esso può aiutare nella determinazione della verità, ma non è mai considerato la verità stessa.

Nel processo civile romano il giuramento «occupa una posizione meno importante che in quello germanico, perché mentre nel secondo è un diritto legale dell'accusato, che regolarmente ha la precedenza su ogni altra prova, nel primo esso compare soltanto su richiesta dell'accusatore o del giudice, quando non ci siano altri mezzi per portare alla verità» (Bethmann-Hollweg, 1864-1874, II, p. 573). Serve, dunque, come una specie di conferma, rafforzata dal fatto che dio è chiamato a fare da testimone. In questo caso la forma e il contenuto del giuramento sono nettamente separati, così come il suo significato religioso e quello giuridico, i suoi aspetti etici e quelli politici.

Gli autori antichi produssero numerosi trattati logici, retorici, filologici, filosofici e teologici sul problema dello scopo (*restrictio mentalis*) e delle connotazioni del giuramento, sul significato dei termini, sui limiti del vincolo del giuramento (se essi dipendono dall'importanza della divinità su cui si giura) e sul problema dei giuramenti ripetuti o frequentemente richiesti. Tali trattati parlano dei giuramenti sofistici, nei quali il senso e la formulazione differiscono, dei giuramenti involontari (a differenza di Platone e Aristotele, Democrito considerava validi tutti i giuramenti, anche quelli involontari) e infine della forma corretta di nominare i pegni. Si legge di Radamanto, che lottò contro il cattivo uso dei giuramenti, e dei suoi sforzi per abolirli del tutto. Il giuramento di Ippocrate, invece, quello pronunciato dai medici, ha una rispettabilissima tradizione, che sopravvive fino ai giorni nostri. Sempre ci sono state discussioni, comunque, su ciò su cui si può giurare (come nel giuramento di fedeltà o in quello di lealtà) e sul limite dell'impegno (giuramento d'ufficio, giuramento di vassallaggio, giuramento al Führer).

Nella Bibbia i giuramenti sono considerati sia in senso essenziale che in senso strumentale. Il Signore pronuncia un giuramento su se stesso (Dt 29,9ss.) e questo giuramento è il fondamento del patto con Israele: il Signore è vincolato e obbligato da esso. Se non fosse stato per questo giuramento, il Signore non si sarebbe curato del suo popolo eletto e non lo avrebbe liberato dalla schiavitù. Quel giuramento divino ha una forza fondamentale anche per Dio stesso. Agli uomini è permesso di giurare soltanto a condizione che essi chiamino Dio a testimone, ma non sempre essi si sono attenuti a questa limitazione. Da qui il monito di Gesù che invita a non giurare affatto (Mt 5,34-37).

I giuramenti devono essere pronunciati davanti al Signore Dio; essi non sono adatti a rafforzare un'intenzione che non sia riferita a lui (Mt 23,16-22). Gesù rifiuta l'uso strumentale del giuramento. Egli tuttavia lo ammette quando serve a rafforzare la promessa implicita nel nome del Signore (Mt 5,33), così come ammette l'affermazione nella forma «sì, sì; no, no» (Mt 5,37). Questa regola viene applicata nella Chiesa cristiana primitiva sia positivamente (Eb 6,13-19) che negativamente (Gc 5,12). Giurare è permesso, anche se il giuramento è ancora rifiutato. Nel frattempo il giuramento viene usato in senso strumentale come una conferma della fede. Nel 251 d.C. l'antipapa Novaziano ri-

chiese un giuramento di fedeltà ai suoi seguaci; egli fu il primo pontefice a farlo. In seguito divenne abituale per i vescovi e per i maestri pronunciare un giuramento d'ufficio; alle dita distese nel giuramento venne attribuito un significato cristiano; il giuramento era compiuto sul Vangelo o sulle reliquie.

A più riprese ci si è chiesti se il sacerdote possa essere obbligato a giurare nei confronti dell'autorità secolare, come nel giuramento all'imperatore nell'antichità, alla Repubblica durante la Rivoluzione francese o al Führer sotto il Nazionalsocialismo. La Riforma protestante rifiutò i giuramenti papali. Numerose sette cristiane – Anabattisti, Testimoni di Geova, Mennoniti – rifiutano in ogni caso di pronunciare giuramenti.

BIBLIOGRAFIA

M.A. von Bethmann-Hollweg, *Der Civilprozess des gemeinen Rechts in geschichtlicher Entwicklung*, I-VI, Bonn 1864-1874.

H. Brunner, *Deutsche Rechtsgeschichte*, I-II, 2ª ed. Leipzig 1906-1928.

I. Gold, *Das Gelübde nach Bibel und Talmud*, Berlin 1926.

W. Gottschalk, *Das Gelübde nach älterer arabischer Auffassung*, Göttingen 1919.

R. Hirzel, *Der Eid. Ein Beitrag zu seiner Geschichte*, Leipzig 1902.

R. Lasch, *Der Eid. Seine Entstehung und Bezihung zu Glaube und Brauch der Naturvölker. Eine ethnologische Studie*, Stuttgart 1908.

P. Lex, *Die Versicherung an Eides statt und ihr Verhältnis zum Geloben und zum feierlichen Eid. Eine rechtshistorische Untersuchung*, Zürich, 1967.

Ch. Lichtenthaeler, *Der Eid des Hippokrates. Ursprung und Bedeutung*, «Hippokratische Studien», 12, Köln 1984.

M. Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison d'échange dans les sociétés archaïques*, Paris 1925 (trad. it. *Saggio sul dono*, in Id., *Teoria generale della magia*, Torino 1965).

J. Pedersen, *Der Eid bei den Semiten in seinem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen sowie die Stellung des Eides im Islam*, Strasbourg 1914.

J. Plescia, *The Oath and Perjury in Ancient Greece*, Tallahassee 1970.

Annemarie Schimmel, *Das Gelübde im türkischen Volksglauben*, in «Die Welt des Islam», n.s. 6 (1959-1961), pp. 71-90.

Fr.A. Shirley, *Swearing and Perjury in Shakespeare's Plays*, London 1979.

Fr. Thudichum, *Geschichte des Eides*, 1911, rist. Aalen 1968.

R. Thurnwald, *Eid. Allgemein*, in M. Ebert (cur.), *Reallexikon der Vorgeschichte*, II, Berlin 1925.

Ad. Wendel, *Das israelitisch-jüdische Gelübe*, Berlin 1931.

ELMAR KLINGER

INDICE DELLE VOCI DAL VOLUME 1 AL VOLUME 5

Ricordiamo che i primi cinque volumi formano un tutt'uno tematico, correlato ma autonomo rispetto agli altri volumi che si interessano di specifiche tradizioni religiose o di determinate regioni.
Il numero in corrispondenza di ogni voce indica il volume in cui essa è contenuta.

ABLUZIONE 2
ACQUA 4
AGRICOLTURA 1
ALBERO 4
ALCHIMIA 1
ALDILÀ 4
ALFABETO 4
ALIMENTAZIONE 4
ALTARE 2
AMORE 3
AMULETI E TALISMANI 2
ANAMNESI 4
ANCORA 4
ANDROCENTRISMO 1
ANDROGINO 4
ANGELO 1
ANIMA 1
ANIMALI 4
ANIMISMO 5
ANTENATI, CULTO DEGLI 2
ANTENATO MITICO 1
ANTISEMITISMO 3
ANTROPOLOGIA E RELIGIONE 5
ANTROPOMORFISMO 1
ANTROPOSOFIA 3
APOCALISSE 4
APOSTASIA 3
AQUILE E FALCHI 4
ARCHEOLOGIA E RELIGIONE 5
ARCHETIPO 1
ARCHITETTURA E RELIGIONE 2
ARTI, PROFESSIONI E RELIGIONE 2
ASCENSIONE 4
ASCETISMO 3
ASTROLOGIA 1
ATEISMO 1
ATTEGGIAMENTO E GESTO 2
ATTENZIONE 3
ATTRIBUTI DI DIO 1
AUREOLA 4
AUTOBIOGRAFIA 3
AUTORITÀ 3
AXIS MUNDI 1

BENE 4
BENEDIZIONE 1
BENESSERE 3
BESANT, ANNIE 3
BEVANDE 2
BIOGRAFIA 3
BIVIO 4
BLAVATSKY, H.P. 3
BOVINI, USO SACRIFICALE DEI 2
BUFFONE SACRO 2
BULL-ROARER 2

CADUTA 4
CALENDARIO 4
CANE 4

CANNIBALISMO 2
CANONE 3
CANTI DEL SOLSTIZIO D'INVERNO 2
CANTO E SALMODIA 2
CAOS 4
CAPELLI 4
CAPRO ESPIATORIO 2
CARISMA 3
CARITÀ 3
CARNEVALE 2
CASA 4
CASTITÀ 3
CASTRAZIONE 2
CAVALLO 4
CAVERNA 4
CELIBATO 3
CENERE 4
CENTRO DEL MONDO 1
CERCHIO 4
CERIMONIA 2
CERIMONIE STAGIONALI 2
CHIAVE 4
CIELO (Ierofanie celesti) 1
CIELO (Miti e simboli) 4
CIGNO 4
CINEMA E RELIGIONE 5
CIRCONCISIONE 2
CIRCUMAMBULAZIONE 2
CITTÀ 4
CLASSIFICAZIONE DELLE RELIGIONI 5
CLITORIDECTOMIA 2
CODICI E REGOLE RELIGIOSE 3
COLORI 4
COMUNITÀ 3
COMUNITÀ RELIGIOSE 2
CONFESSIONE DEI PECCATI 2
CONIGLIO 4
CONOSCENZA E IGNORANZA 3
CONSACRAZIONE 2
CONVERSIONE 3
CORNA 4
CORONA 4
CORPO UMANO 1
COSCIENZA 3
COSCIENZA, STATI DI 3
COSMOGONIA 1
COSMOLOGIA 4
COUVADE 2
CROCE 4
CRONOLOGIA 4
CUORE 4

DANZA 2
DEA, CULTO DELLA 2
DEI E DEE 1
DEI MORENTI E RISORGENTI 5
DEISMO 1
DELIRIO RELIGIOSO 3
DEMIURGO 1
DEMONI 1
DENARO 4
DESERTO 4
DESIDERIO 3
DESTINO 4
DESTRA E SINISTRA 4
DEUS OTIOSUS 1
DEVOZIONE 2
DIALOGO TRA LE RELIGIONI 3
DIAMANTE 4
DIAVOLO 1
DIGIUNO 3
DILUVIO 4
DINAMISMO 5
DIO 1
DIRITTO E RELIGIONE 5
DISCESA AGLI INFERI 4
DISCIPLINA SPIRITUALE 3
DIVERSITÀ RELIGIOSA 5
DIVINAZIONE 2
DIVINITÀ 1
DONO 2
DOTTRINA 4
DRAGO 1
DROGHE PSICHEDELICHE 5
DUALISMO 1
DUBBIO E CREDENZA 4
DUPLICITÀ 4

ECOLOGIA E RELIGIONE 5
ECONOMIA E RELIGIONE 5
EDUCAZIONE RELIGIOSA 5
ELEFANTE 4
ELEMOSINA 3
ELEZIONE 3
ELISIR 2
EMPIRISMO 5
ENIGMI E PARADOSSI 2
ENOTEISMO 1
ENTITÀ METEOROLOGICHE 1
ENTUSIASMO 3
EPOPEA 1
EREMITA 2
ERESIA 3
ERMENEUTICA 5
ERMETISMO 3
EROE 1
EROE CULTURALE 1
ESCATOLOGIA 4

ESISTENZIALISMO 5
ESORCISMO 2
ESOTERISMO 3
ESPERIENZA RELIGIOSA 3
ESPULSIONE 3
ESSERE SUPREMO 1
ESTASI 3
ESTETICA E RELIGIONE 4
ETÀ DEL MONDO 1
ETÀ DELL'ORO 1
ETERNITÀ 4
ETICA E RELIGIONE 3
EVOLUZIONISMO 5

FALLO 4
FAMIGLIA 3
FANCIULLO 1
FATA 1
FEDE 4
FENOMENOLOGIA DELLA RELIGIONE 5
FESTA DEL NUOVO ANNO 2
FETICCIO 1
FIGURA UMANA 4
FILOSOFIA 5
FILOSOFIA ANALITICA 5
FIORE 4
FIUME 4
FLUSSI DI COSCIENZA 3
FOLCLORE 1
FONTE 4
FORMULE MAGICHE 2
FUNZIONALISMO 5
FUOCO 4

GALLO 4
GATTO 4
GEMELLI 4
GENEALOGIA 4
GEOGRAFIA SACRA 4
GEOMANZIA 2
GEOMETRIA 4
GIADA 4
GIAGUARO 4
GIARDINO 4
GINOCCHIA 4
GIOCO 2
GIOIELLI 4
GIUDIZIO DEI MORTI 4
GLOSSOLALIA 3
GUARIGIONE 3
GUERRA E GUERRIERI 3
GUFI E CIVETTE 4
GUIDA SPIRITUALE 3
GURDJIEFF, G.I. 3

HOMO RELIGIOSUS 1

ICONOGRAFIA 4
IDEALISMO 5
IDOLATRIA 2
IERODULIA 2
IEROFANIA 1
IEROGAMIA 2
ILLUMINISMO 5
IMBARCAZIONI 4
IMMAGINI E IMMAGINAZIONE 4
IMMAGINI, VENERAZIONE DELLE 2
IMMORTALITÀ 1
INCANTESIMO 2
INCENSO 2
INDUMENTI SACRI 2
INFERI 4
INFERNO E PARADISO 4
INIZIAZIONE 2
INSETTI 4
INTUIZIONE 3
ISOLAMENTO RITUALE 2
ISPIRAZIONE 3

KARDECISMO 3
KULTURKREISELEHRE 5

LABIRINTO 4
LACRIME 4
LAGO 4
LAICATO 3
LAVORO 3
LEADERSHIP 3
LEGATURA 4
LEGGE COSMICA 4
LEGGE NATURALE 4
LEGITTIMAZIONE 5
LEONE 4
LETTERATURA E RELIGIONE 3
LETTERATURA MODERNA E RELIGIONE 5
LETTERATURA SAPIENZIALE 3
LIBAZIONE 2
LIBERO ARBITRIO E DETERMINISMO 4
LIBERO ARBITRIO E PREDESTINAZIONE 4
LIEVITO 4
LINGUAGGIO SACRO 2
LITURGIA 2
LUCE E TENEBRE 4
LUNA 4
LUPO 4

MAGIA 1
MAIALE 4

MALATTIE E CURE 3
MALE 4
MALEDIZIONE 2
MANISMO 5
MANO 4
MARTIRIO 3
MARXISMO 5
MASCHERE RITUALI 2
MASSONERIA 3
MATERIALISMO 5
MATRIMONIO 3
MEDICINA E RELIGIONE 3
MEDITAZIONE 3
MEMORIZZAZIONE 2
MENDICITÀ 3
MESSIANISMO 4
METAFISICA 1
METALLI E METALLURGIA 4
METAMORFOSI 4
METODO STORICO-COMPARATIVO 5
MERITO 3
MIGRAZIONI E RELIGIONE 3
MILLENARISMO 4
MIRACOLO 1
MIRACOLO (Atteggiamenti moderni) 5
MISSIONE 3
MISTICISMO 3
MITO 1
MITOLOGIA COMPARATA 5
MODERNITÀ 5
MONACO 2
MONISMO 1
MONOTEISMO 1
MONTAGNA 4
MORTE 4
MORTIFICAZIONE 3
MOSTRO 1
MUSICA E RELIGIONE 2
MYTH AND RITUAL SCHOOL 5

NASCITA 3
NASCITA VERGINALE 3
NATURA, CULTO DELLA 2
NATURA E RELIGIONE 4
NATURALISMO 5
NECROMANZIA 2
NODO 4
NOME 1
NONVIOLENZA 3
NUDITÀ 2
NUMEN 1
NUMERI 4
NUOVE RELIGIONI 3
NUVOLA 4

OBBEDIENZA 3
OCCHIO 4
OCCULTISMO 3
OCEANO 4
OLOCAUSTO 3
OLTRETOMBA 4
OMOSESSUALITÀ 3
ONTOLOGIA 5
ORACOLO 2
ORDALIA 2
ORDINAZIONE 3
ORIENTAMENTO 4
ORO E ARGENTO 4
ORSO, CERIMONIA DELL' 2
ORTODOSSIA ED ETERODOSSIA 3
ORTOPRASSI 3
OSPITALITÀ 3
OSSA 2

PACE 3
PANE 4
PANTEISMO E PANENTEISMO 1
PARLAMENTO MONDIALE DELLE RELIGIONI 3
PECCATO E COLPA 3
PECORE E CAPRE 4
PELLEGRINAGGIO 2
PENTIMENTO 3
PERCUSSIONI E RUMORE 2
PERFETTIBILITÀ 3
PERIPEZIE EROICHE DI RICERCA 1
PERLA 4
PESCE 4
PIEDE 4
PIETRE 4
PIOGGIA 4
PLURALISMO RELIGIOSO 5
POESIA E RELIGIONE 3
POLITEISMO 1
POLITICA E RELIGIONE 5
PONTE 4
PORTALE 4
POSITIVISMO 5
POSSESSIONE SPIRITICA 3
POTERE 5
POTERI MAGICO-RELIGIOSI 2
POTLATCH 2
POVERTÀ 3
PREANIMISMO 5
PREDICAZIONE 3
PREGHIERA 2

PROCESSIONE 2
PROFESSIONE DI FEDE 4
PROFEZIA 2
PROVE DELL'ESISTENZA DI DIO 1
PSICOLOGIA 5
PURIFICAZIONE 2

QUATERNITÀ 4

RAGIONE 4
RANE E ROSPI 4
REDENZIONE 4
REGALITÀ 1
REINCARNAZIONE 1
RELATIVISMO 5
RELIGIONE 1
RELIGIONE COMPARATA 5
RELIGIONE DEL POPOLO 5
RELIGIONE POPOLARE 1
RELIGIONSGESCHICHTLICHE SCHULE 5
RELIQUIA 2
RESPIRAZIONE 3
RESURREZIONE 1
RETI E VELI 4
RICCI E PORCOSPINI 4
RIFORMA 3
RINGIOVANIMENTO 1
RISVEGLIO E RINNOVAMENTO RELIGIOSO 3
RITI DI FONDAZIONE 2
RITI DI PASSAGGIO 2
RITI FUNERARI 2
RITO 2
RIVELAZIONE 3
RIVOLUZIONE 3
ROSACROCE 3
RUOLI SESSUALI 2

SACERDOZIO 2
SACRALITÀ FEMMINILE 1
SACRALITÀ MASCHILE 1
SACRAMENTO 2
SACRARIO 2
SACRIFICIO 2
SACRIFICIO UMANO 2
SACRILEGIO 3
SACRO E PROFANO 1
SACRO, IDEA DEL 5
SALE 4
SALUTI 4
SANGUE 4
SANTITÀ 3
SANTUARIO 2
SAPIENZA 4

SCIAMANISMO
SCIENZA E RELIGIONE
SCIMMIA
SCISMA
SCRITTURA SACRA
SEGNI E ALTERAZIONI CORPOREE
SERPENTE
SESSUALITÀ
SETTA
SIGNORA DEGLI ANIMALI
SIGNORE DEGLI ANIMALI
SILENZIO
SIMBOLISMO
SINCRETISMO
SMEMBRAMENTO
SOCIETÀ E RELIGIONE
SOCIETÀ SEGRETE
SOCIETÀ TEOSOFICA
SOCIOLOGIA
SOFFERENZA
SOFFIO VITALE
SOGNO
SOLE
SONNO
SOPRANNATURALE
SORTE
SOTERIOLOGIA
SPADA
SPAZIO SACRO
SPECCHIO
SPERANZA
SPIRITI
SPUTO
STEINER, R.
STELLE
STORIA DELLE RELIGIONI
STORIOGRAFIA
STREGONERIA
STRUTTURALISMO
STUDI FEMMINILI
STUDI RITUALI
STUDIO DELLA RELIGIONE
SUICIDIO
SUPERSTIZIONE

TABU
TAMBURI SACRI
TARTARUGHE E TESTUGGINI
TEATRO E RITUALITÀ
TEISMO
TEMPO SACRO
TEMPO, SIMBOLISMO DEL
TEOCRAZIA

TEODICEA	4
TEOLOGIA	5
TEOSOFIA	3
TERIANTROPISMO	1
TERRA	4
TESSUTI	2
TESTA	4
TOCCO E CONTATTO	2
TOMBA	2
TORRE	2
TOTEM	1
TRADIZIONE	3
TRADIZIONE ORALE	3
TRASCENDENZA E IMMANENZA	1
TRASMIGRAZIONE	1
TRIADI	4
TRICKSTER	1
UCCELLI	4
UMORISMO E SATIRA	2
UNIONE MISTICA	3
UOVO	4
UTOPIA	4
VEGETAZIONE	1
VENDETTA E CASTIGO	3
VERGINE DIVINA	1
VERGINITÀ	3
VERITÀ	4
VIOLENZA	3
VISIONE	3
VITA	3
VOCAZIONE	3
VOLO	4
VOLPE	4
VOTO E GIURAMENTO	2
YONI	4

Nel volume 5 compaiono inoltre le voci relative ai seguenti filosofi, pensatori e studiosi:

J.J. Bachofen, Ruth Benedict, N. Berdiaev, H. Bergson, C.J. Bleeker, M. Blondel, Fr. Boas, S.G.F. Brandon, A. Brelich, H. Breuil, M. Buber, E. Burnouf, E. Cassirer, P.D. Chantepie de la Saussaye, C. Clemen, R.H. Codrington, A. Comte, A. Coomaraswami, H. Corbin, G.F. Creuzer, Fr. Cumont, A. Dieterich, W. Dilthey, G. Dumézil, E. Durkheim, A. Einstein, M. Eliade, E.E. Evans-Pritchard, L. Feuerbach, J.G. Fichte, H. Frankfort, J.G. Frazer, S. Freud, L. Frobenius, N.D. Fustel de Coulanges, A. van Gennep, E. Gilson, H. von Glasenapp, E. Goblet d'Alviella, E.R. Goodenought, Fr. Graebner, M. Granet, R. Guénon, Ad. von Harnack, Jane E. Harrison. J. Hastings, G.W.F. Hegel, M. Heidegger, Fr. Heiler, J.G. Herder, A.J. Heschel, A.W. Howitt, H. Hubert, D. Hume, Ed. Husserl, E.O. James, W. James, K. Jasper, M. Jastrow, Ad.E. Jensen, F.B. Jevons, C.G. Jung, I. Kant, K. Kerényi, S. Kierkegaard, H. Kraemer, A. Lang, L. de La Vallée Poussin, M. Leenhardt, G. van der Leeuw, Ed. Lehmann, G.W. Leibniz, G.E. Lessing, J.H. Leuba, S. Lévi, L. Lévy-Bruhl, Chr.A. Lobeck, J. Locke, A. Loisy, R.H. Lowie, B. Malinowski, W. Mannhardt, R.R. Marett, J. Maritain, K. Marx, H. Maspero, L. Massignon, M. Mauss, G.F. Moore, Fr. Max Müller, K.O. Müller, E. Neumann, M.P. Nilsson, A.D. Nock, H.S. Nyberg, R. Otto, W.F. Otto, R. Pettazzoni, H. Pinard de la Boullaye, K.T. Preuss, J. Przyluski, A.R. Radcliffe-Brown, P. Radin, S. Reinach, E. Renan, L. Renou, E. Rohde, J.J. Rousseau, M. Scheler, Fr. Schelling, Fr. Schlegel, Fr. Schleiermacher, W. Schmidt, G. Scholem, W.R. Smith, N. Söderblom, H. Spencer, B. Spinoza, E.D. Starbuck, G. Tucci, V. Turner, E.B. Tylor, H. Usener, J. de Vries, J. Wach, M. Weber, Simone Weil, J. Wellhausen, St. Wikander, G. Wissowa, W. Wundt, R.C. Zaehner, H. Zimmer.